

**ELEMENTOS TEOPEDAGÓGICOS AFROCENTRADOS
PARA SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA DE GÊNERO CONTRA
AS MULHERES NEGRAS:
DIÁLOGO COM A COMUNIDADE-TERREIRO
ILÉ ÀŞE YEMOJÁ OMI OLODÒ E
“O ACOLHIMENTO QUE ALIMENTA A ANCESTRALIDADE”**



© Rosangela Ogun Pele

Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira

2014

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

LILIAN CONCEIÇÃO DA SILVA PESSOA DE LIRA

ELEMENTOS TEOPEDAGÓGICOS AFROCENTRADOS PARA SUPERAÇÃO DA
VIOLÊNCIA DE GÊNERO CONTRA AS MULHERES NEGRAS:
DIÁLOGO COM A COMUNIDADE-TERREIRO *ILÊ ÀŞẸ YEMOJÁ OMI OLODÒ* E
“O ACOLHIMENTO QUE ALIMENTA A ANCESTRALIDADE”

São Leopoldo

2014

LILIAN CONCEIÇÃO DA SILVA PESSOA DE LIRA

ELEMENTOS TEOPEDAGÓGICOS AFROCENTRADOS PARA SUPERAÇÃO DA
VIOLÊNCIA DE GÊNERO CONTRA AS MULHERES NEGRAS:
DIÁLOGO COM A COMUNIDADE-TERREIRO *ILÊ ÀŞE YEMOJÁ OMI OLODÒ* E
“O ACOLHIMENTO QUE ALIMENTA A ANCESTRALIDADE”

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutora em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Religião e Educação

Orientadores: Roberto Ervino Zwetsch e André Sidnei Musskopf

São Leopoldo

2014

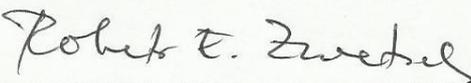
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

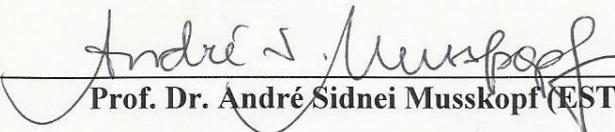
L768e Lira, Lilian Conceição da Silva Pessoa de
Elementos teopedagógicos afrocentrados para
superação da violência de gênero contra as mulheres
negras: diálogo com a comunidade-terreiro Ilê À Se
Yemojá Omi Olodô e "O acolhimento que alimenta a
ancestralidade" / Lilian Conceição da Silva Pessoa de
Lira ; orientador Roberto Ervino Zwetsch ; coorientador
André Sidnei Musskopf. – São Leopoldo : EST/PPG,
2014.
244 p.

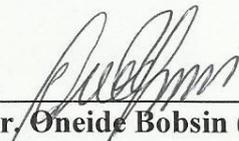
Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia.
São Leopoldo, 2014.

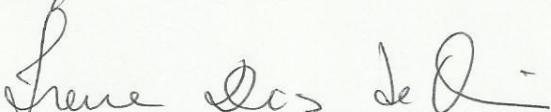
1. Negras – Rio Grande do Sul. 2. Negras – Brasil –
Identidade racial. 3. Violência contra as mulheres. 4.
Comunhão anglicana. I. Zwetsch, Roberto Ervino. II.
Título.

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: 
Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch (Presidente)

2º Examinador: 
Prof. Dr. André Sidnei Musskopf (EST - PPG)

3º Examinador: 
Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST - PPG)

4º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Irene Dias De Oliveira (PUC- GOIÁS)

5º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Denise Maria Botelho (UFRPE)

*A Maria José, minha Mãe,
que me pariu,
alimentou-me no seu peito negro,
nutrindo-me e me acolhendo com a seiva da vida que pulsa em mim,
herdeira de uma Ancestralidade que me fará herança.*

A

*Umbelina Maria da Silva (1912 -1985),
minha avó paterna, mulher negra-indígena águas-belense,
cujas rezas, carinho e quitutes deram-me saberes saborosos divinatórios;*

*Gisele Leandro Rodrigues (1974-1998),
jovem-mulher sertaniense
cuja doçura e fortaleza me inspiram à divindade;*

*Márcia Santana (1975-2013),
mulher afrogaúcha,
cujo destemor e engajamento político convenceram-me a ficar, quando desejava ir e
que me desafiou a assumir a presente pesquisa;*

*Gemimas Pessoa de Lira (1966-2013),
minha cunhada e amiga, mulher afropernambucana,
cuja vida foi exemplo de acolhimento:*

*Mulheres que muito amo, que se tornaram ancestrais e
permanecem vivas em mim pela Ancestralidade que nos une.*

AGRADECIMENTOS:

A Deus, Pai e Mãe.
A *Olódùmarè*.

A *Oxalá Oxalufan*, cuidador da minha cabeça;
A *Iemanjá*, cuidadora do meu corpo e a *Ossain*, cuidador dos meus pés.

Às Mães, Mana e Dinda que me acolheram como filha e irmã:
Célia Figueiredo Soares (em memória),
Djanira Pessoa da Silva (minha sogra amada),
Carla Soares Roque (minha mana gaúcha),
Adalva Leandro de Moraes Rodrigues,
Sandra Maria Correia de Andrade,
Neusa Piccioni Aquino,
Madre Abadessa Paula Ramos, da Ordem de São Bento e
Mama Ivone Marli da Silva Sá Brito, da Igreja Assembleia de Deus.

Às muitas mulheres da minha vida: mães, manas, amigas, avós, tias, primas, sobrinhas e cunhadas;
aos meus manos queridos Antônio Carlos da Silva e Oberdan José da Silva,
ao meu amado David Pessoa de Lira e à nossa família.

À Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*,
que me tem ensinado que “o acolhimento alimenta a ancestralidade” que nos une.

A *Bàbá Diba de Yemonjá*,
que me inspirou e inspira a seguir na busca da minha ancestralidade.

Ao Prof. Jayro Pereira de Jesus (*Ogiján Kalafò Olòròdè*),
meu irmão de caminhada, pelas importantíssimas indicações bibliográficas.

A Carmen Lúcia Andrade Souza (*Bíyikàṣẹ̀*) e Jorge Artur de Souza (*Onifádè*),
irmã e irmão de Axé, cujos testemunhos e contribuições me inspiram à caminhada.

A *Bàbá Hendrix Silveira (Adégbòhun Ifáyomi)*,
Caroline Fernanda Santos da Silva (*Oya Niréti*), Ivone Gebara,
Janine Maria Viegas Cunha (Nina Fola - *Opá Fola*), Luana Rosado Emil (*Oya Gbemí*),
Luis Alberto Ferreira Diaz (*Ègbónmí Èṣù Olumidè*), Míriam Cristiane Alves (*Ọbà Oloriọba*),
Norton Nascimento Corrêa e Sueli Carneiro, por suas falas e escritos.

A Roberto Zwetsch e André Musskopf,
meus orientadores e amigos, que me ofertaram cumplicidade e solidariedade acadêmica.

A Denise Maria Botelho, Irene Dias de Oliveira e Oneide Bobsin,
pela disponibilidade e interesse de avaliar o resultado desta caminhada.

A Ana Luiza dos Santos Julio, Andréa Bandeira, Eliad Dias dos Santos,
Ilcéia Alves Soares, Marília Filgueiras Fischer Menezes, Martha Giudice Narvaz,
Sandra Vidal Nogueira e Valdenice José Raimundo,
amigas queridas que contribuíram com importantes sugestões no início desta pesquisa.

A Marta Prado, Juliana Lohmann Lindner, Leonice Hartmann Leal, Magda Inês Ré Dauber e Allan Krahn,,
pela atenção paciente e pela presteza ofertadas na Biblioteca da Faculdades EST.

Ao Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE), especialmente a Suzana Marisa Rodrigues Ribeiro,
e à Federação de Mulheres Gaúchas (FMG), especialmente à Mari Perusso,
cujas militâncias compartilho e me inspiro.

A Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), Província da Comunhão Anglicana,
que não se sente proprietária de Deus e reconhece sua revelação em outras formas de crer.

A Junta Nacional de Educação Teológica (JUNET),
pelo aporte financeiro no último semestre para dedicação exclusiva à escrita da tese.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CAPES),
por subsidiar financeiramente as mensalidades e taxas do Doutorado.

OS CAMINHOS DE ÒŞÀÁLÁ

(25 de novembro de 2013. Jorge Artur de Souza - *Onifádè*)

ÒŞÀÁLÁ... PAI!...

Criaste o *Ayé*, o *Ara* e o *Orí*...

num sopro divino deste-me o dom de criar pequenas coisas:

poemas, canções, orações de um jeito muito peculiar:

expondo meu corpo para demonstrar

minha fé... canto, danço, giro, grito, em reverência a minha Ancestralidade.

Crença essa que não vem dos livros sagrados, como:

Novo Testamento, Alcorão, Torá; vem da...

Oralidade... orações feitas nos porões dos navios negreiros que cruzaram o

Atlântico, no suor/sangue das negras amas-de-leite.

Òşàálá, zelador do meu *Orí*!

Deste-me nome-*Orúkọ*/sobrenome-*OrúkọÀpèlé*.

Òşàálá, dono do saber,

do pensamento de espoliadas, engajadas ao Doutorado...

profano e sagrado, todos num único plano...

Òşàálá... quem sabe!...

RESUMO

A presente tese é fruto do diálogo entre a tradição cristã anglicana e a tradição do Batuque, com o objetivo de identificar nas ações educativas e nos processos pedagógicos da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, elementos teopedagógicos de empoderamento e autonomia das mulheres negras, possibilitando melhores condições para superação da violência de gênero. Sendo seu contexto latino-americano, adota a metodologia de pesquisa própria da Teologia da Libertação (TdL), que tem na tríade *ver-julgar-agir* seus passos metodológicos. Cada passo é assumido por um dos três capítulos que compõem o texto, sendo possível *ver* o cenário das religiões afro-brasileiras e afro-gaúchas, com foco especial na única tradição de matriz africana no Rio Grande do Sul: o Batuque, bem como apresentar as características do papel das mulheres nesse complexo religioso. São apresentados também um panorama da história do *Ilè* e a descrição das suas ações educativas e dos seus processos pedagógicos. O embasamento teórico da pesquisa parte das conceituações de gênero, violência de gênero, violência contra as mulheres negras, etnicidade e religião, para assegurar suas relações a partir da compreensão de uma interseccionalidade emergente, que tem na tradição e na ancestralidade aspectos afrocentrados para *julgar* a realidade de violência de gênero contra as mulheres negras. Na sequência, é feita a análise, numa perspectiva afrocentrada, de depoimentos de cinco mulheres negras e da liderança do Terreiro, a partir da qual foi possível identificar “o alimento que alimenta a ancestralidade” como processo civilizatório de (re)fundação da humanidade como elementos teopedagógicos que podem contribuir para o fortalecimento das ações para superação da violência de gênero contra as mulheres negras.

Palavras-chave: Comunidade-Terreiro. Batuque. Anglicanismo. Tradição. Afrocentricidade. Ancestralidade.

ABSTRACT

The current thesis is a fruit of the dialog between the Anglican Christian tradition and the Batuque tradition, with the goal of identifying within the educational actions and the pedagogical processes of the Terreiro Community *Ilê Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, theo-pedagogical elements of empowerment and autonomy of the black women, making it possible to have better conditions to overcome gender violence. Since its context is Latin American, it adopts the research methodology that is specific to Liberation Theology, which has as its methodological steps the triad *see-judge-act*. Each step is dealt with by one of the three chapters which make up the text, being that it is possible to see the scenario of the Afro-Brazilian and Afro-Gaúcho religions with a special focus on the only African matrix tradition in Rio Grande do Sul: the Batuque, as well as to present the characteristics of the role of the women in this religious complex. A panorama of the history of the *Ilê* and the description of its educational actions and its pedagogical processes are presented. The theoretical base of the research stems from the conceptualizations of gender, gender violence, violence against black women, ethnicity and religion, to assure their relations based on the comprehension of an emerging intersectionalism, which has, within the tradition and ancestry, Afro-centered aspects with which to *judge* the reality of gender violence against black women. In sequence, an analysis is made from an Afro-centered perspective, of the testimonies of five black women and of the leader of the Terreiro, from which it was possible to identify “the food which feeds the ancestry” as a civilizational process of (re)founding humanity with theo-pedagogical elements which can contribute to the strengthening of the actions for overcoming gender violence against black women.

Keywords: Afro-centricity. Ancestrality. Anglicanism. Batuque. Candomblé. Terreiro-Community. Ethnicity. Gender. Black Women. Race. Raciality. Tradition.

ẸḂỌ FÚN YEMỌJÁ

(20 de novembro de 2013. Jorge Artur de Souza *Onifádè*)

Yemojá, nossa Mãe! ... Minha Mãe!...
Mãe de todas as águas,
és salgada para nos lembrar do nosso suor
Que nem todos os dias serão doces
Mas teu gosto será sempre forte, marcante.
Lapidarás o rochedo com tua força,
beijarás a areia com tua espuma branca.

Ìyá Mi, minha Mãe!...
Põe os frutos do mar e da terra
Na mesa de cada habitante deste planeta.
Sem sua presença a terra seria um outro planeta...
Marte, talvez!...
Não seria azul!...
Vermelho ... quem sabe?!

Ìyà Mi, minha Mãe!...
Fóruns de discussões mundo afora
Debatem o futuro da humanidade,
Ecossistema, o aquecimento global, como evitar as grandes catástrofes.
Tudo é válido, importante, mas para mim ela é só Mãe ...

Na língua dos meus, nossos ancestrais ...
Possamos dizer:
Omi Oníyò – água salgada ...
Adùpẹ – obrigado, nós agradecemos...
Pelo *Ajeun* ... vamos comer!...
Uma lágrima de emoção baila em minhas pálpebras
E começa a descer vagarosamente até meus lábios
Com um gosto de Mãe ... *Yemojá!*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, MULHERES NEGRAS E PROCESSOS PEDAGÓGICOS: A COMUNIDADE-TERREIRO <i>ILÈ ÀSE YEMOJÁ OMI OLODÒ</i> ...	09
1.1 As Religiões Afro-brasileiras e o Batuque do Rio Grande do Sul	10
1.2 O Papel das Mulheres nas Religiões Afro-brasileiras	23
1.3 A Comunidade-Terreiro <i>Ilè Àşę Yemojá Omi Olodò</i>	33
1.3.1 Os caminhos até o <i>Ilè</i>	33
1.3.2 As origens da Comunidade-Terreiro <i>Ilè Àşę Yemojá Omi Olodò</i>	48
1.3.3 Ações Educativas e Processos Pedagógicos do <i>Ilè</i>	56
1.3.4 O Projeto <i>Ajeunbó</i> e o enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres negras	65
2 GÊNERO, VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES, ETNICIDADE E RELIGIÃO: INTERSECCIONALIDADE EMERGENTE	71
2.1 Gênero e Violência de Gênero contra a Mulher	73
2.1.1 Gênero	73
2.1.2 Violência de gênero contra a mulher	80
2.2 Violência contra as Mulheres Negras e Etnicidade	88
2.2.1 Violência contra as mulheres negras	89
2.2.2 Etnicidade	94
2.3 Religião, Tradição e Ancestralidade	103
2.3.1 Religião	104
2.3.2 Tradição e Oralidade	110
2.3.3 Ancestralidade	112
2.4 Afrocentricidade: A Etnicidade como fator de empoderamento do <i>Ilè</i>	117
2.5 Uma Interseccionalidade Emergente	121

3	POR UMA TEOPEDAGOGIA DO DIÁLOGO COMO CAMINHO PARA A SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA DE GÊNERO CONTRA AS MULHERES NEGRAS ...	131
3.1	Tradição do Batuque e Tradição Cristã Anglicana: Diálogo Emergente para a Superação de Cadeias Religiosas	136
3.1.1	A Experiência para o Batuque	136
3.1.2	A Experiência para o Anglicanismo	144
3.2	O <i>Ilê</i> e sua Teopedagogia do Acolhimento: Um Estudo de Caso	155
3.2.1	“O acolhimento que alimenta” o empoderamento das mulheres negras do <i>Ilê</i>	158
3.2.2	“O acolhimento que alimenta” as ações educativas e os processos pedagógicos	166
3.3	Por uma Teopedagogia Afrocentrada do “Acolhimento que Alimenta a Ancestralidade”	179
3.3.1	A Superação da Violência de Gênero contra as Mulheres Negras como Desafio para a Comunidade-Terreiro e a Comunidade Cristã Anglicana	180
3.3.2	“O Acolhimento que Alimenta a Ancestralidade”: uma Teopedagogia Afrocentrada	185
3.3.2.1	Processo civilizatório de humanidade	186
3.3.2.2	Uma “Teopedagogia do Diálogo”	189
	CONCLUSÃO	197
	REFERÊNCIAS	205
	Anexo 1 – Valores Civilizatórios Afro-brasileiros	237
	Anexo 2 – Camisetas do <i>Áfricanamente</i>	230
	Anexo 3 – Pôster do Projeto <i>Ajeunbó</i>	241
	Anexo 4 – Pôster do <i>R’Gongo</i> 2013	243
	Anexo 5 – Tabela de Femicídios por Unidade da Federação	244

INTRODUÇÃO

Uma vida de testemunho em contextos de violência de gênero contra as mulheres foi a motivação primeira para a participação na equipe de coordenação pedagógica de oficinas de capacitação sobre o tema para mulheres negras, em Porto Alegre, realizada pelo Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE), em 2006, ano do advento da Lei Maria da Penha.

Em 2008, em Macapá, a (in)visível situação de exploração sexual infanto-juvenil, intensificou ainda mais a busca pelo entendimento do fenômeno que é a violência de gênero contra mulheres e meninas.

Em 2009, com a oportunidade de trabalhar na Secretaria da Mulher do Governo do Estado de Pernambuco, em Recife, veio a necessidade de especialização sobre o tema, o que resultou na participação no *Curso Virtual de Pós-graduação* Desenvolvimento Local com Perspectiva de Gênero, pela Organização Internacional do Trabalho (OIT); e no *Curso Virtual de Pós-graduação Violência urbana e insegurança: um enfoque de gênero*, pelo Centro de Estudios Urbanos y Regionales, do *Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer*, atual ONU Mulheres.

Em 2010, em São Leopoldo/Rio Grande do Sul, quando do ingresso no doutorado, foi possível também a participação como facilitadora na capacitação de novecentos agentes públicos de pelo menos sete municípios da região do Vale do Rio dos Sinos, realizada pelo Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria – CECA/RS, a partir de um convênio entre a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República – SPM/PR e a Secretaria Municipal de Políticas para as Mulheres de São Leopoldo.

Em 2011, quando da criação da Secretaria de Políticas para Mulheres do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, veio o convite para compor a equipe de trabalho. Até que em 2012, do diálogo com a Secretária Márcia Santana sobre as agendas com lideranças religiosas e interesse comum de pensar alternativas de superação da violência a partir de comunidades religiosas, chega-se à Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò* com interesse de investigação de uma ação educativa de prevenção e enfrentamento à violência contra a mulher a partir da adesão de um Projeto desenvolvido pelo Terreiro à Campanha Ponto Final na Violência contra as Mulheres.

O Projeto *Ajeunbó*, que adotou a Campanha Ponto Final, tem como principal atividade a distribuição de cestas básicas a mulheres chefes de família moradoras da Vila São José, periferia de Porto Alegre, onde está localizado o Terreiro, na ocasião, foi assumido como objeto de pesquisa do doutorado.

Inicialmente, intencionava-se investigar o modelo de acolhimento específico às mulheres que vivem em situação de violência a partir das ações promovidas no Projeto. Mas a partir da aproximação, da realidade observada, da coleta de dados, do contexto profissional da pesquisadora, se fez necessário o redesenho do projeto de pesquisa.

Com o projeto de pesquisa redesenhado foi possível assumir a hipótese de que sendo as comunidades tradicionais de terreiro lugar de resistência e sobrevivência de pessoas e grupos excluídos, torna-se lugar favorável para a vivência de ações educativas e processos pedagógicos de promoção de acolhimento, cuidado e empoderamento para a autonomia de mulheres negras (maioria na Comunidade).

O objetivo da pesquisa passou a ser: identificar nas ações educativas e nos processos pedagógicos do Terreiro, elementos teopedagógicos que promovam empoderamento e autonomia das mulheres negras, possibilitando melhores condições para superação da violência de gênero.

Para cumprir com objetivo definido, foram formuladas as seguintes questões de pesquisa: 1) Em que medida as ações educativas e os processos pedagógicos do //ê contribuem para o empoderamento das mulheres negras? 2) Que elementos teopedagógicos podem ser identificados nesses processos pedagógicos do Terreiro? 3) Como tais elementos podem incidir na superação da violência de gênero contra as mulheres negras da Comunidade-Terreiro?

O arcabouço teórico desta pesquisa reúne os conteúdos teóricos sobre: a) religião, a partir da formação em teologia; b) raça e etnia, a partir da pesquisa de mestrado em teologia, bem como da especialização em Educação de Jovens e Adultos na Diversidade, com ênfase na educação quilombola, e da licenciatura em educação do campo (inconcluso), bem como da militância junto ao CECUNE; c) gênero e violência de gênero, a partir das capacitações e dos cursos de pós-graduação já mencionados, também da atuação em órgãos estaduais de políticas para as mulheres e da militância junto à Federação das Mulheres Gaúchas (FMG); d) tradição, oralidade, ancestralidade e afrocentricidade, a partir do aporte teórico

indicado pelo Ilê; e) enfim, todas as categorias e temas correlacionados foram mais exaustivamente apropriados a partir do curso de doutorado em teologia.

A presente tese, portanto, consiste em uma investigação original sobre uma experiência de diálogo entre duas tradições religiosas, a tradição da Igreja Anglicana e a tradição do Batuque do Rio Grande do Sul. Ela pretende ser uma contribuição para a área de concentração “Religião e Educação”, ao desenvolver uma pesquisa analítica que busca identificar elementos teopedagógicos afrocentrados nas ações educativas e nos processos pedagógicos da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò*, a partir de análises de falas de mulheres negras participantes desse Terreiro. O diferencial que a tese procura demonstrar é como estes elementos são decisivos para a superação da violência contra as mulheres negras. A pedagogia e a experiência religiosa ganham aqui destaque diante de uma situação concreta que causa angústia e sofrimento às mulheres negras.

Metaforicamente faz-se a proposição de que os capítulos sejam vistos como estações do roteiro de uma viagem fluvial de torrentes que nascem da enxurrada das experiências vividas a partir das ações educativas e dos processos pedagógicos de uma Comunidade-Terreiro que tem assentamento de *Yemojá*, mãe das águas e que serão caminho para a viagem aqui proposta. O desafio maior para a pesquisadora foi assumir-se como timoneira a conduzir essa viagem.

Antes de embarcar nessa viagem é importante atentar para alguns avisos preliminares, que possibilitem maior conforto durante o percurso:

1. esta pesquisa se apresenta como um exercício humano de falar, refletir e escrever sobre a relação humana com Deus, como é próprio do labor teológico;
2. o uso do termo “teopedagogia” parte da compreensão de que as ações educativas e os processos pedagógicos do Terreiro imbricam teologia e pedagogia de maneira indissociável;
3. para a investigação dessas ações educativas e processos pedagógicos a vivência da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò*, de Porto Alegre/Rio Grande do Sul, é *lòcus* experiencial da pesquisa;
4. a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò* será assim referida, mas também como *Ilê*, Terreiro, Comunidade-Terreiro ou Comunidade;

5. o uso da primeira pessoa no singular somente aparecerá quando do relato das visitas realizadas pela pesquisadora/timoneira; do contrário, fez-se opção pelo sujeito indeterminado;
6. os termos em iorubá ou *yorubá*, comumente presentes na linguagem do Batuque do Rio Grande do Sul, aparecerão com as respectivas traduções, exceto quando constituírem nome do Orixá (*Òrìṣà*) e de orukó (*Orúkọ*), nome africano dado pelo Orixá de cada filha e filho de santo; havendo variadas formas de grafia de alguns termos, respeitando-se a forma escrita originalmente nas fontes citadas nesta tese;
7. as normas técnicas adotadas seguem o Manual de Normas para Trabalhos Científicos da Faculdades EST, baseado nas normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT)¹;
8. as fontes bibliográficas selecionadas para a presente pesquisa foram obtidas em acervos físicos pessoal e públicos, bem como acervos virtuais. Neste último caso, fez-se uso de inúmeras pesquisas recentes de mestrado e doutorado, evidenciando que os temas correlacionados a esta pesquisa têm sido de interesse de muitos pesquisadores e pesquisadoras, hodiernamente;
9. por uma questão afirmativa, à medida do possível, e quando o pertencimento étnico-racial se faz presente nos textos das pesquisadoras e dos pesquisadores, referências teóricas desta tese, apresentar-se-á sua identidade étnico-racial, bem como sua naturalidade ou nacionalidade, como tentativa de enegrecimento epistemológico;
10. o uso frequente do termo *Africana*, em itálico, no feminino, com inicial maiúscula, faz referência às pessoas africanas nascidas na África, mas também às pessoas de ascendência africana que vivem na diáspora.

No andamento desse caminho das águas, após as observações preliminares, segue-se o roteiro das três estações configuradas em capítulos, oportunidades reflexivas para conhecimento e análise teórica do tema pesquisado.

Na primeira estação fluvial, Capítulo 1, será vista a realidade contextual da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, apresentando um incursão sobre as religiões afro-brasileiras e afro-gaúchas, destacando as características comuns dessas religiões. Esta incursão será focada nas religiões afro-gaúchas,

¹ LAUX, Núbia M.; STRECK, Gisela I. W. (Orgs.). *Manual de normas para trabalhos científicos*: baseado nas normas da ABNT. 2. ed. rev. e atual. São Leopoldo: EST/ISM, 2009.

especialmente na apresentação das trajetórias do Batuque no Rio Grande do Sul. Também será apresentada uma revisão bibliográfica com contribuições sobre religiões afro-brasileiras, religiões afro-gaúchas e tradições de matrizes africanas, neste último caso, priorizando as publicações sobre o Batuque do Rio Grande do Sul, contando, principalmente, com escritos acadêmicos de pesquisadoras e pesquisadores que vivem a experiência desde dentro. Em seguida será apresentada a história da Comunidade, destacando seu protagonismo feminino, que tem sua matrilinearidade preservada pelo *Ori* de um Orixá feminino, mesmo tendo atualmente como sua liderança um *Bábàlorisà*. Como parte da história do *Ilê*, serão também apresentadas as ações educativas e os processos pedagógicos, com destaque para o Projeto *Ajeunbó*, por sua adoção do tema da prevenção e do enfrentamento à violência contra as mulheres negras em sua agenda.

Na segunda estação fluvial, Capítulo 2, será apresentado o arcabouço teórico elaborado a partir das categorias sociais e teológicas que possibilitarão a análise dos dados da realidade de violência de gênero contra as mulheres, bem como de suas especificidades. Para tanto, serão apresentadas as conceituações de gênero e suas derivações: violência de gênero, violência doméstica e familiar contra as mulheres e feminicídios. Ao fazê-lo, contar-se-á com o aporte teórico de feministas históricas, especialmente com o referencial teórico da teóloga Ivone Gebara, abordando sua fenomenologia feminista do mal, que foi fundamental para denunciar o mal sofrido nos corpos das mulheres que vivem em situação de violência. Considerando as especificidades e diversidades dos muitos grupos de mulheres, focar-se-á no perfil das mulheres do Terreiro, cuja maioria são mulheres negras, evidenciando as violências históricas que as têm marcado na história brasileira, percorrendo o caminho de enegrecimento dos conceitos de raça, racismo e racialidade, a partir das contribuições da filósofa feminista afro-brasileira Sueli Carneiro e seu conceito do dispositivo racialidade/biopoder, que se configurou como importante instrumental analítico. Por último serão abordados os conceitos de etnia e etnicidade, este último valendo-se dos estudos do antropólogo norueguês Fredrik Barth. O percurso teórico seguido tem por finalidade apresentar a descoberta de uma categoria de análise muito explicativa para o tema em estudo: a interseccionalidade emergente, que servirá de pressuposto básico na análise que será apresentada na última estação.

Ainda na segunda estação fluvial serão abordados os conceitos de religião, tradição, considerando a oralidade como uma das particularidades das religiões de matriz africana, e ancestralidade “como princípio regulador das práticas do povo-de-santo”, conforme palavras do filósofo afro-brasileiro Eduardo Oliveira. Em seguida, será apresentado o conceito de afrocentricidade, elaborado pelo filósofo e historiador Molefi Kete Asante, para ressaltar/enegrecer a compreensão de que numa abordagem afrocentrada, todas as experiências humanas têm valor. A partir dessa categoria será analisada a etnicidade das mulheres negras a partir das ações do *Ilê*, para identificar se ela se constitui como fator de empoderamento destas mulheres. Apresentadas as abordagens conceituais, buscar-se-á demonstrar a relevância de uma interseccionalidade emergente, que considere a relação de gênero, violência de gênero, religião e etnicidade para análise do tema da violência de gênero contra as mulheres negras. Com os caminhos teóricos aqui percorridos intenciona-se corporificar a segunda etapa da tríade da TdL: *julgar*.

No Capítulo 3, terceira e última estação fluvial, propõe-se navegar águas que conduzirão à aproximação entre as tradições batuqueira e cristã anglicana, como proposta de diálogo teopedagógico, considerando as contribuições da experiência de cada tradição no lidar com a pauta do enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres. Partindo dos referenciais elaborados na etapa do *julgar*, cumprida na estação anterior, serão apresentadas análises das falas de cinco mulheres negras do Terreiro, desde uma perspectiva afrocentrada, bem como a partir de significativos depoimentos da liderança da Comunidade, dados em entrevistas concedidas por Bábà Diba de Yemonjá, em publicações acadêmicas, bem como em blogs e sites na internet. Também serão realizadas análises a partir do recorte das ações educativas e dos processos educativos do *Ilê*, como exercício acadêmico de comprovação da potencialidade do empoderamento das mulheres, buscando identificar elementos teopedagógicos comuns aos relatos. A ideia básica é identificar se os elementos teopedagógicos têm características afrocentradas. As análises propostas cumprirão a etapa *agir* da tríade da TdL. Nessa última estação se buscará avançar, propondo uma Teopedagogia do Diálogo entre a tradição anglicana e a tradição batuqueira, para fortalecer as ações pela superação da violência de gênero contra as mulheres negras.

Como prospectiva, espera-se que a viagem realizada com esforço e dedicação seja oportunidade para aproximar as duas tradições, bem como para

admitir que o cenário de morte de mulheres negras, as mais atingidas pelos feminicídios, em decorrência da violência doméstica e familiar, somente poderá ser transformado mediante ações conjuntas que reconheçam a complexidade do fato e fortaleçam a compreensão comum às tradições de que a vida é sagrada e a violência de gênero contra estas mulheres é explícita violação deste sagrado.

1 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, MULHERES NEGRAS E PROCESSOS PEDAGÓGICOS: A COMUNIDADE-TERREIRO *ILÈ ÀSÈ YEMOJÁ OMI OLODÒ*²

O presente capítulo apresenta o cenário no qual se inscreve do objeto da presente pesquisa. Busca ressaltar o papel das mulheres nas religiões afro-brasileiras, com enfoque na identidade da comunidade, suas ações educativas e seus processos pedagógicos como marcas identitárias do seu “que fazer”³ teopedagógico, acentuando o Projeto *Ajeunbó*, que tem como principal característica “o acolhimento que alimenta”.

Ancestralidade e memória são valores civilizatórios afro-brasileiros⁴ que orientam as práticas da Comunidade-Terreiro *Ilè Àsè Yemojá Omi Olodò* desde a sua criação. Com base no relato de Baba⁵ Diba de Iyemonjá, atual líder dessa Comunidade, publicado em seu blog⁶, em descrições divulgadas em publicações científicas⁷ e observações possibilitadas pela participação em atividades da

² “A forma correta segundo o iorubá moderno é *Ilè Àsè Yemojá Omi Olodò* e pronuncia-se *Ilê Axé Iemanjá Omi Ôlôdô*”. SILVEIRA, Hendrix. *Grafia correta do nome do Terreiro*. [mensagem pessoal], Mensagem recebida por <Lilian Guarani Kaiowá Lira> em 05 mar. 2013.

³ Expressão muito cara à pedagogia e à teologia nascidas no contexto latino-americano, aludida por Paulo Freire em seu célebre livro *Pedagogia do Oprimido*, ao referir-se à advertência do filósofo húngaro Georg Lukács ao partido revolucionário, referindo a questão da “inserção crítica”. Quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sobre a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se “inserir” nela criticamente. Freire complementa: “Num pensar dialético, ação e mundo, mundo e ação, estão intimamente solidários. Mas, a ação só é humana quando, mais que um puro fazer, é um que fazer, isto é, quando também não se dicotomiza da reflexão. [...] A pedagogia do oprimido que, no fundo, é a pedagogia dos homens empenhando-se na luta por sua libertação, tem suas raízes aí. E tem que ter, nos próprios oprimidos que se saibam ou comecem criticamente a saber-se oprimidos, um dos seus sujeitos”. Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 22.

⁴ A COR DA CULTURA. *Valores civilizatórios afro-brasileiros*. Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/oprojeto>>. Acesso em: 21 nov. 2013. Cf. Anexo 1.

⁵ Bábà ou Baba, originalmente, é a forma resumida do termo “Babalau”, como era denominado o sacerdote de terreiro gaúcho, conforme informa o historiador e também Babalorixá Hendrix Silveira; que acrescenta ainda que “devido à expansão da notoriedade do Candomblé por todo o Brasil”, o termo foi aos poucos sendo substituído pelo termo atual Babalorixá, como é denominado o sacerdote no Candomblé. O mesmo ocorre com a forma usada para denominar a sacerdotisa do Batuque no Rio Grande do Sul, que originariamente era denominada “Babalaoa”, e atualmente denomina-se lalorixá, que pode ser simplesmente denominada “lá”. SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Reminiscências e rupturas entre o Batuque do Rio Grande do Sul e a Religião Tradicional Yorubá*. No prelo, Anais do IV Congresso da ANPTECRE. Recife: UNICAP, 2013a, p. 13.

⁶ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 23 out. 2013. O blog de Bábà Diba se configurou como importante fonte de construção e divulgação de conhecimento, sendo a principal fonte de coleta de dados sobre a história da Comunidade-Terreiro.

⁷ CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. 2. ed. São Luís: Cultura & Arte, 2006; BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque Jêje-ljexá em Porto Alegre: A Música no Culto dos Orixás*. Porto Alegre: Fumproarte, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998; SILVA, Caroline Fernanda Santos da. *Obirin Dudu: um olhar sobre*

Comunidade, torna-se possível descortinar a história do Terreiro considerada no contexto mais amplo das religiões afro-brasileiras, com olhar voltado para a experiência de mulheres negras e os processos pedagógicos vivenciados por essa comunidade.

1.1 AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL

As religiões afro-brasileiras se constituem como um amplo e valioso legado ancestral, depositário de saberes e conhecimentos vindos da África, que, aqui no Brasil, foram adaptados e ressignificados diante de um contexto de violência e negação cultural das civilizações que geraram este legado. Sua presença, portanto, é fruto do tráfico de pessoas africanas trazidas para serem escravizadas no Brasil desde o século XVI até o século XIX. Como registra o teólogo e filósofo dominicano brasileiro Paulo Botas: “Estes homens e mulheres instauram seus terreiros e cultos, mantendo viva a sua tradição africana e construindo uma cultura de enfrentamento”⁸.

A essência das religiões afro-brasileiras é o *Àṣẹ*⁹ (força e poder místicos)¹⁰. Como afirma o jornalista, sociólogo e tradutor afro-brasileiro Muniz Sodré:

Para os iorubás, a força – denominada *axé* – é também um princípio-chave de cosmovisão. O *axé* assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *axé*, a existência estaria paralisada e desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital.¹¹

Na teologia¹² das religiões de matriz africana o termo-chave é a experiência¹³. O legado religioso-cultural vivo encontrado na África é seu principal fundamento.¹⁴

a identidade e a cidadania das mulheres negras. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009; ALVES, Miriam Cristiane. *Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana*. 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2012; EMIL, Luana Rosado. *Habitar entre dois: etnografia com a egbé do Ilê Asê Omi Olodô*, em Porto Alegre, RS. 2013. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

⁸ BOTAS, Paulo. *Carne do Sagrado, Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos Orixás*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço/Vozes, 1996, p. 21.

⁹ BOTAS, 1996, p. 21.

¹⁰ CORRÊA, 2006, p. 281.

¹¹ SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade, a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 87. Sobre Cosmovisão, cf. LOPES, Nei. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: SENAC, 2005.

¹² θεολογία [*theologiã*] é uma palavra de origem grega, um substantivo que deriva do verbo θεολογέω [*theologeō*] (que significa *discursar sobre os deuses - e sobre o mundo - etc.*). Assim, θεολόγος [*theologos*] é *aquela pessoa que discursa sobre os deuses (e sobre o mundo), adivinhadora e profeta etc.*). Desse modo, a palavra θεολογία indica, como sentido primeiro, *ciência das coisas*

A negação cultural imposta às tradições ancestrais oriundas do continente africano forjou nos povos negros escravizados criatividade e imponente capacidade de resistência para reinventar suas crenças e, assim, adaptá-las à realidade local, gerando uma diversidade de expressões ou “modalidades religiosas” regionais. Como descreve o sociólogo brasileiro Reginaldo Prandi:

O candomblé – religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas que se constituiu na Bahia no século XIX – e demais modalidades religiosas conhecidas pelas denominações regionais de xangô, em Pernambuco, tambor-de-mina, no Maranhão, e batuque, no Rio Grande do Sul, formavam, até meados do século XX, uma espécie de instituição de resistência cultural, primeiramente dos africanos, e depois dos afrodescendentes, resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã que marginalizou os negros e os mestiços mesmo após a abolição da escravidão. Eram religiões de preservação do patrimônio étnico dos descendentes dos antigos escravos. [...] No início do século XX, enquanto os

divinas, encantação ou invocação a um deus etc. O substantivo θεολόγος [*theologos*], por meio da palavra latina *theolōgus*, chegou à língua portuguesa como “teólogo”. A palavra θεολογία, por meio da palavra latina *theologia*, foi trazida à língua portuguesa como “teologia”. O uso do termo “teologia”, embora tenha origem grega, não é exclusividade do Cristianismo, sendo adotado por outras tradições religiosas, incluindo as tradições de matriz africana. Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English lexikon*. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. p. 790; Sobre formação das palavras gregas por derivação, cf. PERFEITO, Abílio Alves. *Gramática de Grego*. 7 ed. Porto: Porto, 1997, p. 118 - 120; FREIRE, Antônio, S.J. *Gramática Grega*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 263-265; FORD, David F. *Theology*. In: HINNELLS, John R. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London; New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2005, 63; TRACY, David. *Theology: Comparative Theology*. In JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 13, p. 9126; DICIONÁRIO de Latim-Português, Português-Latim. Porto: Porto, 2010, 504; MICHAELIS: *Dicionário Escolar Língua Portuguesa*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2009, p. 845; RODRIGUES, Diego; NUNO, Fernando (Coord.). LAROUSSE. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. atual. São Paulo: Larousse, 2008, p. 769; sobre trasladação de palavras gregas para o português, cf. PERFEITO, 1997, p. 165-166. Ademais, pode-se considerar também o que sugere o historiador Hendrix Silveira, quando aborda a especificidade da teologia elaborada e vivida a partir das comunidades tradicionais de terreiro, ao denominá-la como “Afroteologia”. Segundo ele: “A afroteologia então é a teologia própria das religiões de matriz africana. Parte de princípios próprios da visão de mundo ancestral africana, que lhe confere uma relação singular entre o significante e o significado; lhe emprega sentidos próprios seguindo a lógica cultural das observações desse povo sobre o mundo visível e o invisível.” SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. Afroteologia: Elementos Epistemológicos para se pensar numa Teologia das Religiões de Matriz Africana. Disponível em: <<http://soter.org.br/documentos/documento-ue5ZvILgeS4ML6W4.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2013. O termo “afroteologia” demarca uma especificidade, distinguindo a teologia de matriz africana das teologias cristãs: teologia afro e teologia negra. Sobre teologia negra, cf. ASSMANN, Hugo; BODIPO-MALUMBA, Eduardo I.; CONE, James H.; FREIRE, Paulo. *Teologia negra: teologia de la liberacion*. Salamanca: Sígueme, 1974; PADILHA, René C. (Editor). *Hacia una teologia evangélica latino-americana*. Testemonios personales de la búsqueda de una teologia que sea fiel a la palabra de Dios y pertinente a la situación latinoamericana. San José: FTL, 1984; CONE, James H.; WILMORE, Gauraud S. *Teologia negra*. São Paulo: Paulinas, 1986; ATABAQUE – ASETT. *Teologia afro-americana: II consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*. Antônio Aparecido da Silva. (Org.). São Paulo: Paulus, 1997; LÓPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore (Orgs.). *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003.

¹³ BOTAS, 1996, p. 21.

¹⁴ BOTAS, 1996, p. 22.

cultos africanos tradicionais eram preservados em seus nascedouros brasileiros, uma nova religião se formava no Rio de Janeiro, a umbanda, síntese dos antigos candomblés banto e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX.¹⁵

Essas modalidades religiosas têm sido temas de inúmeras e importantes pesquisas na grande área das Ciências Humanas, especialmente em Antropologia, Ciências Sociais, História, Psicologia, Educação, Teologia, e, mais recentemente, das Ciências da Religião, sendo o Candomblé da Bahia uma das expressões religiosas afro-brasileiras que mais tem evidência nas pesquisas acadêmicas. Como exemplos, pode-se mencionar pesquisas realizadas pelo advogado e cientista social baiano Edison Carneiro (1912-1972), pela etnóloga norte-americana Ruth Landes (1908-1991) e pelo sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), desde a década de 1930.

Recordar pesquisadoras e pesquisadores que se debruçaram sobre as religiões afro-brasileiras é uma forma de afirmar uma “ancestralidade teórica”¹⁶, Assim, destacam-se, também as pesquisas do sociólogo paulista Renato Ortiz, especialmente a publicação dedicada a Roger Bastide: o livro “A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira”¹⁷, no qual, além de abordar a cristianização das religiões africanas, o autor apresenta a bibliografia produzida sobre a Umbanda, bem como sobre os cultos afro-brasileiros, ambas referentes ao período de 1979 a 1900.

Outra obra de destaque, por corroborar a contestação ao mito da “democracia racial”¹⁸, embora seu enfoque não seja as religiões afro-gaúchas, é o livro do

¹⁵ PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Apud BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945; *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978 (Nova edição: São Paulo: Cia. da Letras, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a15v1852.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2013, p. 1).

¹⁶ BOTELHO, Denise Maria. *Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba*. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 48.

¹⁷ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

¹⁸ O termo “democracia racial” não foi cunhado pela primeira vez por Gilberto Freyre, embora este tenha usado algo semelhante “democracia étnica”, em 1943, durante suas conferências na Bahia. No entanto, Freyre é um dos idealizadores, posto que a partir dos seus escritos (cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003; FREYRE, Gilberto; *Sobrados e Mucambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 14. ed. São Paulo: Global, 2003), difundiu a falsa compreensão de que no Brasil a escravidão foi menos violenta. O que foi contestado pelo escrito de Fernando Henrique Cardoso quando demonstra a existência de racismo no Brasil meridional.

sociólogo brasileiro Fernando Henrique Cardoso, intitulado “Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional”¹⁹, escrito numa época de inquietação política e intelectual no Brasil, em que crescia o interesse pelas classes marginalizadas e oprimidas, bem como por influência da corrente ideológica vinda dos Estados Unidos da América, encabeçada pelo antropólogo norte-americano Charles Wagley (1913-1991). A pesquisa de Cardoso elucidou dados que se opunham à “democracia racial” defendida por Gilberto Freyre e outros renomados “homens de ciência”²⁰. Cardoso, apoiado na sociologia de Max Weber, comprovou que a relação de poder é determinante na construção da sociedade sob a égide do “patrimonialismo patriarcal”²¹. Conforme as palavras de Cardoso:

Numa sociedade que desenvolvia entre seus membros a violência e o arbítrio como elementos essenciais para a manutenção das posições de domínio, tal consequência [sic] só poderia significar, ao contrário do que estipula a ideologia da “democracia rural”, um tratamento para o escravo que, além de ser assimétrico, era brutal.²²

Uma significativa revisão bibliográfica sobre “candomblé, religiões afro-brasileiras e africanas, religião e negros, orixás, cultura afro-brasileira e grupos religiosos”²³, desde a década de 1950 ao início do século XXI (2002), foi abordada na pesquisa de doutorado da educadora afro-brasileira Denise Botelho²⁴, intitulada “Processos Pedagógicos em um Terreiro de Candomblé”, de 2005.

Dentro desse espectro maior das expressões religiosas afro-brasileiras, no qual o Candomblé é a mais expressiva, constata-se a existência de religiões afro-gaúchas, “as quais constituem um complexo formado por diferentes manifestações religiosas, com destaque para o Batuque, a Linha Cruzada e a Umbanda”²⁵, sendo

¹⁹ CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

²⁰ Expressão cunhada nos idos do século XIX que fazia referência aos intelectuais da ciência, cuja produção científica era legitimada pelas instituições às quais estavam vinculados. Sobre essa questão, cf. SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças – Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

²¹ Acerca de sua compreensão sobre o patrimonialismo patriarcal, seu texto enfatiza que o referido modelo tem como principais referenciais a violência.

²² CARDOSO, 1962, p. 168.

²³ BOTELHO, 2005, p. 13.

²⁴ BOTELHO, 2005.

²⁵ ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: CANEIRO, Luiz Carlos Cunha; SANTOS, José Antônio dos; SILVA, Gilberto Ferreira da. *RS negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento*. 2. ed. revisada e ampliada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 123.

possíveis, no próprio meio, outras denominações, tais como: “religião, povo de religião, nação”²⁶.

Sobre as religiões afro-gaúchas, no entanto, o contingente de publicações é mais reduzido, embora, mais recentemente, pesquisas acadêmicas tenham se ocupado do tema. Como o Batuque é o principal contexto do objeto desta pesquisa, interessa mencionar o antropólogo gaúcho Norton Corrêa, que na introdução de sua dissertação de mestrado, de 1989, publicada no livro “O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense”²⁷, faz um resgate dos primeiros trabalhos publicados sobre esta modalidade religiosa afro-gaúcha que é uma tradição de matriz africana.

Segundo afirma Corrêa, nos anos 1936 e 1938, o estudioso gaúcho Dante de Laytano (1908-2000), publicou uma historiografia sobre as populações negras do Rio Grande do Sul e um censo das casas de religião afro-rio-grandenses, respectivamente, cuja coletânea de textos se encontra no livro “Festa de Nossa Senhora dos Navegantes – estudos de uma tradição das populações afro-brasileiras de Porto Alegre”²⁸, de 1955. Em 1942, o historiador e geógrafo gaúcho Carlos Galvão Krebs iniciou suas pesquisas sobre o Batuque²⁹. No ano seguinte, em 1943, o antropólogo norte-americano Melville Jean Herskovits (1895-1963), publicou o artigo “O Extremo-Sul dos Africanismos do Novo Mundo”³⁰.

Nos anos 1959 e 1971, respectivamente, segundo Corrêa, Roger Bastide publicou “O Batuque de Porto Alegre”³¹ e “Religiões Africanas no Brasil”³². Sobre estas obras, Corrêa oferece em seu texto o resultado da comparação entre as pesquisas dos dois estudiosos, afirmando a relevância das mesmas, mas elucidando que são evidentes as excessivas comparações com o Candomblé da Bahia, tendo nele o modelo a partir do qual atribuíram terminologias ao Batuque, sem que tenham constatado objetivamente, o que desvelou o uso inadvertido dos termos generalizados a partir da modalidade religiosa baiana.³³

²⁶ ORO, 2010, p. 123.

²⁷ CORRÊA, 2006.

²⁸ CORRÊA, 2006, p. 21.

²⁹ CORRÊA, 2006, p. 21.

³⁰ CORRÊA, 2006, p. 21.

³¹ CORRÊA, 2006, p. 21.

³² CORRÊA, 2006, p. 21.

³³ CORRÊA, 2006, p. 23.

Em 1979, o psicanalista brasileiro Ernesto La Porta, que acompanhou Krebs como seu tradutor, publicou “Estudo Psicanalítico dos Rituais Afro-brasileiros”³⁴, e apresentou uma pesquisa sobre o cerimonial e os ritos totêmicos do Batuque, desde uma perspectiva freudiana³⁵.

Um importante expoente do Movimento Negro³⁶ gaúcho, Oliveira Silveira (1941-2009), escreveu poesias sobre o Batuque e sobre as religiões afro-gaúchas, que se caracterizam, segundo Corrêa, como etnopoemas. Pois mesmo sem ser adepto da religião, sendo negro, conseguiu expressar em poesia sua interpretação da religião que muito se constata no cotidiano.³⁷

Corrêa ressalta, ainda, as pesquisas do antropólogo gaúcho Ari Pedro Oro, que tem várias publicações sobre os cultos afro-brasileiros gaúchos e sobre os povos negros no Rio Grande do Sul, no ano de 1985, e, mais recentemente, nos anos 1994 e 1996.

A pesquisa de Corrêa, de 1989, publicada em 1996, 1ª edição, e em 2006, 2ª edição, apresentou importantes dados sobre as religiões afro-gaúchas, dando destaque à especificidade do Batuque do Rio Grande Sul, antes fazendo um resgate da história do povo negro no Estado. Seu trabalho, fruto de mais de duas décadas de pesquisa etnográfica, teve continuidade na tese de doutorado, intitulada “Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras”³⁸, de 1998.

Em 1995, a jornalista Maria Henriqueta Creidy Satt, publicou sua dissertação de mestrado na qual apresenta a análise da personalidade estética do Batuque, convergindo simbolismos com a ética, o ethos e a visão de mundo dessa tradição.³⁹

³⁴ CORRÊA, 2006, p. 24.

³⁵ Relativo a Sigmund Freud (1856 a 1939), médico neurologista e criador da Psicanálise.

³⁶ Movimento Negro entendido a partir de três vertentes abordadas pelo economista e antropólogo belga Jacques D’Adesky, radicado no Brasil: 1. Política: entidades e organizações negras que há décadas lutam contra o racismo, tais como: o Movimento Negro Unificado (MNU), ONGs negras como Geledés, Criola, Palmares de Direitos Humanos (IPDH), Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras, dentre outras; 2. Cultural: as entidades e as organizações que militam a partir de diversas expressões culturais, como o bloco carnavalesco Afoxé Filhos de Gandhi, o Olodum, as Escolas de Samba do Rio de Janeiro, de São Paulo, Porto Alegre, o Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE) e tantas outras; 3. Religiosa: as comunidades-terreiro de Batuque, de Umbanda, de Candomblé, comissões e pastorais da negritude de igrejas cristãs. Cf. D’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo; racismos e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

³⁷ CORRÊA, 2006, p. 25.

³⁸ CORRÊA, Norton Figueiredo. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. 1988. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1998.

³⁹ SATT, Maria Henriqueta Creidy. *Circularidades e superfícies: uma leitura videográfica das imagens batuqueiras*. 1995. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Mídias, Instituto de Artes, Universidade de Campinas, Campinas, 1995.

Também em 1998, o etnomusicólogo gaúcho Reginaldo Braga publicou o livro “Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto dos Orixás”⁴⁰, resultado de sua pesquisa de mestrado, de 1997, com prefácio de Corrêa. Em sua pesquisa, Braga priorizou apresentar os rituais, as cerimônias, as simbologias, sendo o primeiro a abordar a questão da música do Batuque, seu principal enfoque.

Mais recentemente, de 2009 a 2013, outras pesquisas têm sido elaboradas, merecendo destaque especial por terem sido realizadas por mulheres negras pesquisadoras, desde uma perspectiva de dentro da Comunidade-Terreiro Ilê Àṣẹ Yemojá Omi Olodò.

Em 2009, a assistente social afro-gaúcha Caroline Fernanda Santos da Silva, em sua pesquisa de mestrado, escreveu “*Obirin Dudu: um olhar sobre a identidade e a cidadania das mulheres negras*”⁴¹, na qual abordou o papel desempenhado pelas religiões de matriz africana na construção da identidade racial de mulheres negras, assim como os aspectos importantes na construção do Batuque no Rio Grande do Sul, com destaque para a centralidade das mulheres nessa religião.

Em 2012, a afro-gaúcha e doutora em psicologia Míriam Cristiane Alves defendeu sua tese intitulada “Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana”⁴², na qual apresentou os processos de produção de saúde da Comunidade-Terreiro, demonstrando que a força vital, o Àṣẹ, opera como complementaridade e interdependência dos seres.

Ainda em 2012, a antropóloga Marina Barbosa e Silva publica sua dissertação de mestrado, intitulada “*Orixás, guardiões da ecologia: um estudo sobre conflito e legitimação das práticas afro-brasileiras em Porto Alegre*”⁴³, um estudo sobre a forma de o povo batuqueiro gaúcho legitimar sua religião para defendê-la da intolerância religiosa vigente.

Em 2013, a antropóloga gaúcha Luana Rosado Emil concluiu sua dissertação de mestrado com o tema “Habitar entre dois: etnografia com a *egbé* do *Ilê Asè Omi Olodô*, em Porto Alegre, RS”⁴⁴, na qual descreveu a eco(cosmo)logia de matriz

⁴⁰ BRAGA, 1998.

⁴¹ SILVA, 2009.

⁴² ALVES, 2012.

⁴³ SILVA, Marina Barbosa e. “*Orixás, guardiões da ecologia*”: um estudo sobre conflito e legitimação das práticas afro-brasileiras em Porto Alegre. 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-15042013-115440/pt-br.php>>. Acesso em: 07 jan. 2014.

⁴⁴ EMIL, 2013.

africana, considerando que ela se faz entre dois mundos, o ocidental e o de matriz africana.

Também relevantes são os escritos do historiador e afroteólogo⁴⁵ gaúcho e *Bábàlorixá* Hendrix Silveira, por se tratarem de escritos acadêmicos desde uma visão êmica, ou seja, desde dentro do Batuque. Para citar alguns: “Reminiscências e Rupturas entre o Batuque do Rio Grande do Sul e a Religião Tradicional Yorubá”⁴⁶, no qual o autor apresenta uma comparação entre as duas religiões tradicionais. “Afroteologia: Elementos Epistemológicos para se pensar numa Teologia das Religiões de Matriz Africana”⁴⁷, no qual Silveira apresenta seis elementos para a compreensão do fazer teológico desde dentro: *Ifá*, *Oriki*, *Adúrà*, *Orin*, *Òwe* e *Orò*, respectivamente: “[...] texto sagrado, louvações, preces, rezas, provérbios e ritos”⁴⁸; e o artigo “Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa”⁴⁹, que apresenta a Exunêutica como ciência interpretativa desde dentro, destacando uma proposta comparativa entre o Hermes grego e o Exú yorubá, enfocando o princípio da afrocentricidade⁵⁰ como fundamento da afroteologia.

O Batuque é reconhecido como a única tradição de matriz africana no Rio Grande do Sul do “complexo religioso”⁵¹ afro-gaúcho com linguagem litúrgica yorubana, símbolos da tradição africana, veneração aos orixás e identificação às nações africanas.

O Batuque no RS teve início nos inícios do século XIX, entre 1833 e 1859, como afirmam os pesquisadores Correa e Mello.⁵² Existem duas hipóteses em relação à fundação do Batuque no RS: 1) ele foi trazido por uma escrava vinda de

⁴⁵ Afroteólogo para distingui-lo como teólogo de religiosidade de matriz africana, para diferenciar dos termos teólogo negro ou teólogo afro na perspectiva cristã, como sugerido por esse autor Cf. SILVEIRA, 2013, p.12; nota 10 da presente tese.

⁴⁶ SILVEIRA, 2013a.

⁴⁷ SILVEIRA, 2013b, p. 1.134-1.145.

⁴⁸ SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa. *No prelo*. In: *Revista Científica da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 2013c, p. 5.

⁴⁹ SILVEIRA, 2013c.

⁵⁰ “Afrocentricidade é uma categoria de análise.” SILVEIRA, 2013b, p. 5. Essa categoria de análise será retomada mais adiante no texto, com especificidade em sua origem, seu idealizador, bem como os principais estudiosos e estudiosas do tema.

⁵¹ As “três formas rituais afro-gaúchas: o Batuque, a Umbanda e a Linha Cruzada.”, assim denominada por ORO, 2010, p. 125.

⁵² CORRÊA, Norton. Panorama as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. *As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1993, p. 9-46; MELLO, Marco Antonio Lirio de. *Reviravoltas, batuques, carnavais: cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: UFPel, 1995.

Pernambuco; 2) esta não o associa a uma personagem, mas sim às etnias africanas que o constituíram como espaço de resistência simbólica à escravidão⁵³.

A divisão do Batuque se dá em nações ou lados, sendo os mais importantes, do ponto de vista histórico: Oyó (ou, Oió, dos povos iorubás)⁵⁴ o mais antigo, atualmente com pouca representação no RS; Jêje (do atual Benin)⁵⁵, muito divulgado no RS pelo africano Custódio, um príncipe que residiu em Porto Alegre de 1889 a 1935, quando faleceu⁵⁶; Ijexá, Cabinda e Nagô, que são outras nações de destaque no Estado. Independente das nações, o Batuque do RS cultua doze orixás: “Bará, Ogum, Iansã (ou Oiá), Xangô, Oba, Odé/Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá”⁵⁷, correspondendo a cada qual, símbolos e práticas específicas, bem como o sincretismo⁵⁸ com santos e santas da tradição cristã.⁵⁹

Observa-se por parte da sociedade em geral frequentes manifestações que explicitam posições de repúdio à prática dos sacrifícios de animais (*ebó*, oferendas, alimento da ancestralidade), comuns no Batuque e em outras tradições de matriz africana, por motivações racistas desprovidas de qualquer respeito ao caráter ritualístico desses sacrifícios. Ignora-se a circunstância de que todos os animais oferecidos aos orixás são “comida de santo” e são servidos em comensalidade às pessoas partícipes das cerimônias. Portanto, todos os sacrifícios são de comunhão, havendo casos, inclusive, em que estas são as únicas oportunidades que as pessoas mais pobres têm de se alimentarem de carne. Isto demonstra quão inapropriado é tentar interpretar a prática de sacrifícios dissociada da cultura e do contexto social do qual essa prática emana. O teólogo afro-pernambucano e monge beneditino Marcelo Barros⁶⁰ relata uma breve história que o fez refletir sobre essa

⁵³ ORO, 2010, p. 126.

⁵⁴ BRAGA, 1998, p. 40.

⁵⁵ BRAGA, 1998, p. 40.

⁵⁶ SILVA, Maria Helena Nunes da. 1999. *O Príncipe Custódio e as religiões afro-gaúchas*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 1999.

⁵⁷ ORO, 2010, p. 126.

⁵⁸ Acerca do sincretismo religioso afro-brasileiro, cf. FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: Estudo das Casas da Mina*. São Paulo: USP; São Luís: FAPEMA, 1995.

⁵⁹ Oro apresenta uma tabela dos “Orixás do Batuque do Rio Grande do Sul”, com atribuições, símbolo e animais sacrificiais específicos, bem como seus correspondentes com santas e santos da tradição cristã. ORO, 2010, p. 127-128.

⁶⁰ Marcelo Barros de Souza nasceu em Camaragibe, no Estado de Pernambuco, numa família de operários. Como teólogo da libertação tem inúmeros escritos e é especialmente conhecido por sua postura ecumênica. Dentre seus livros, cf. BARROS, Marcelo. *A secreta magia do caminho*. São Paulo: Edições Nova Era, 1997; BARROS, Marcelo. *A noite do maracá*. Belo Horizonte: Rede, 1998; BARROS, Marcelo. *A dança do novo tempo: o novo milênio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecumênica*. São Paulo: Paulus, 1998; BARROS, Marcelo. *O espírito vem pelas*

prática que é historicamente condenada pela cultura ocidental, que atrela aos despachos a característica de prática do mal, possibilitando inferir que em algumas situações, o despacho foi utilizado como um instrumento de resistência e proteção para o povo negro e pobre:

Uma vez, conheci um senhor que, no passado, aceitava fazer despacho. Tudo é secreto, mas desconfio que em alguns casos, se tratava de despacho contra alguém a quem ele recebeu o encargo de prejudicar ou atrapalhar algum plano. E eu lhe perguntei francamente se aquilo era de Deus. Ele me respondeu: Se o senhor fosse um de nós, por exemplo, o meu avô negro no tempo da escravidão, o senhor ia compreender. Imagine que o patrão ou senhor lhe diz: Mande sua filha de doze anos hoje para a minha casa que eu quero experimentar carne nova. E você não tem como defender sua filha. Não pode recorrer à justiça. Não tem como reagir. Mas, pode sim fazer o tal senhor pensar que o despacho que você colocou na porta da casa dele vai funcionar e ele ficar com medo e desista de fazer o mal à sua filha.⁶¹

A essência dos sacrifícios, segundo a psicóloga francesa, radicada no Brasil desde 1961, Monique Augras “é fixar e desenvolver o Axé”⁶², que ela interpreta como “força mágica e sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza”⁶³. Ainda, para o filósofo, historiador e filólogo francês René Girard: “O sacrifício é a instituição primordial da cultura humana. Ele está enraizado no mimetismo, mais intenso nos seres humanos do que nos animais mais miméticos, portanto, mais conflituoso”⁶⁴. Marcelo Barros, ao interpretar Girard afirma que “[...] os sacrifícios são inerentes e essenciais a toda religião. Não há religião sem alguma noção de sacrifício. E não somente as religiões, toda cultura humana se baseia em uma noção de sacrifício.”⁶⁵

águas. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2003; BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E. (Orgs.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.

⁶¹ BARROS, Marcelo. Entre o ser e o não ser: teologia anti-sacrificial e sacrifícios nas religiões populares. *Paralellus Revista Eletrônica em Ciências da Religião*. Recife: UNICAP, Ano 3, n. 6, jul./dez. 2012, p. 205-216. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDMQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.unicap.br%2Ffojs-2.3.4%2Findex.php%2Fparalellus%2Farticle%2Fdownload%2F216%2F210&ei=8XTFUr2OB4-LkAfftoBA&usg=AFQjCNECvKY5-e8_M32a-LGNUzF9oDR84g&bvm=bv.58187178,d.eW0>. Acesso em: 02 jan. 2014.

⁶² AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 65.

⁶³ AUGRAS, 1983, p. 64.

⁶⁴ GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978, p. 93-94.

⁶⁵ BARROS, 2012, p. 7.

Marcelo Barros aborda e explicita duas possibilidades de crítica em relação aos sacrifícios de animais: uma, a partir da reação de alguns segmentos da sociedade civil e parte dos direitos dos animais; e outra, de cunho mais teológico:

1º - A crítica eco-social só tem sentido se feita por um tipo de segmento social que não só superou as discriminações de raça e classe social, mas também a discriminação de espécies ou o especifismo. Aí todos seríamos vegetarianos e poderemos, então, lutar contra o abate de animais, primeiramente nos açougues e indústrias capitalistas que são cruéis e reduzem o animal à condição de mercadoria, além de matar animais em quantidades astronômicas e diariamente. As religiões populares fazem isso nas festas e dias especiais. Embora o sacrifício seja sempre violento porque acarreta morte, é sem dúvida, de forma menos cruel que o matadouro coletivo e industrial.

2º - A crítica teológica e espiritual é complexa e polivalente. De um lado, leva em conta a antropologia social e valoriza as religiões todas e suas manifestações, sem etnocentrismos nem velhos preconceitos que dividem as religiões em mais ou menos evoluídas. A teologia do Candomblé nos garante que Candomblé ketu, lorubá e outros, sem sacrifícios de animais não seria Candomblé e sua sobrevivência estaria ameaçada. O mesmo se pode dizer de várias outras manifestações de culto de matriz afro. Ora, como diz o evangelho, “pelos frutos conhecereis a árvore”. Os frutos da religião dos Orixás com seus sacrifícios são bons e importantíssimos para as comunidades afrodescendentes: a resistência cultural, o fortalecimento da identidade dos grupos, a unidade e a solidariedade que une as pessoas. Uma intervenção exterior que proíba a expressão religiosa ou uma manifestação importante dessa religião seria desrespeitosa, antiecumênica e antiética.

Barros denuncia o abate cruel e mercadológico de animais, cotidianamente feito e nem sempre questiona, que alimenta a sociedade carnívora que tem dinheiro e que, sendo racista, só percebe como violência o abate de animais nos cultos afro-brasileiros, sendo este último praticado, lembrando o que já foi mencionado, em dias especiais, tendo a prática da comensalidade compartilhada com as pessoas partícipes das tradições de matriz africana. O autor também elucida a relevância da prática sacrificial para essas tradições, ressaltando-a como símbolo de sua resistência étnico-racial e do comunitarismo próprio destas tradições, denunciando as discriminações contra esses rituais como uma prática antiecumênica.

Em recente pesquisa sob a coordenação do economista Marcelo Côrtes Neri, da Fundação Getúlio Vargas, intitulada “Novo Mapa das Religiões”, no *ranking* de sessenta (60) denominações religiosas no Brasil, a Umbanda aparece no 21º lugar, com 0,27% da população brasileira autodeclarante; o Candomblé em 26º lugar, com 0,13% da população⁶⁶, o que corresponde a 588.797⁶⁷ pessoas em todo o Brasil, o

⁶⁶ NERI, Marcelo Côrtes (coordenação). *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: FGV, 2011, p. 5. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2013.

que lhe dá notoriedade e expressividade. Como já afirmava o antropólogo paulista Reginaldo Prandi, desde o Censo 2000, esses números não devem ser tomados como números precisos, pois existem

[...] circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente. [...] Entretanto, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos.⁶⁸

Isto contribui para o entendimento de que mesmo que as religiões afro-brasileiras tenham, historicamente, características étnicas, e que sendo a população brasileira constituída por uma maioria negra, o pertencimento e a autodeclaração religiosa dependem de outros fatores.

Olhando mais especificamente para o Rio Grande do Sul, é importante destacar que o Estado é composto por uma população em sua maioria autodeclarada branca, numa proporção de 83,20% do total de 10.695.532 habitantes, sendo 5.489.827 mulheres,⁶⁹ o que significa dizer que apenas 16,8% corresponde às etnias negra, indígena e amarela, segundo dados do último Censo⁷⁰. Nesse contexto, é curioso que seja um dos estados brasileiros com maior percentual de pessoas que se dizem pertencentes à “religião” ou ao “povo de religião”.

A recente Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros⁷¹, que abrangeu a região metropolitana de Porto Alegre e de três outras Capitais brasileiras, Recife, Belém e Belo Horizonte, destacou a capital gaúcha com o maior número de casas de religião:

⁶⁷ Umbanda: 407.331 pessoas; Candomblé: 167.363 pessoas; outras declarações de religiosidades afro brasileira: 14.103 pessoas. IBGE. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Tabela 1.4.1 - População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião - Brasil – 2010. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2013.

⁶⁸ PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v.3, n.1, p. 15-34, jun. Porto Alegre: PUC/RS, 2003, p. 16.

⁶⁹ IBGE. *Censo 2010 Rio Grande do Sul*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_rio_grande_do_sul.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2013.

⁷⁰ IBGE. *Censo 2010*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1>. Acesso em: 09 jan. 2013.

⁷¹ BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Alimento: direito sagrado - pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília: MDS/Secretaria de Avaliação e Gestão de Informática, 2011.

Capitais	População Total	Percentual população Negra	Percentual total de pessoas autodeclarantes (Umbanda, Candomblé e Outras religiosidades afro-brasileiras)	Comunidades Tradicionais de Terreiros (número de casas)
Porto Alegre	1.409.351	20,23%	6,71%	1.342
Recife	1.537.704	57,39%	0,48%	1.261
Belém	1.393.399	71,76%	0,38%	1.089
Belo Horizonte	2.375.151	52,05%	0,32%	353

Tabela 1⁷²: Dados Cruzados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural e Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros e do Censo 2010.

Os números revelam que nem sempre a predominância negra na população indica maior número de pessoas adeptas à “religião”. Os dados de autodeclaração de cor/raça das lideranças entrevistadas na Pesquisa são ainda mais precisos quanto à predominância branca na composição das comunidades tradicionais de terreiros: 44,7% de pessoas brancas, 39,9% pessoas pretas e 13,6% pessoas pardas⁷³. Desses números, é importante identificar que das 1.342 casas de religião da região metropolitana de Porto Alegre, as denominações e os números específicos são: Umbanda, 1003 casas; Batuque, 830 casas; Quimbanda, 777 casas; Linha Cruzada, 72 casas; Nagô, 32 casas; Candomblé, 29 casas⁷⁴.

A referida pesquisa constatou, ao analisar a situação de domicílios urbanos das pessoas de religião, que há uma presença maior de mulheres residentes na área urbana. No quesito cor/raça, os dados revelam um percentual de 70,8% de pessoas negras. Quanto às lideranças partícipes da pesquisa, 55,1% são mulheres, e dentre as lideranças, 70,8% são pardas ou pretas.⁷⁵

É dentro desse contexto mais amplo que a Comunidade-Terreiro *Ilê Àșe Yemojá Omi Olodò* precisa ser vista e entendida. Ainda que tenha características e práticas específicas, ela se encontra nessa trajetória histórica que marcou a vida das pessoas negras no país e no estado do Rio Grande do Sul, e que a conecta com a ancestralidade africana, particularmente quando observadas as experiências das mulheres negras.

⁷² A presente tabela foi elaborada a partir da combinação de dados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros e dados do Censo 2010, supra citados.

⁷³ BRASIL, 2011, p. 142.

⁷⁴ BRASIL, 2011, p. 138.

⁷⁵ BRASIL, 2011, p. 141 e 158.

1.2 O PAPEL DAS MULHERES NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Sueli Carneiro, filósofa feminista paulista afro-brasileira, relata que:

[...] os arquétipos que povoam a nossa tradição religiosa são prenes de femininos que não se limitam aos arquétipos de outros sistemas de crenças nos quais as mulheres são categorizadas entre as santas e as nem tanto, das quais a Virgem Maria e Maria Madalena se tornaram os grandes estereótipos.⁷⁶

Maria e Eva também são estereótipos cujas caracterizações, herdadas da tradição cristã, legitimam a dualidade maniqueísta que impõe dois modelos opostos, do bem e do mal. Tal modelo imprime às mulheres cobranças culturais do padrão ideal, ao qual elas devem atender; além de lhes impingir também uma consciência de não poder, e esse não poder, na vivência cotidiana nas comunidades religiosas de tradição judaico-cristã, muitas vezes, legitima e impede que as mulheres ocupem postos de liderança.⁷⁷ Conforme as palavras da filósofa feminista espanhola María José Guerra Palmero: “Eva disafía la prohibición divina y con ello hace entrar el mal en el mundo. Su estirpe es una estirpe maldita. La religión prohíbe a las mujeres el ejercicio de la autoridad espiritual y las excluye de las jerarquías que son exclusivamente masculinas.”⁷⁸

Nas tradições de matrizes africanas é possível a vivência da ambiguidade⁷⁹, tão presente na vida cotidiana das pessoas, em particular, na vida das mulheres.

⁷⁶ CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 174.

⁷⁷ Sobre as condições da mulher negra, de “não ter”, “não poder”, “não saber”, “não valer” e ainda de ser negra, somat Cf. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia do mal*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000, p. 49, 54, 62, 69 e 73.

⁷⁸ PALMERO, María José. *Teoría Feminista Contemporánea: una aproximación desde la ética*. Madrid: Complutense, 2004, p. 34-35.

⁷⁹ Sobre o termo ambiguidade, sua etimologia, sua semântica, sua relação com a hermenêutica teológica, as contribuições da filósofa feminista francesa Simone de Beauvoir, do teólogo luterano alemão Paul Tillich, e ainda, a relação da ambiguidade brasileira e a teologia queer, cf. MUSSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 305-358. Musskopf informa que na teologia ecofeminista de Ivone Gebara se encontram muitas contribuições teóricas para pensar o conceito de ambiguidade. Sobre ecofeminismo, cf. GEBARA, Ivone. *Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulus, 1994; GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião*. São Paulo: Olho D'água, 1997; GEBARA, Ivone. *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo: Doble Clic, 2002; DEIFELT, Wanda. Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo. In: *Caminhos*. Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewFile/2789/1703>>. Acesso em: 14 jan. 2014. Também sobre ambiguidade, como referencial teológico, cf. SCHULTZ, Adilson. *Misturando espíritos...: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. 2000. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, EST, 2000.

Nas religiões de matrizes africanas, as deusas atravessam esses estreitos limites instituídos para o feminino. Elas são portadoras de características complexas, carregam ambiguidades que lhes permitem transitar entre a feminilidade e a virilidade sem deixar de ser ao mesmo tempo mães dedicadas e amantes apaixonadas.⁸⁰

Carneiro faz uso da linguagem binária para aludir à possibilidade da ambiguidade na vida das mulheres. Essa ambiguidade declarada por Sueli Carneiro – que pode nos reportar ao termo “mistura”⁸¹, utilizado por Ivone Gebara para referir-se à visão antropológica que ela tem do que é próprio do ser humano –, que reúne feminilidade e virilidade, gera alternativas de sobrevivência e de resistência para lidar com o cotidiano da vida.

As ialorixás e babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, em Salvador, tornam público que ficou claro ser nossa crença uma religião, e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar nem deixar que nos pensem como folclore, seita, animismo ou religião primitiva como vem ocorrendo neste país [sic] [...]⁸²

É com a denúncia de que a tradição dos Orixás não é “folclore, seita, animismo ou religião primitiva” e o anúncio de que se trata de crença e religião das ialorixás e dos *Babalorixás* da Bahia, que as próximas linhas são dedicadas à visibilização das “mulheres de religião”, maior parte do “povo de religião” no Brasil.

O teólogo, educador social e padre jesuíta afro-brasileiro Clóvis Cabral⁸³ ressalta “algumas características das religiões de matriz africana no Brasil”⁸⁴ que ajudam a identificar a importância das mulheres de “religião”, afirmando que:

a) esta é uma “religião da casa”⁸⁵, onde se estabelece um vínculo de parentesco na família de santo; lugar onde a mulher negra tem um papel fundamental como mãe

⁸⁰ CARNEIRO, 2011, p. 174. A feminilidade e a virilidade citadas pela autora, embora lembre a questão binária, opositiva; deve aqui ser entendida, no entanto, como complementaridade, como será abordado no capítulo 2.

⁸¹ Mistura aqui na perspectiva de Ivone Gebara, ao afirmar que “[...] simbolicamente, podemos viver às vezes, quase ao mesmo tempo, ‘o céu e a terra’, ‘a felicidade e desgraça’, ‘o bem e o mal, ‘a alegria e a tristeza’”. GEBARA, 2000, p. 164.

⁸² SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRAZIL, Érico. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007, p. 107.

⁸³ Sacerdote jesuíta, militante do Movimento Negro e da Pastoral Afro-Brasileira, membro do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), membro do Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia (ATABAQUE), pesquisador das Religiões de Matriz Africana e das Relações entre a Igreja Católica e o Movimento Negro contemporâneo.

⁸⁴ CABRAL, Clóvis. *Curso de introdução à teologia e filosofia da religião de matriz africana e afro-brasileira*. Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Pernambuco (CEPIR-PE): Recife, 2009.

⁸⁵ CABRAL, 2009, p. 12. *Apud* COSTA LIMA, Vivaldo. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo das relações intra-grupais*, Salvador: Corrupio, 2003. RABELO,

de santo, mãe de tantos e tantas, como se refere a educadora brasileira Schuma Schuma⁸⁶;

b) é uma “religião da natureza”⁸⁷ por entender que é da terra, misturada com a água, que se evoca “a figura poderosa da Orixá *Nanã Buruka*, a mãe ancestral, senhora do interior da terra”⁸⁸;

c) é também uma “religião de anciãos e anciãs”⁸⁹, na qual as pessoas mais velhas representam a memória viva do acúmulo da história, “guardiãs de um saber imemorial”⁹⁰; acredita-se que cada criança que nasce é um ou uma ancestral que dá continuidade à vida. Mesmo sendo uma “religião que valoriza a comunidade”⁹¹, a partir da compreensão de que a pessoa não sobrevive fora da comunidade, havendo a necessidade de convívio com outras pessoas, há também o entendimento de que uma pessoa já é, em si mesma, a presença de outras, o que está muito bem definido pela palavra banto *ubuntu*, uma expressão africana que pode ser traduzida por: “eu

Miriam C. M. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. *Religião e Sociedade* [on-line]. 2008, v. 28, n.1, p. 176-205; WOORTMANN, K. O passado escravo e a ‘família de santo’, in *A família das mulheres*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987; SLENES, W. Robert. *Na senzala, uma flor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Para as discussões feministas, a casa, como lugar privado, em oposição à rua, como espaço público, tem nesta divisão a definição do lugar de atuação da mulher e do homem, respectivamente. Essa divisão muito explica as desigualdades impostas às mulheres, inclusive no meio religioso. A casa também tem um papel fundamental para a tradição cristã. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992; STRÖHER, Marga. J. A igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo grego-romano e nas primeiras comunidades cristãs. São Leopoldo: IEPG, 1996.

⁸⁶ SCHUMAHER; BRAZIL, 2006, p. 111.

⁸⁷ CABRAL, 2009, p. 13. BARROS, José Flávio Pessoa de. *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, UERJ, 1993; LODY, Raul. *Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992; VERGER, Pierre Fatumbi - *Ewé: O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁸⁸ CABRAL, 2009, p. 13.

⁸⁹ CABRAL, 2009, p. 13. JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ. 2001; BERNARDO, Terezinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ. Rio de Janeiro: Pallas, 2003; SCHUMAHER; SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Curitiba: CENTRHU, 1995; GLEASON, Judith. Oíá: A Deusa Negra da África. In: *O novo despertar da deusa: o princípio feminino hoje*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993; COSSARD-BINON, Giselle. A Filha de Santo. In: *Olórisà: escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora, 1981; BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Uerj, 1995; VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In: *Culturas africanas*. São Luís do Maranhão: UNESCO, 1986.

⁹⁰ CABRAL, 2009, p. 14.

⁹¹ CABRAL, 2009, p. 13. LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-candomblé. In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Ianamá/CEAO/UFBA, 1984; MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1983; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um Terreiro Nagô*. São Paulo: Max Limonad, 1988.

sou porque nós somos”, e que se expressa na forma circular das atividades comunitárias, tais como a roda de santo, a roda de capoeira, a roda de samba.⁹²

d) é uma “religião da festa”⁹³, a partir da qual é lembrada a história, a memória ancestral, na qual a questão identitária é afirmada, onde se fortalece o laço familiar, onde a solidariedade e a comensalidade são reforçadas, onde a comida não pode faltar, tendo uma importância tal que há casos em que a comida nomina a festa, como é o caso do “Olubajé”⁹⁴. “Comida, comensalidade, alimentação costumam ser atos de comunhão e amizade e, portanto, significam participação no poder atribuído ao alimento que se ingere e na vida dos convivas”⁹⁵.

e) é uma “religião dos antepassados”⁹⁶, na qual se acredita que a pessoa que morre, passando pela morte física, a morte da matéria, continua viva. É essa compreensão de continuidade que marca sobremaneira o entendimento de que na morte dá-se continuidade à vida, e o ser humano que morre retorna à guardiã da terra, ao Orixá *Nanã Buruku*, senhora do interior da terra, a partir da qual tudo tem origem.

f) é uma “religião de resistência”⁹⁷, sendo lugar de acolhimento de pessoas negras desde os tempos da escravização, em que essas pessoas sofriam ultrajes de todo o tipo, mas onde também foram geradas e paridas alternativas de sobrevivência; lugar de preservação de uma compreensão de mundo trazida de povos africanos, que se

⁹² CABRAL, 2009, p. 14.

⁹³ CABRAL, 2009, p. 14. AMARAL, Rita de Cássia. A festa de candomblé e sua relevância para o estudo do Candomblé e do estilo de vida do povo-de-santo. In: LIMA, Tânia (Org.) *Sincretismo Religioso - O ritual afro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1996. LIMA, Tânia. Awon Xirê - A festa de candomblé como elemento estruturante da religião. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Leopardo dos olhos de fogo*. São Paulo: Ateliê, 1998.

⁹⁴ CABRAL, 2009, p. 14. BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005; LODY, Raul. *Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em Terreiros afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Artenova, 1979; BRUMANA, Fernando Giobellina. A Comida de Santo no Candomblé. In: *Comunicações do ISER*, n. 34. Rio de Janeiro: ISER, 1989; SOUZA, Vilson Caetano de. *Usos e Abusos das Mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida de orixás nos terreiros de candomblé*. 1997. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 1997.

⁹⁵ MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 72.

⁹⁶ CABRAL, 2009, p. 15. BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira*. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992; SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Descóredes M. dos. O culto dos ancestrais na Bahia: O Culto dos Égun. In: *Olódorísá: escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo: Agora, 1981; ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma “sociologia da morte” no ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977; PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato P. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro, Campus, 2004.

⁹⁷ CABRAL, 2009, p. 15. *Apud* BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés*. Salvador: EDUFBA, 1995.

constituiu como uma “Olorumvisão ou Zambivisão”⁹⁸ afro-brasileiras, espaços de vida, energia vital, onde foram gestados e forjados “processos político-pedagógicos de construção e reconstrução de uma identidade negra positiva para as populações negras do país”⁹⁹. Os termos “Olorumvisão e Zambivisão” parecem uma alternativa pedagógica do autor para fazer entender que a visão de mundo das tradições de matriz africana somente é possível tendo o sagrado como sua base, pois não se faz separação entre os mundos material e espiritual. De modo que assim devem ser consideradas, para evitar a simplificação do complexo civilizatório africano herdado por essas tradições.

Contudo, a cultura vigente e dominante, herdeira do colonialismo no País, não economizou esforços para promover a invisibilidade histórica das mulheres negras na historiografia oficial.¹⁰⁰ Negar a religiosidade de matriz africana, portanto, corroborou sobremaneira para este fim. O que dá a certeza de que a visibilidade e o recontar a História desde a perspectiva africana e afro-brasileira das mulheres negras, na condição de sujeitos históricos, constitui-se como algo necessariamente pedagógico, aponta para além do seu simples reconhecimento, no caminho da reparação desse débito que a historiografia tem acumulado.

Durante o período da escravatura, mesmo lhe tendo sido arrancado o direito à família, a mulher negra teve força para assumir os mais diversos tipos de trabalho escravo: “[...] na roça, na casa-grande, amamentando as crianças brancas enquanto lhe era negado o exercício de sua própria maternidade, e considerada objeto de prazer para satisfazer aos desejos dos senhores [...]”¹⁰¹, como afirma a pedagoga mineira afro-brasileira e doutora em antropologia Nilma Lino Gomes¹⁰².

⁹⁸ CABRAL, 2009, p. 15: O conceito “*Cosmovisão*” indica não apenas uma “representação do mundo”, tal como ele é, mas fundamenta-se na compreensão e interpretação de um “eu” individual ou coletivo. Uma “visão do mundo” é uma compreensão que diz respeito a tudo. É uma interpretação desse mundo, de sua realidade global, que procura dar uma resposta às questões últimas do ser humano, no que diz respeito à sua origem e à sua meta final “Uma Cosmovisão abrange um conjunto de valores, das idéias e das opções práticas pelas qual uma pessoa ou uma coletividade se afirmam; muitas vezes nem é totalmente consciente; por isto manifesta-se mais como uma crença do que como um saber”. Cf. AGOSSOU, J.M. Apelos evangélicos e antropologia africana, in: *Concilium*, 126. Petrópolis: Vozes, p. 47s, 1977.

⁹⁹ CABRAL, 2009, p. 16.

¹⁰⁰ SCHUMAHER, 2007, p. 111.

¹⁰¹ GOMES, Nilma Lino. *A mulher negra que vi de perto*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995, p. 116.

¹⁰² Pedagoga, doutora em antropologia e pós-doutora em Sociologia pela Universidade de Coimbra; coordenou o Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão Ações Afirmativas na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), de 2002 a 2013; coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Étnico-Raciais e Ações Afirmativas (Nera) e o GT21 Educação e Relações Étnico-Raciais da Associação Nacional de Pesquisa em Educação – Anped, na gestão 2012-2013;

Ao término desse longo período da escravidão, as mulheres negras tiveram um papel fundamental na nova ordem social, uma vez que elas constituíram o referencial das famílias negras no País, como assegura a psicóloga e ativista brasileira paulista afro-brasileira Maria Aparecida Silva Bento¹⁰³,

[...] a mulher negra é vista como sustentáculo da raça uma vez que os homens negros excluídos da nova ordem social por estarem despreparados para assumirem o papel de trabalhadores livres estavam sem condições de manter suas famílias de modo que à mulher negra restou a responsabilidade pela manutenção material da família.¹⁰⁴

Sendo as mulheres negras o referencial das famílias negras, bem como guardiãs de saberes ancestrais trazidos desde a África, não é difícil entender a razão pela qual passaram a assumir o lugar de lideranças nas comunidades tradicionais de terreiro. Como registra Schuma Schumacher, é nessas comunidades que as mulheres negras encontram possibilidade de ocupar os altos postos hierárquicos, sendo esses espaços “[...] lugar de afirmação de sua identidade como mulher e como ser político”¹⁰⁵, além da dedicação ao sagrado, conquistando, aos poucos e com muito trabalho, “o reconhecimento coletivo como guardiãs e provedoras”¹⁰⁶. A autora afirma ainda que “lundus, umbigadas, jingos, sambas, maracatus, afoxés, cirandas, congadas e outras expressões coletivas em geral tiveram uma mãe-de-santo como ponto de referência e união”¹⁰⁷.

A antropóloga Ruth Landes, em 1932, em seu livro *A Cidade das Mulheres*¹⁰⁸, ressaltou a importância do papel econômico das mulheres negras, pois elas se destacavam como “economicamente ativas e autônomas”¹⁰⁹. As mulheres negras

membro da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN) e integrante da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, na gestão 2010 -2014. É a primeira mulher negra brasileira a assumir a reitoria numa universidade federal, sendo nomeada reitora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), em 2013.

¹⁰³ “[...] uma das fundadoras do Centro de Estudos das Relações do Trabalho e da Desigualdade (Ceert), que tem por objetivo conjugar pesquisa e produção de conhecimento para a implementação de programas institucionais de promoção da igualdade racial e de gênero. Com sede em São Paulo, o Ceert trabalha com sindicatos, empregadores e órgãos governamentais para ajudá-los a identificar ações racistas e a contribuir para a igualdade de oportunidades.” Cf. ASHOKA. *Maria Aparecida Silva Bento*. Disponível em: <<http://www.ashoka.org.br/blog/2009/10/25/maria-aparecida-silva-bento/>>. Acesso em: 13 dez. 2013.

¹⁰⁴ BENTO, Maria Aparecida Silva. A Mulher Negra no Mercado de Trabalho. In: *Estudos Feministas*. Ano 3, 2º semestre 1995, p. 2. Disponível em: <journal.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16466/15036>. Acesso em: 20 jan. 2013.

¹⁰⁵ SCHUMACHER, 2007, p. 111.

¹⁰⁶ SCHUMACHER, 2007, p. 111.

¹⁰⁷ SCHUMACHER, 2007, p. 111.

¹⁰⁸ LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

¹⁰⁹ SCHUMACHER, 2007, p. 111. LANDES, 2002.

são precursoras do feminismo no Brasil, uma vez que “eram tidas como capazes e livres”¹¹⁰, quando, à época, esse tema estava chegando ao País.¹¹¹

Mesmo com esse protagonismo, passada mais de uma década do século XXI¹¹², o histórico que triplica as discriminações contras as mulheres negras (por serem mulheres, pobres e negras) cada vez mais comprova as desigualdades em relação aos outros segmentos sociais.

Com a Lei do Ventre-Livre, que passou a considerar livres os filhos e as filhas nascidos de mulheres escravizadas, em 28 de setembro de 1871, como ressalta a doutora paulista em ciências sociais e livre docente em antropologia Teresinha Bernardo, configura-se um novo modelo de família baseada na matrifocalidade:

A Lei do Ventre-Livre, com o seu pecúlio, nada mais fez do que acentuar uma forma alternativa de família que tem suas origens na diáspora e desdobramentos na escravidão e no pós-abolição. Se na África as mulheres viviam com seus respectivos filhos em casas conjugadas à grande casa do esposo, num sistema poligínico, no Brasil rompeu esta relação, permanecendo a chefia da família com a mulher, florescendo a matrifocalidade. Essa forma alternativa de família está diretamente relacionada à autonomia feminina que veio sendo conquistada desde a África, onde as mulheres foram as principais responsáveis pela rede de mercados que interligavam todo o território iorubá, com experiência de excelentes comerciantes, atribuída também às mulheres bantas. Essas atividades comerciais recriadas no Brasil ainda na época da escravidão fazem com que surjam as ganhadeiras, escravas ou livres, que em muitas regiões tornam-se as responsáveis pela distribuição dos principais gêneros alimentícios, chegando a comprar a própria alforria, numa forma de liberdade que, por sua vez, beneficiou muito mais as mulheres, que eram menos necessárias à produção sobre a qual o sistema escravocrata estava constituído. Assim, as mulheres negras, comparadas com seus parceiros, tiveram melhores oportunidades de trabalho, construindo brechas no mercado de trabalho livre que então se formava. Continuaram a ser ótimas comerciantes; foram também amas, lavadeiras, cozinheiras; chegaram a ser também operárias das primeiras fábricas no início do processo de industrialização em São Paulo.¹¹³

¹¹⁰ SCHUMAHER, 2007, p. 111.

¹¹¹ Sobre o protagonismo das mulheres negras na conquista de alforria e na manutenção da liberdade na Cidade de Rio Grande, cf. SCHERER, Jovani de Souza. *Experiências de busca da liberdade: Alforria e comunidade africana em Rio Grande, séc. XIX*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008. Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/experiencias%20de%20busca.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2014.

¹¹² O salto histórico se justifica pelo fato de que não é intenção da presente pesquisa esgotar a bibliografia, mas sim enfatizar que apesar do protagonismo e das pesquisas realizadas que explicam as desigualdades raciais, as mulheres negras continuam sendo as principais vítimas da combinação: racismo, sexismo e classismo.

¹¹³ BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o Poder Feminino. *Revista de Estudos da Religião – REVER*. Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2005, p. 10. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm>. Acesso em: 04 dez. 2013.

Essa matrifocalidade, que potencializou a autonomia das mulheres negras, cuja criatividade tem sido importante arma de resistência e sobrevivência vivida por várias mulheres africanas no Brasil, é fundamental para entender como a mulher negra passa a assumir o poder religioso. Pois a partir da matrifocalidade, tem-se a matrilinearidade¹¹⁴ típica nas comunidades tradicionais de terreiro, nas quais as filhas e os filhos de santo pertencem ao grupo da mãe.

O historiador e antropólogo senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986)¹¹⁵, – que dedicou sua vida à defesa da contribuição da África negra à cultura e à civilização mundiais, cuja obra é mencionada pelo escritor, pesquisador e cientista social cubano, Carlos Moore, afirmava que:

No berço civilizatório “meridional”, a mulher goza de uma posição de destaque na comunidade, sendo ela emancipada da vida doméstica. O caráter feminino desse tipo de sociedade, fortemente uterocêntrica, voltada para a cooperação solidária, teria secretado uma percepção positiva da alteridade, de maneira a conceber o Outro – seja qual for – como parceiro, não como inimigo.¹¹⁶

Essa uterocentricidade indicada por Diop parece ter sido ressignificada na diáspora e adaptada à realidade brasileira dentro das condições impostas às mulheres escravizadas. O que evidencia ainda mais o potencial das mulheres negras em recriarem suas próprias vidas.

A educadora afro-brasileira Vânia Maria da Silva Bonfim destaca que, “a partir do início da revolução agrária do Neolítico”¹¹⁷, os povos africanos eram organizados

¹¹⁴ Sobre a civilização matrilinear e suas implicações, cf.: NASCIMENTO, Elisa Larkin. As civilizações africanas no mundo antigo. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A matriz africana no mundo*. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. São Paulo: Selo Negro: 2008, v. 1, p. 73-108. Também ainda, sobre a matrilinearidade como uma das características da herança afro-brasileira e ameríndica, cf. SANTOS, Marcos Ferreira. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 205-230.

¹¹⁵ Sua tese central, segundo Carlos Moore, está sintetizada nas seguintes palavras “A história da humanidade permanecerá na escuridão até que seja vislumbrada a existência de dois grandes berços – o meridional, que inclui toda a África, e o setentrional, que corresponde ao espaço euro-asiático – onde o clima forjou atitudes e mentalidades específicas”. Conversas com Carlos Morre, durante uma entrevista realizada em Dakar, Senegal, em 1976. MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2012, p. 148-149.

¹¹⁶ MOORE, 2012, p. 150.

¹¹⁷ O Neolítico é o “Período da era quaternária que vai de 5000 a 2500 a.C., situado entre o mesolítico e a idade dos metais.” Cf. DICIONÁRIO ON LINE. Disponível em: <<http://www.dicionariodoaurelio.com/Neolitico.html>>. Acesso em: 23 out. 2013. Também conhecida como Idade da Pedra Polida, no qual o ser humano já se dedica à cultura agrícola, a

em sociedades complexas sob o poder compartilhado da mulher. Segundo ela, “até o advento do islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era *matricêntrica*, a saber, matrilineares e matrifocais”¹¹⁸. Ressalta ainda que a hegemonia masculina se dava nos campos político e militar.¹¹⁹ No entanto, mesmo que a hegemonia política fosse masculina, sua designação se dava por ascendência uterina. Na antiguidade clássica, no entanto, o monopólio das funções políticas era da mulher, “na condição de rainha-mãe soberana”¹²⁰.

Retomando a questão do período de escravatura, são notórias as consequências do racismo na situação das mulheres negras até os dias atuais. Recentemente, o economista afro-brasileiro e doutor em sociologia Marcelo Paixão, ao apresentar a “evolução da taxa de desemprego”¹²¹ no Brasil durante o período 2002-2010, período da gestão do Presidente Luís Inácio Lula da Silva¹²², embora reconhecendo-a como positiva, ressalta que “a taxa de desemprego das mulheres pretas & pardas, [...] manteve-se superior à dos demais grupos de cor ou raça e sexo”¹²³. A saber, em 2010, a população economicamente ativa (PEA) total, nas seis maiores regiões metropolitanas, considerando a variável cor ou raça, teve as seguintes taxas: homens brancos, 3,5%; mulheres brancas, 5,5%; homens pretos e pardos, 4,7%; mulheres pretas e pardas, 8,2%.¹²⁴ O estudo de Marcelo Paixão confirma a denúncia da psicóloga Maria Aparecida Silva Bento, fundadora do Centro

divisão do trabalho etc. BONFIM, Vânia Maria da Silva. A Identidade Contraditória da Mulher Negra Brasileira: bases históricas. In: NASCIMENTO, p. 223.

¹¹⁸ BONFIM, 2009, p. 224.

¹¹⁹ BONFIM, 2009, p. 224.

¹²⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Edusp, 1992, p. 117.

¹²¹ PAIXÃO, Marcelo. Evolução das assimetrias de cor ou raça no mercado de trabalho metropolitano brasileiro durante a era Lula. In: RIBEIRO, Matilde (Organizadora). *As políticas de igualdade racial – reflexões e perspectivas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012, p. 169-194.

¹²² “Presidente da República Federativa do Brasil entre os anos de 2003 e 2010, Luiz Inácio Lula da Silva manteve em sua trajetória pessoal e política o compromisso firme com a democracia, a redução da pobreza, o combate à fome e a erradicação da miséria. Nasceu em 27 de outubro de 1945, na cidade de Garanhuns, no estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil.” INSTITUTO LULA. *Biografia de Luiz Inácio Lula da Silva*. Disponível em: <<http://www.institutolula.org/biografia/#.UqsU2dqA1eA>>. Acesso em: 13 dez. 2013. Durante o seu mandato foram criados a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 21 de março de 2003, Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial. Disponível em: SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *O que é*. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/sobre>>. Acesso em: 13 dez. 2013; e a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM-PR) tem como principal objetivo promover a igualdade entre homens e mulheres e combater todas as formas de preconceito e discriminação herdadas de uma sociedade patriarcal e excludente. SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. *Secretaria de Políticas para as Mulheres – SPM*. Disponível em: <<http://www.spm.gov.br/sobre>>. Acesso em: 13 dez. 2013.

¹²³ PAIXÃO, 2012, p. 177.

¹²⁴ PAIXÃO, 2012, p. 176.

de Estudos das Relações do Trabalho e da Desigualdade (CEERT)¹²⁵: “Há décadas a mulher negra vem sendo apontada como aquela que experimenta a maior precariedade no mercado de trabalho brasileiro”¹²⁶. A tríplice discriminação à qual historicamente as mulheres negras estão submetidas tem consequências não somente para a vida dessas mulheres, mas também para a vida de suas famílias. Mesmo diante deste cenário, as mulheres negras seguem reinventando formas de subsistência e superação, sendo, muitas vezes, os terreiros, seu lócus de sobrevivência.

Nas comunidades tradicionais de terreiro, assim como em muitas casas, a mulher negra de “religião” tem o papel de sustentadora, sendo historicamente alicerce que tem garantido a permanência das comunidades tradicionais de terreiro. E é no terreiro que elas elaboram, experimentam e reeditam “o essencial da memória ancestral e coletiva que, em se tratando do sagrado, é rito de fé, celebração da esperança e fluxo da vida”¹²⁷.

Ser mulher negra de “religião” é algo que somente a mulher negra pode dizer de si mesma, pois significa carregar “[...] a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades”¹²⁸. Durante as perseguições e as constantes investidas contra o povo de “religião”, as mulheres negras, as mães e filhas de santo, maioria nas comunidades, amargaram experiências de violência e sofrimento, mas encontraram formas de subsistência e resistência que garantiram a existência dessas comunidades até o presente século.

Assumindo as palavras de Sueli Carneiro, na sua condição de mulher negra, dizendo o que se pode dizer de si mesma ser “mulher negra, [...] é também ter a alma aquecida pelo orgulho das lutas e resistências travadas no passado e no presente das quais emergimos, cada vez mais fortes [...]”¹²⁹.

Reconhecer a importância da mulher negra na história, em especial, reconhecer sua força, garra, inteligência, criatividade, sensibilidade, sabedoria, mas também suas ambiguidades, é reconhecer sua humanidade como

¹²⁵ Cf. nota 103.

¹²⁶ BENTO, 1995, p. 1.

¹²⁷ SCHUMACHER, 2006, p. 111.

¹²⁸ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 17-18.

¹²⁹ Prefácio do livro de SCHUMACHER, 2006, p. 7.

antropologicamente marcada por uma “mistura”¹³⁰ e não por estereótipos culturalmente construídos. Isso é fundamental para discutir as múltiplas formas de violência às quais as mulheres em geral e as mulheres negras em particular são submetidas, e encontrar maneiras de superar essa violência. Algumas respostas podem ser encontradas quando se resgata o papel e o lugar das mulheres negras no contexto das religiões afro-brasileiras, como é o caso da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* que será apresentada a seguir.

1.3 A COMUNIDADE-TERREIRO ILÊ ÀṢẸ̀ YEMONJÁ OMI OLODÒ

1.3.1 Os caminhos até o *Ilê*¹³¹

Meu primeiro contato com a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* ocorreu por ocasião da *R’GONGO*¹³² 2007, IX Mostra de Cultura Negra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola. Tomei conhecimento da Comunidade por indicação de Suzana Marisa Rodrigues Ribeiro¹³³, coordenadora do Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE)¹³⁴, quando lhe falei que intencionava conhecer um projeto ou ação educativa que tivesse como enfoque os valores civilizatórios afro-brasileiros, tema que havia estudado em espaços de formação patrocinados pelo CECUNE, em seu Projeto Universidade Livre, quando da execução de um projeto de ações afirmativas para o povo negro, realizado em

¹³⁰ Cf. nota 83.

¹³¹ Este tópico é uma descrição de como conheci o Terreiro e em que medida a aproximação resultou no processo de reflexão que tem como produto a presente pesquisa. Trata-se de uma síntese das visitas realizadas em 2007, 2012 e 2013.

¹³² “O *R’Gongo* é uma manifestação de ancestralidade negra que surge em 1993, como uma festa de Pretos Velhos e Pretas Velhas na Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, em contraponto ao dia 13 de maio – data que, tradicionalmente no Brasil, se festejava a assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel e que, no curso da ação dos Movimentos Negros se transformou em Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo.” Em 1998 assumiu o formato de Mostra de Cultura Negra, sendo denominada *R’Gongo*, promovendo a apresentação e a valorização de uma pluralidade de expressões artísticas e culturais da comunidade. BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *R’Gongo 2013 – XV mostra de cultura negra e festa em homenagem ao Vovô Cipriano de Angola*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2013/05/rgongo-2013-xv-mostra-de-cultura-negra.html>>. Acesso em: 23 out. 2013.

¹³³ Suzana Ribeiro tem formação em Letras e em Direito, com especialização em Projetos Culturais e Sociais; é funcionária pública federal aposentada e membro da coordenação do Centro Ecumênico de Cultura Negra – CECUNE e responsável pelos projetos da entidade.

¹³⁴ O CECUNE, cuja história e ações educativas foram objeto da minha pesquisa de mestrado em teologia, tem sido espaço de amadurecimento da minha militância social e política, bem como lugar de fortalecimento da minha identidade como mulher negra. Cf. LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira. *O Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE) e suas ações educativas*. 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2006.

convênio com o Centro Universitário Metodista IPA. Suzana Ribeiro falou sobre o projeto com crianças e adolescentes realizado a partir de oficinas de Capoeira Angola na Organização Não Governamental chamada *Áfricanamente*¹³⁵ – Escola de Capoeira Angola.

O *Áfricanamente* Centro de Pesquisa, Resgate e Preservação das Tradições Afrodescendentes foi criado no Ilê em 2001. Na ocasião era coordenado pelo mestre de capoeira Augusto da Rosa Dutra (*Sangò Obâfemi*), conhecido como Guto, e os projetos eram coordenados pedagogicamente por Míriam Cristiane Alves (*Ọbà Oloriọba*). A partir de 2012, o *Áfricanamente* passou a ser uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), tendo como presidenta Janine Maria Viegas Cunha (Nina Fọla - *Opá Fọla*). O *Áfricanamente* é mantenedor do Projeto *Ori Inú*, voltado ao trabalho com crianças e adolescentes¹³⁶, como já mencionado.

Na ocasião, impressionou-me positivamente ver nas paredes da sede da Escola, espaço que passei a frequentar, os rostos de expoentes da luta negra no Brasil e no mundo, tais como Malcom X, Luther King Jr., Nelson Mandela, Zumbi, Aquilino, João Cândido, Lélia Gonzalez, para citar alguns e algumas, estampados nos quadros. Igualmente me impressionou ver a exposição e venda de camisetas coloridas¹³⁷, nas quais expressões e frases afirmativas valorizavam a negritude e promoviam, através da arte de serigrafia, estandartes do orgulho negro que seriam usados por militantes e simpatizantes da pedagogia da negritude.

Na mesma ocasião fui convidada a participar do lançamento da publicação “Caderno Pedagógico do Projeto *Ori Inu Erê*”¹³⁸, realizado no Memorial do Rio Grande do Sul, bem como a participar da *R’Gongo 2007 - IX Mostra de*

¹³⁵ Segundo o relato de Bábà Diba, o *Áfricanamente* é um produto do Terreiro organizado para atender às demandas de inclusão social e racial, bem como demandas políticas pelos direitos do povo negro e do povo de tradição de matriz africana. Cf. MORAES, Kelly da Silva. *Política Cultural: uma análise sobre a cultura política do Movimento Negro em Porto Alegre*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012, p. 85. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/ppgs/userfiles/file/disserta%C3%A7%C3%A3o%20kelly.pdf>> Acesso em: 03 jan. 2014.

¹³⁶ Projeto analisado pela autora da presente pesquisa, para o portfólio das disciplinas: Didática - Planejamento e Intervenção Pedagógica, Didática - Avaliação dos Processos de Aprendizagem e Prática Pedagógica II, do Curso de Licenciatura em Pedagogia Plena do Centro Universitário Metodista IPA, em Porto Alegre/RS, em 2007.

¹³⁷ Fotos das camisetas, cf. Anexo 2. Fotos disponíveis nos links: *ÁFRICANAMENTE. Camisetas pedagogia da negritude*. Disponível em: <<http://africanamente.blogspot.com.br/2007/07/camisetas-pedagogia-da-negritude.html>>. Acesso em: 06 de dez. 2013.

¹³⁸ *ÁFRICANAMENTE. Projeto Ori Inu Erê: valores civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor. Caderno Pedagógico. Uma proposta de Educação Étnico-Social, v. 1. Porto Alegre: Africanamente, 2006.*

CulturaNegra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola, da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, que incluiu a apresentação de capoeira e realização de outras oficinas do Projeto.

Etimologicamente, “*Ori Inu Erê*” provém do Yorubá¹³⁹ e significa “a cabeça de dentro das crianças”¹⁴⁰. O Projeto foi idealizado em 2003 por um grupo de pessoas “fiéis do Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*”¹⁴¹, que diante da preocupação com a preservação de valores civilizatórios afro-brasileiros, pensaram alternativas para transmitir esses valores a crianças e adolescentes da comunidade local. Essa preocupação se materializou e vem sendo organizada e implementada, passando em 2005, por “um amadurecimento organizacional e pedagógico, de modo que a implantação de temas geradores tornou-se o elo entre as oficinas.”¹⁴²

O referido Projeto tem como principal pressuposto epistemológico a Lei 10.639/2003 – que “altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, 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”¹⁴³. Esta iniciativa atesta os esforços de uma organização não governamental dos Movimentos Negros¹⁴⁴ e de uma comunidade tradicional de terreiro, em tentar suprir a lacuna da educação formal, que somente em 2003 foi assumida pelo governo como educação racista, à medida que até a promulgação da Lei 10.639/2003 não continha em seus conteúdos programáticos a história e cultura de África e de afro-brasileiros e afro-brasileiras.

Ao visitar a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* pela primeira vez, para acompanhar a execução de uma das oficinas do Projeto *Ori Inu Erê*, surpreendeu-me o protagonismo infanto-juvenil na roda de diálogo realizada na ocasião. De modo muito particular, o relato de um dos adolescentes do Projeto, que narrava o ocorrido em sala de aula da escola onde estudava, no bairro São José,

¹³⁹ Yorubá ou ioruba são grafias possíveis e se referem a um grande grupo étnico do oeste da África, que compreende a Nigéria, Togo e a República do Benin; mas também presentes em outros Países, tais como Cuba, Serra Leoa e Brasil. BOTELHO, 2005, p. 48. Cf. também: OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da tradição oral na construção da identidade étnica. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, v.27, 2005, p. 141 – 180.

¹⁴⁰ ÁFRICANAMENTE, 2006, p. 5.

¹⁴¹ ÁFRICANAMENTE, 2006, p. 5.

¹⁴² ÁFRICANAMENTE, 2006, p. 5.

¹⁴³ BRASIL. *Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 06 dez. 2013.

¹⁴⁴ O uso plural, Movimentos Negros, indica a pluralidade dos Movimentos constituídos no Brasil.

mesmo bairro da Comunidade-Terreiro, quando na aula de Religião, o tema “criação do mundo” foi abordado pela professora, tendo a Bíblia como referência e base para contar a história. A criança, corajosamente, inscreveu-se para falar e contou que em sua religião a história era diferente da que fora apresentada a partir da Bíblia, falando sobre o Mito da Criação do *Aiyê* na Cultura *Yorubá*¹⁴⁵ que havia aprendido no Projeto *Ori Inu Erê*.

Na *R’Gongo 2007 - 9ª Mostra de Cultura*¹⁴⁶ Negra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola, da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, acompanhei a agenda e, mais especialmente, presenciei, pela primeira vez, uma cerimônia ritual, uma sessão dos pretos velhos e pretas velhas, a partir da qual pude observar que a senerioridade¹⁴⁷ é um valor explicitamente presente na Comunidade-Terreiro. Chamou-me especial atenção o discurso inicial do *Bábàlorixá*, que abriu os trabalhos com um entusiasmado convite à comunidade ao engajamento político e social para a conquista de direitos para o Povo Negro.

O Projeto *Ori Inu Erê* teve suas ações ampliadas e diversificadas, passando a assumir a configuração também de Programa *Ori Inu*, que passou a abarcar os demais projetos desenvolvidos na Comunidade-Terreiro, em parceria com o *Áfricanamente*. No mesmo ano, o *R’Gongo 2007 – Mostra Cultural Negra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola*, que faz parte do Programa *Ori Inu*, recebeu o Prêmio Culturas Populares¹⁴⁸, que naquele ano prestou homenagem a Humberto Maracanã.

Passados alguns anos, fui instigada pela então Secretária de Estado de Políticas para as Mulheres, Márcia Santana¹⁴⁹, frequentadora da Comunidade-

¹⁴⁵ O referido mito inspira as atividades do Projeto *Ori Inu Erê*, descrito por Juana Elbein. Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1998.

¹⁴⁶ Incluir temas de todas as edições da Mostra Cultural.

¹⁴⁷ “Refere-se à valorização e ao respeito aos mais velhos e a toda a sua sabedoria.” Cf. *ÁFRICANAMENTE*, 2006, p. 7.

¹⁴⁸ O Prêmio é uma ação que “[...] está inserida no Programa Identidade e Diversidade Cultural - Brasil Plural, que direciona apoios do Fundo Nacional da Cultura para o fomento e desenvolvimento dos grupos redes responsáveis pela produção das expressões culturais da diversidade humana.” Os “[...] fundamentado nos termos da Convenção sobre a Promoção e Proteção da Diversidade das Expressões Culturais, em seu Art. 1º”. Texto extraído do Edital nº 04 do referido Prêmio. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Prêmio culturas populares 2007*. Disponível em: <http://www2.cultura.gov.br/upload/Coltura%20Populares%20-%20Edital%20de%20Concurso%20Publico%20n%BA%204_1191442905.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2013.

¹⁴⁹ Márcia Elisângela Américo Santana, gaúcha de Porto Alegre, nascida no dia 03 de abril de 1977, foi uma jovem mulher militante social e política, assistente social, que teve uma intensa, respeitável, porém curta trajetória política, assumindo a primeira Secretaria de Políticas para as

Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, de cuja Secretaria fui assessora durante dois anos e seis meses, a investigar¹⁵⁰ o acolhimento seguro às mulheres em situação de violência ofertado no Terreiro.



Foto 1: A partir da esquerda: Yemowo Reginete Bispo (da Comunidade-Terreiro), Márcia Lanna Campos (representante da Secretaria da Cultura do Governo do Estado do Rio Grande do Sul), Márcia Santana (*in memorian*), Bábà Diba de Iyemonjá (da Comunidade-Terreiro), Mirian Fichtner (fotógrafa/autora do livro *Cavalo de Santo*¹⁵¹, nas mãos de Márcia Santana) e Jayro Olorodê Oguian Kalafor (da Comunidade-Terreiro).¹⁵²

Mulheres do Governo do Rio Grande do Sul, criada pelo Governador Tarso Genro, em 2011. Sua gestão foi interrompida por sua morte precoce no dia 13 de março de 2013, aos 35 anos; deixando um legado de entusiasmo e compromisso com a luta pelos direitos humanos, especialmente pelos direitos das mulheres.

¹⁵⁰ Entendi aquela proposta de investigação como uma possibilidade de hipótese a ser confirmada e cujos resultados poderiam contribuir com o pensar políticas públicas para as mulheres que levassem em conta a religiosidade como um elemento que fazia parte da integralidade da vida de muitas mulheres e que recorrentemente tem sido esquecida ou ignorada. Como já estava cursando o doutorado, e percebia que o objeto de pesquisa em muito se distanciava do meu cotidiano profissional, cotidiano esse que me ocupava sobremaneira o tempo, inviabilizando-me dar continuidade à pesquisa antes iniciada, optei, em diálogo com o meu orientador, por elaborar um novo projeto de pesquisa, mais próximo do meu fazer profissional diário: o enfrentamento à violência de gênero, da qual a violência doméstica é a mais comum. Apresentada a nova proposta ao meu orientador e ao Colegiado do PPG ao qual estou vinculada, com o capítulo teórico que se configura como 2º capítulo, demonstrei a necessária segurança acadêmica para a mudança inusitada de objeto de pesquisa. Aceita a minha solicitação, foi agendada a banca de qualificação para 11 de março de 2013, na qual obtive parecer favorável quanto à defesa do novo projeto de pesquisa.

¹⁵¹ FICHTNER, Mirian. *Cavalo de Santo: religiões afro-gaúchas*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2011. O livro exhibe 153 fotos das mais de 10 mil fotos produzidas entre 2006 e 2010, com forte apelo estético, registra imagens de comunidades e suas lideranças de todas as linhas da religiosidade afro-gaúcha.

Em 2011, na XIII Mostra de Cultura Negra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola, a mulher negra foi evidenciada e reconhecida no tema “*Obìnrin Àgbà: A Força da Mulher Negra*”¹⁵³. Na abertura, contou-se com a participação de representantes do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, através da Secretária Márcia Santana, única afro-gaúcha no primeiro escalão do governo estadual. A Secretária Márcia abordou o tema “A Mulher Negra e Seu Protagonismo – sustentabilidade e geração de renda”¹⁵⁴, apresentando o planejamento das ações da Secretaria de Políticas para as Mulheres, cujos eixos estruturantes priorizam ações para a promoção da autonomia econômica e financeira das mulheres, oportunizando a estas que vivem em situação de violência melhores condições para romperem com essa situação.

No dia 21 de janeiro de 2013, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa¹⁵⁵, participei da Marcha, na qual estiveram presentes lideranças e membros de comunidades tradicionais de terreiro de Porto Alegre. Durante a Marcha, o protagonismo da mulher negra foi ressaltado, sendo as mulheres maioria no evento. Aí tive oportunidade de conhecer um grupo de mulheres do Projeto *Ajeunbó*.

No dia 08 de março, estive na Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, dessa vez para a apresentação do projeto de pesquisa e do capítulo inicial da tese. Foi constituída uma roda de diálogo, composta por acadêmicas e acadêmicos partícipes do Terreiro o que me propiciou viver uma experiência de pré-banca¹⁵⁶ de qualificação, recebendo críticas e sugestões, especialmente bibliográficas, para

¹⁵² BABA DIBA DE YEMONJÀ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/05/comecou-no-dia-10-de-maio-o-xiii-rgongo.html>>. Acesso em: 06 dez. 2013.

¹⁵³ ÁFRICANAMENTE. *XIII Mostra de cultura negra e festa em homenagem ao Vovô Cipriano de Angola*. Disponível em: <<http://africanamente.blogspot.com.br/2011/05/xiii-mostra-de-cultura-negra-e-festa-em.html>>. Acesso em: 06 dez. 2013.

¹⁵⁴ ÁFRICANAMENTE. *XIII Mostra de Cultura Negra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola*. Disponível em: <<http://africanamente.blogspot.com.br/2011/05/xiii-mostra-de-cultura-negra-e-festa-em.html>>. Acesso em: 06 dez. 2013.

¹⁵⁵ Instituído pela Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, a data presta homenagem à *lolorixá* Gildásia dos Santos e Santos, conhecida como Mãe Gilda, que faleceu de enfarto nesta mesma data, em 2000, provocado por decorrência de situações de violência e intolerância religiosa. O texto integral da Lei, cf. BRASIL. *Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm>. Acesso em: 06 dez. 2013.

¹⁵⁶ Algo semelhante está no relato de Luana Emil. Cf. EMIL, 2009, p. 33. Em 22 de janeiro de 2014, a presente tese foi apresentada através de videoconferência - em razão da mudança de residência da pesquisadora para a cidade do Recife - à comissão acadêmica do Terreiro, contando mais uma vez com a crítica sobre os conteúdos, especialmente no primeiro capítulo, que passou por nova revisão e ajustes na redação antes da entrega à Secretaria Acadêmica da Faculdades EST.

melhor me aproximar do fazer teopedagógico da Comunidade, a partir do que é tido e vivido por ela como seu principal princípio epistemológico: a Afrocentricidade. E é em torno dessa categoria de análise que orbitam todas as ações do Terreiro. Ações estas que se configuram como educativas e que cada vez mais têm sido sistematizadas, constituindo-se em processos pedagógicos afrocentrados que promovem acolhimento e cuidado integral às pessoas partícipes do Terreiro.

Na experiência da banca realizada no Terreiro, algumas pessoas explicitaram a necessidade de compromisso de diálogo em relação à pesquisa em andamento, compartilhando que têm tido mais cuidado no processo de acompanhamento de pesquisas, porque já houve quem pesquisasse o Terreiro, apropriando-se de informações, interpretando-as inadvertidamente e publicando resultados sem antes apresentá-los ao Ilê. Assumi o compromisso de manter um diálogo contínuo com a Comunidade, sua liderança e também de apresentar os resultados da pesquisa antes da publicação, bem como de apresentar os resultados à mesma banca, antes da defesa na Academia.

De 07 a 11 de maio de 2013, participei da XV Mostra de Cultura Negra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola, cujo tema foi “Afrocentricidade”. Antecipei-me ao horário previsto para a abertura da Mostra com o intuito de registrar a chegada das pessoas participantes. Como é praxe no Terreiro, tirei os sapatos, deixei-os na entrada e adentrei o salão. Fui acolhida por uma das filhas de Santo. Coloquei-me à disposição para ajudar no que fosse necessário e dela recebi cinco cartazes para afixar nas paredes. Os cartazes eram da Campanha “Drogas – Quem é de Axé cuida – protege – trata”, da Rede Ewó – Prevenção às drogas, realização do CEN – Conselho de Entidades Negras, com o apoio da Renafro Saúde RS, patrocinado pelo Ministério da Saúde. Após afixar os cartazes, sentei-me e passei a observar os demais cartazes já existentes nas paredes, fazendo o registro de cada um deles, como segue na descrição:

- a) “Saúde e Religião de Matriz Africana” - “As comunidades de terreiro conservam saberes ancestrais, práticas milenares que contribuem na promoção e prevenção da saúde” – Saúde é direito de todos e dever do Estado. Constituição Federal do Brasil – Lei 8.080/1988;
- b) “Democracia, Paz, Religião. RESPEITE. Reconhecer as diferenças, superar as intolerâncias e promover a diversidade. Tema: Afrocentricidade”.

Também foi afixado o Pôster do Projeto *Ajeunbó – Vamos Comer*¹⁵⁷, no qual estavam destacados o objetivo, os princípios e as ações desenvolvidas. O objetivo geral do Projeto consiste em: “Proporcionar aos vivenciadores de comunidades tradicionais de terreiro em situações de vulnerabilidade social o direito à alimentação, direitos humanos, saúde a partir dos valores civilizatórios africanos.”¹⁵⁸

Aos poucos as pessoas foram chegando, e se sentou ao meu lado uma das mulheres negras partícipes do Projeto *Ajeunbó*. Passamos a conversar, apresentamo-nos e ela me falou que trabalha como cozinheira. Teve sua primeira gestação aos 20 anos. Tem duas filhas e dois filhos. Sua filha mais nova, de 10 anos de idade, a acompanhava; sua filha mais velha tem 27 anos. É solteira e como chefe de família cuida sozinha da casa, das filhas e dos filhos, tendo como principal fonte de sustento o trabalho como cozinheira. Trabalha de domingo a domingo, das 07h às 16h, com direito a uma folga quinzenalmente, ou seja, duas folgas mensais.

A conversa teve sequência e ela compartilhou o sonho de sair do atual trabalho, pois desde que nele ingressou tem sofrido muito com o preconceito racial. Ela se sabe como primeira mulher negra a trabalhar nessa instituição e me contou que, assumiu inicialmente uma vaga de ajudante de cozinha, pouco tempo depois participou da seleção para a vaga de cozinheira e foi aprovada. Segundo seu relato, as demais cozinheiras são brancas e desde o seu ingresso passaram a implicar com ela à medida que o seu trabalho era elogiado por sua chefe, também mulher branca.

Quando a programação da XV da Mostra de Cultura Negra foi iniciada, Janine Maria Viegas Cunha (*Opa Fola*), conhecida na Comunidade-Terreiro como Nina Fola, fez uma saudação de boas vindas às pessoas presentes, explicou sobre o *R’Gongo* e compartilhou a programação da atual edição da Festa, destacando ser uma festa originária do povo banto e que desde a adoção da festa pela Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, a cada edição o *R’Gongo* tem assumido um caráter eminentemente de formação, com ações educativas na perspectiva de promover a consciência da afrocentricidade. Também informou que a cada dia seria servida uma *makudia* (comida) uma vez que para a tradições de matrizes africanas o alimento tem um papel central. À medida que ela apresentava a

¹⁵⁷ CUNHA, Janine Maria Viegas. Pôster *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò, Ajeunbó: Vamos Comer*. [mensagem pessoal]. <liliancsilva13@gmail.com>, em 31 out. 2013. Cf. Anexo 3.

¹⁵⁸ CUNHA, 2013.

programação, mais e mais pessoas chegaram, somando-se cerca de 30 pessoas adultas e 15 crianças.

Na sequência foi apresentado o palestrante do dia, o afroteólogo Jayro Pereira de Jesus (*Ogiyán Kalafor Olorode*), assessor teológico da Comunidade-Terreiro, que deu início à roda de diálogo sobre o tema “Afrocentricidade”. Após breve saudação, Jayro iniciou sua palestra perguntando o significado da palavra “kimbanda”, e após algumas tímidas participações, um dos homens presentes, integrante do Coral do CECUNE, respondeu que certa feita ouviu de alguém que a palavra tem origem *kimbundu* e significa “medicina”. Jayro concordou com o significado e mencionou que como essa palavra, muitas outras e muitas práticas de origem africana foram historicamente discriminadas e negadas no Brasil, e até mesmo deturpadas, evitando-se, assim, o reconhecimento de que a África fosse origem de conhecimento, tecnologias e saberes importantes à humanidade. Ele indicou a leitura do livro “O Segredo da Macumba”¹⁵⁹, do filósofo e doutor em comunicação Marco Aurélio Luz, e ressaltou que sua palestra foi organizada tendo como principal referência bibliográfica o livro organizado pela pesquisadora Elisa Larkin Nascimento: “Afrocentricidade: Uma abordagem inovadora”¹⁶⁰.

Após a apresentação, a aplicação e o destaque dado aos autores que deram início aos estudos sobre a afrocentricidade, categoria de análise idealizada por Molefi Kete Asante, que se inspirou nos escritos de Cheikh Anta Diop, chegou a segunda palestrante, também filha de Santo, doutora em psicologia, Míriam Cristina Alves (*Obá Oloriobá*), que se somou a Jayro, assumindo o seu tempo de fala e propondo uma roda de duplas de cochicho entre as pessoas partícipes, desafiando que cada dupla dialogasse sobre como entendeu o conceito de afrocentricidade e como o conceito poderia ser aplicado à vida quotidiana.

A mulher negra cozinheira que conversou comigo antes do início do evento, a quem atribuo o codinome *Obà*, e eu formamos uma dupla de cochicho e no diálogo propus que separássemos a enorme palavra “afrocentricidade” em duas: afro – centricidade. Ela prontamente explicou o que significava a palavra afro, dizendo que “é saber que a nossa origem é da África”. E pôs-se a falar que na Comunidade-Terreiro *Ilè Asé Iyemonjá Omi Olodô* ela tem aprendido a importância disso. A mim

¹⁵⁹ LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

¹⁶⁰ NASCIMENTO, 2009.

coube dizer o que eu entendia por “centricidade”, e pus-me a desenhar um círculo e a dizer que significava reconhecer que essa origem da África que ela explicara, foi, durante muito tempo, considerada como algo sem importância e negativo. E que a proposta era trazer para o centro quem estivesse à margem ou fora do círculo. Ao que ela me dizia ainda: “afrocentricidade é saber que a gente é capaz”. Compartilhando um exemplo a partir de sua própria experiência de vida, contou ela que há dois anos tem conseguido realizar o sonho de estudar e de aprender a ler, participando de uma turma de Educação de Jovens e Adultos (EJA). Disse-me também: “hoje eu já consigo ler o ônibus”, pois antes, segundo ela, até para ir ao trabalho, precisava de ajuda de alguém para não correr o risco de tomar o ônibus errado. Contou-me ainda que antes de saber que ser negra não é coisa ruim, já sofreu muito preconceito. Inclusive, quando vai ao supermercado, sempre se depara com vigilantes que parecem ficar mais atentos às pessoas negras, como se estivesse escrito em suas testas que são ladras.

O cochicho com *Obà* me fez constatar que uma das hipóteses que tenho investigado em minha pesquisa, de que as ações educativas promovidas pelo Projeto *Ajeunbó* têm promovido o empoderamento¹⁶¹ e a autonomia de mulheres partícipes do Projeto, se fez valer no depoimento.

Concluído o tempo dos cochichos em duplas, voltamos para o grande grupo e foi iniciada a partilha sobre o que foi conversado. Cada dupla compartilhou os cochichos realizados e o conceito de afrocentricidade foi sendo esmiuçado e foram dados inúmeros exemplos de como este conceito tem sido aplicado à vida cotidiana das pessoas presentes.

Algumas pessoas, que já haviam lido os textos mencionados por Jayro, acrescentaram aos conteúdos compartilhados os conceitos de “agência e desagência”¹⁶², de Asante, como chaves de leitura consequentes da

¹⁶¹ Este termo deriva da palavra inglesa “empowerment”, termo surgido nas ciências humanas, mais precisamente na sociologia, na psicologia e no serviço social, referindo-se a pessoas e populações discriminadas negativamente, e significa a capacidade de autoreconhecimento do poder que a pessoa tem sobre si mesma. MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma, p. 111-127. In: NASCIMENTO, 2009, p. 127.

¹⁶² “[...] a *agência* é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Em uma situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a ideia ativa no interior do conceito de agentes assume posição de destaque. Qual o significado prático disso no contexto da afrocentricidade? Quando consideramos questões de lugar, situação, contexto e ocasião que envolvam participantes africanos, é importante observar o conceito de agência em oposição ao de *desagência*. Dizemos que se encontra desagência em qualquer

afrocentricidade. O que desvelou que o tema já vem sendo trabalhado na formação da comunidade e que pessoas partícipes do Terreiro têm participado de estudos regulares de aprofundamento sobre o tema.

Quando chegou a vez da nossa dupla, iniciei falando do exercício que havíamos feito, de separação da palavra afrocentricidade em duas, e sugeri que *Obà*, com quem eu havia conversado, compartilhasse o que me havia dito. Ela o fez, dizendo que “afrocentricidade é saber que a gente é capaz”, provocando rostos de satisfação e contentamento do palestrante e da palestrante, ao ouvi-la dizer que, para ela, a afrocentricidade quer dizer saber-se capaz e que há dois anos ela está realizando o sonho de estudar e que hoje ela já pode ler sozinha o nome da linha do ônibus que a leva para o trabalho. Em seguida, *Obá* cochichou ao meu ouvido: “Foi a primeira vez que falei assim em público”. Fiquei emocionada por testemunhar aquele momento de consciência do seu empoderamento e de sua autonomia. Após a partilha de todas as duplas, a dupla de palestrantes encerrou o momento, lembrando que a consciência de africanidade promove o modo de ser da afrocentricidade. Em seguida foi servido o alimento sagrado às pessoas presentes, e antes mesmo de saboreá-lo, precisei sair às pressas, pois já era tarde da noite.

No dia seguinte, cheguei à Comunidade-Terreiro quando já haviam chegado 23 pessoas, sendo 14 adultas e 9 crianças. A agenda foi iniciada com uma saudação de acolhimento do afroteólogo Jayro, que em seguida fez a leitura de um trecho do texto sobre “Cosmogonia”¹⁶³, do autor Molefi Asante. Em seguida, deu-se início a palestra do biólogo Edmilson Santos da Rosa (*Lutalo Kantigi*), que abordou o tema “Afrocentricidade”, a partir da Teoria do *Bigbang* e da Teoria da Evolução das Espécies, buscando focar a África como ponto de partida de toda a humanidade. A palestra foi dialogal, havendo participação permanente das pessoas presentes, com contribuições, questionamentos e provocações, enfatizando em sua fala que a África é o berço da humanidade. Após a palestra, como no dia anterior, foi servido o alimento sagrado.

situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo.” NASCIMENTO, 2009, p. 94 e 95.

¹⁶³ Sobre cosmogonia, enquanto dramas sagrados característicos dos tempos primordiais, cf. FOÉ, Nikolo. *África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica?* Trad. de Roberto Jardim da Silva. In: *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. UFPR. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/educar/article/viewFile/31332/20037>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

Na agenda de quinta-feira, dia regular dos encontros quinzenais do Projeto *Ajeunbó*, cheguei ao Terreiro à noite e fui surpreendida com o número de pessoas que já haviam chegado. Eram 25 mulheres e 6 homens, 12 crianças e 7 adolescentes. Por ser o dia regular de reunião do Projeto *Ajeunbó*, a pedagoga afrogaúcha Carmen Lúcia Andrades Souza (*Biyikàşę*), coordenadora do Projeto, e Jorge Arthur de Souza (*Onifádè*), seu marido e colaborador do Projeto, iniciaram a programação do dia com uma saudação de acolhida e em seguida distribuíram cópias da letra da música “É d’Oxum”¹⁶⁴. E como ambos, Carmen e Jorge, são coralistas do CECUNE - Centro Ecumênico de Cultura Negra, utilizaram a música como um instrumento de coesão do grupo e saudação coletiva a *Oxum*. Jorge iniciou cantando parte de cada frase da canção, sendo seguido por toda a comunidade presente, em uníssono, de maneira harmônica e reverente, numa interpretação sensível e tocante.

Em seguida, Jayro seguiu uma metodologia de diálogo com as pessoas presentes, especialmente com as mulheres partícipes do Projeto *Ajeunbó*, pedindo que cada qual, à sua vez, respondesse perguntas tais como: se têm filhas e filhos em idade escolar, se já foram chamadas pela escola para serem informadas sobre os conteúdos e os temas que têm sido trabalhados; se gostam da escola onde estudam seus filhos e filhas; o que elas gostariam que essa escola oferecesse a seus filhos e filhas; se sabiam dizer se a escola fala sobre a África e afrodescendentes.

À medida que as pessoas participavam respondendo, foi ficando cada vez mais evidente que o tema da negritude somente está presente nas escolas no dia 20 de novembro, que o ideal seria que as escolas reconhecessem que as pessoas negras são negras durante o ano inteiro e que suas questões deveriam fazer parte da agenda da escola não somente numa data especial, como afirmado de várias maneiras por algumas das mulheres partícipes do Projeto. Durante a programação, mais pessoas chegaram, totalizando cerca de 36 pessoas adultas, 17 crianças e 10 adolescentes. À medida que escutava às respostas das mulheres presentes, Jayro as provocava com outras questões orientadoras, promovendo um diálogo frutífero sobre a importância que tem o tema afrocentricidade e como seria se o mesmo fizesse parte do dia a dia das escolas.

¹⁶⁴ Composição do baiano Vevé Calazans (1947-2012).

Enquanto o diálogo acontecia, Jayro solicitou a ajuda de um dos filhos do Terreiro presentes, para digitar e exibir no telão algumas palavras-chave para a compreensão da afrocentricidade no Terreiro: AYÊ = terra; ORI INU ERÊ = cabeça de dentro da criança; ÒRUN = espaço para onde vão as pessoas que faleceram (não é o céu) = envólucro do mundo; SAMÒ = céu; ASÈ (língua yorubá) = NGUZO (língua banto) = MOOYO (língua de Congo) = força vital, energia; Uterocentricidade, conceito apresentado no livro de Carlos Moore, citando Cheikh Anta Diop.

Solicitou também que uma das filhas da Comunidade-Terreiro fosse buscar o Caderno Pedagógico do Projeto *Ori Inu Erê*, para ler e assim relembrar os valores civilizatórios afro-brasileiros que orientam a prática da Comunidade: Ancestralidade – Memória – Circularidade – Comunitarismo/cooperativismo – Religiosidade – Corporeidade – Musicalidade – Ludicidade – Energia Vital (Axé) – Oralidade, sendo lido o conceito de cada um dos valores citados.

Ao final, propôs que cada pessoa presente dissesse uma palavra que lhe tivesse marcado naquela noite, relacionada ao tema afrocentricidade, e pediu que eu as anotasse. As palavras foram: maravilhoso – uterocentricidade – musicalidade – tudo – escola – respeito para com as pessoas mais velhas – África como origem da humanidade – igualdade – educação como elemento principal – aprendizado – ancestralidade – conhecimento – crescimento – valores civilizatórios – união – Vó Helena – coletivismo social – complementaridade – poder de realização. Em seguida foi servida a *makudia* da noite.

Na sexta-feira, a agenda ocupou os turnos da manhã e tarde, com a carga horária do Curso de Capacitação “Saúde da População Negra – SUS e Segurança Alimentar: noções básicas para o diálogo entre tradição de matriz africana e gestão pública”¹⁶⁵, promovido pela Secretaria da Saúde do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Departamento de Ações em Saúde, Coordenação Estadual da Saúde da População Negra, da qual a Dra. Míriam Cristina Alves é a coordenadora. O Curso contou com a participação de várias lideranças de comunidades tradicionais de terreiro, bem como profissionais da área de saúde, prioritariamente partícipes de alguma religião afro-brasileira, foram abordados saberes e

¹⁶⁵ O Curso foi realizado no Hotel Continental, no centro de Porto Alegre, e participei integralmente da agenda proposta, na qual o aporte teórico valorizava a sabedoria ancestral aprendida com as pessoas mais velhas, identificando nas práticas caseiras e vividas nas comunidades tradicionais de terreiro, processos de saúde afrocentrados, ou seja, com enfoque nos saberes trazidos desde a África e nos conhecimentos forjados na diáspora africana.

conhecimentos ancestrais como processos de produção de saúde nos terreiros. À noite, na sede do Terreiro, quando cheguei, já havia cerca de 30 pessoas, dentre mulheres, homens, crianças, adolescentes e jovens. Somente a partir deste dia foi possível a participação de Bábà Diba de Iemonjá, liderança principal do Terreiro.

A fala inicial foi proferida por Nina Fola, que fez alusão à provocação que recebeu do afroteólogo Jayro, sobre a necessidade de resgatar e registrar a memória histórica da Festa do Vovô, que já está na XV Edição, e apresentou um pôster¹⁶⁶ com o resgate dos temas de todas as edições, apresentando fotos das camisetas de pelo menos 13 edições.

Em seguida, Bábà Diba fez uma saudação à Comunidade e compartilhou a alegria de ter voltado de viagem em tempo de participar dos dois últimos dias da Festa, feliz em saber que a agenda da Mostra Cultural seguiu seu curso normalmente, sendo a primeira vez que não pôde estar integralmente em todos os dias da Festa, porque esteve em Brasília, participando de uma agenda nacional de interesse das religiões de matriz africana. Ele afirmou ainda sua certeza de que sua ausência em nada fragilizou a realização da Festa, porque estava convicto de que prevaleceria a autonomia e liderança da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*.

Após a saudação de Bábà Diba, foi exibido o vídeo documentário “Cuidar nos Terreiros”¹⁶⁷, da RENAFRO – Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, seguida de bate papo sobre o mesmo. Éramos cerca de 60 pessoas, incluindo jovens da Áfricanamente – Escola de Capoeira Angola.

No último dia da Mostra de Cultura, cheguei ao Terreiro às 17h, embora a Festa tenha tido início no final da manhã, com o afoxé seguido do almoço tradicional com moqueca de peixe. Assisti às apresentações artísticas e a Sessão de Pretos Velhos e Pretas Velhas, participei da roda de samba com crianças, jovens e pessoas

¹⁶⁶ CUNHA, Janine Maria Viegas. *Pôster R’Gongo 2013*. [mensagem pessoal], Mensagem recebida por <Lilian Guarani Kaiowá Lira> em 12 jan. 2014. Cf. Anexo 4.

¹⁶⁷ Documentário filmado em quatro capitais brasileiras: São Luis, Salvador, Rio de Janeiro e Porto Alegre, produzido pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde em parceria com o Departamento de DST-AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde, abordando modelos de cuidados nos terreiros que podem servir de subsídios para a elaboração de políticas públicas de saúde, além de apresentar a diversidade cultural das religiões de matriz africana e o legado cultural preservado por estes. REDE NACIONAL DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SAÚDE. *O cuidar nos terreiros*. Disponível em: <<http://renafrosaude.com.br/o-cuidar-nos-terreiros/>>. Acesso em: 06 dez. 2013.

adultas do *Ilê* e prestigiei a apresentação do Coral do CECUNE, que comumente homenageia os Pretos Velhos e as Pretas Velhas na Festa *R’Gongo*.

Passados alguns meses, compareci ao Terreiro para dialogar com Bábà Dibà. A pauta seria o compartilhamento do andamento da pesquisa, mas naquele mesmo dia fui surpreendida com o falecimento da minha cunhada Gemimas Pessoa de Lira¹⁶⁸, que no último dia, 25 de julho de 2013, Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha¹⁶⁹, havia completado 47 anos. Cheguei ao Terreiro no horário marcado, porém o estado emocional no qual me encontrava converteu a agenda numa consulta ao Oráculo, recebendo dos Orixás acolhimento e conforto num dia de profundo e intenso luto. A consulta ao Oráculo através do jogo de búzios revelou-me que o meu orixá é *Oxalá, Oxalufã*, e ao ouvir sobre suas características, fiquei lisonjeada por ter sido por ele escolhida como filha.

A partir das visitas, dos diálogos e do acolhimento recebido em cada momento vivido no *Ilê* e em suas ações educativas, fui identificando e analisando os processos pedagógicos que têm sido realizados na Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, assim como pude constatar que a comunidade é marcadamente constituída por mulheres negras, e que a história do Terreiro é marcada pelo protagonismo dessas mulheres.

À medida que me aproximei, fui acolhida, participei da partilha do alimento com todas as pessoas no Terreiro, ouvi os testemunhos das mulheres partícipes do Terreiro, especialmente as mulheres partícipes do Projeto *Ajeunbó*, revisei e reformulei o projeto de pesquisa a partir da constatação empírica de que as ações educativas do Terreiro promovem empoderamento para as mulheres que delas participam.

¹⁶⁸ A morte precoce de Gemimas pode ser consequência das desigualdades sociais que a expuseram, na infância, a situações de grande vulnerabilidade social, uma vez que o bairro da periferia onde morava era desprovido de saneamento básico, sendo essa situação agravada pela falta de assistência médica, o que favoreceu a disseminação do estreptococo, principal causa de cardiopatias crônicas. Cf. JORNAL DO COMMERCIÓ – JC ON LINE. Especiais NE 10. Expedições doenças sem fim. *Corações desperdiçados*. Disponível em: <<http://especiais.ne10.uol.com.br/expedicoes/febre-reumatica.html>>. Acesso em: 23 jan. 2014.

¹⁶⁹ “Em 1992, em Santo Domingo, na República Dominicana, realizou-se o 1º Encontro de Mulheres Afro-latino-americanas e Afro-caribenhas, do qual decorreram duas decisões: a criação da Rede de Mulheres Afro-latino-americanas e Afro-caribenhas e a definição do 25 de julho como Dia da Mulher Afro-latino-americana e Caribenha. A data objetiva ser um polo de aglutinação internacional da resistência das negras à cidadania de segunda categoria na região em que vivem, sob a égide das opressões de gênero e étnico-raciais, e assim ampliar e fortalecer as organizações e a identidade das mulheres negras, construindo estratégias para o enfrentamento do racismo e do sexismo”. OLIVEIRA, Fátima. *25 de julho: Dia da Mulher Negra da América Latina e do Caribe*. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/em-debate/fatima-oliveira/20017-25-de-julho-dia-da-mulher-negra-da-america-latina-e-do-caribe-por-fatima-oliveira>>. Acesso em: 11 dez. 2013.

O “acolhimento seguro” mencionado pela Secretária Márcia, mostrou-se como algo constante nas ações do Terreiro e não apenas como específico do Projeto *Ajeunbó*. Este acolhimento específico foi o que inicialmente me instigou o desejo de investigação. Contudo, a aproximação me oportunizou enxergar que ocorriam outros fenômenos paralelos. Então, mesmo constatando que o Projeto *Ajeunbó* incluiu oficinas sobre os temas correlatos à prevenção e enfrentamento à violência contra as mulheres, a partir da adesão do Projeto à Campanha Ponto Final¹⁷⁰ a investigação passou a assumir o interesse de identificar nas ações educativas e nos processos pedagógicos do Terreiro, dos quais o Projeto *Ajeunbó* é um importante exemplo, elementos teopedagógicos comuns que promovessem empoderamento das mulheres negras partícipes do *Ilê*, de modo a contribuir para a superação de situações de violência de gênero contra estas, que são as principais protagonistas da Comunidade. Mulheres negras que marcam a história da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* desde as suas origens.

1.3.2 As origens da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*

É necessário, sempre e novamente, denunciar a invisibilidade histórica das mulheres negras na historiografia oficial.¹⁷¹ Isto significa afirmar que a elucidação das mulheres negras enquanto sujeitos históricos, algo necessariamente pedagógico, aponta, para além do seu simples reconhecimento, à reparação desse débito que a historiografia tem acumulado, principalmente com a população negra no Brasil.

Um exemplo desse protagonismo de mulheres está na origem da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, que tem em Dona Júlia Lara de Vasconcelos, a personagem que dá início à história do *Ilê*. Conforme descreve Bábà Diba de Yemonjá, Dona Júlia nasceu no interior do Rio Grande do Sul, ainda no século XIX, em 1880, mestiça de ascendência branco-negro-indígena, no interior do Rio Grande do Sul. Ela veio para Porto Alegre com seu filho e sua filha, após o

¹⁷⁰ Mais adiante a Campanha será devidamente apresentada, bem como as ações realizadas no Terreiro.

¹⁷¹ SCHUMACHER; VITAL BRAZIL, 2007, p. 111.

segundo casamento, instalando-se com sua família no Areal da Baronesa, em 1930.¹⁷²

O Areal da Baronesa, na Cidade Baixa, era uma área próxima ao Riacho Ipiranga e pertencia à Baronesa do Gravataí. Nas últimas décadas do século XIX, o local reunia um grande contingente de pessoas negras e, juntamente com a então denominada “Colônia Africana”¹⁷³, atuais bairros Bom Fim, Mont’Serrat e Rio Branco - constituía-se como um dos territórios negros urbanos no mapa da cidade.



Foto 2: Iyá Júlia Yemojá, fundadora e primeira Yalorisà do Ilê.¹⁷⁴

Foi nesse reduto negro que Dona Júlia recebeu a iniciação como filha de Yemonjá pelo Babalorixá Alfredo Sarará de Sangó, líder religioso que a iniciou na Umbanda, que naquela época se organizava no Brasil com a valorização das ancestralidades indígena e negra. Dona Júlia incorporava a Cabocla Iara. Após a morte de Bábà Alfredo Sarará, ela passou a ser cuidada pelo Pai Alcebíades de Sangó, com quem concluiu seus assentamentos, tornando-se, posteriormente, Iyalorisà e abrindo seu Terreiro no Areal da Baronesa, onde morava.¹⁷⁵

¹⁷² BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁷³ SOMMER, Michelle Farias. *Territorialidade Negra – A herança africana em Porto Alegre: Uma abordagem sócio-espacial*. Porto Alegre: Michelle Farias Sommer, 2011, p. 98.

¹⁷⁴ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁷⁵ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

A “política de higienização da cidade e normalização quanto ao uso do solo”¹⁷⁶ acompanhada dos interesses motivadores da especulação imobiliária desalojavam, marcadamente, as populações empobrecidas e negras de suas habitações nas zonas centrais da cidade. Tendo o Areal da Baronesa se tornado uma dessas zonas centrais na nova configuração de Porto Alegre, Dona Júlia viu-se obrigada a buscar outro local de residência, fazendo sua mudança para a Rua Barão do Amazonas, no bairro Glória, também reduto de famílias negras e, assim como outros terreiros, o Terreiro da *Iyá* Júlia estava localizado em área de vulnerabilidade social.¹⁷⁷

Sua única filha, Maria Eroltildes de Iansã, casou-se e teve quatro filhos, educados na companhia da avó, *Iyá* Júlia, que lhes ensinava a religião dos Orixás e da Umbanda no Terreiro.¹⁷⁸

Em 1942, o marido de *Iyá* Júlia, conhecido como Vovô Castelhana, adquiriu uma propriedade na Rua Condor, que, mais adiante, passou a ser chamada Rua Nunes Costa, na Vila São José, bairro Partenon, região também caracterizada como uma colônia africana de Porto Alegre¹⁷⁹, reduto de muitas batuqueiras e muitos batuqueiros. A localidade também se caracterizava como zona rural, onde se desenvolvia criação de animais – bois, vacas, ovelhas, porcos –, com significativo comércio de produtos como carne, leite e derivados.¹⁸⁰

Na época, era vizinho da *Iyá* Júlia, o *Babalorixá* José Airton Vasconcellos, Zé da Saia do Sobo, filho de santo de Joaõzinho do *Bará Esú Biyi* da Nação *Jêje*. Seu José tornou-se amigo das famílias de Dona Júlia e de Dona Mana, e após a morte de *Bábà* Alcebíades, ele se tornou o Zelador de Orisá de ambas. O novo endereço

¹⁷⁶ SOMMER, 2011, p. 96.

¹⁷⁷ BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento*. Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011, p. 15. O conceito de “vulnerabilidade social” atribuído a um contexto passado se justifica à medida que seu uso quer aqui denunciar a realidade à qual, historicamente, o povo negro tem sido submetido desde então.

¹⁷⁸ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁷⁹ Porto Alegre tornou-se capital gaúcha desde 1773. No relatório da pesquisa *Alimento*. *Direito Sagrado*, antes referida, p. 136, Porto Alegre aparece como região brasileira onde atualmente foi identificado o maior número de comunidades tradicionais de terreiro, totalizando 1.342 casas, maior percentual encontrado em dentre as quatro Capitais pesquisadas: Recife, com 1.261 casas; Belém, com 1.089 casas; Belo Horizonte, com 353 casas.

¹⁸⁰ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

foi se constituindo em comunidade quilombola¹⁸¹, espaço de resistência, roça e terreiro, local de acolhimento e vivência comunitária de famílias que foram agregadas e foram crescendo pelo casamento. Tudo isto sob a proteção da matriarca¹⁸² *Iyá Júlia* até 1963, quando se deu sua passagem para o Orum (espaço divinatório onde habitam Orixás e ancestrais).¹⁸³

Iyá Mana de Iansã herdou a ancestralidade de *Iyá Júlia* e passou a assumir a direção do Terreiro, mas tão somente o culto do Batuque, não dando continuidade ao culto da Umbanda por não ter sido iniciada nesta tradição. Viúva ainda jovem, *Iyá Mana* dedicou sua vida aos filhos e às filhas e a sua vida como *Iyaloris*, conquistando respeito por sua seriedade e por ser referência como mediadora de conflitos¹⁸⁴ na família e na comunidade local. O tempo passou e suas filhas cresceram, constituíram suas famílias e cada qual seguiu sua vida em outros lugares.¹⁸⁵

Em 1974, Dona Helena, sua filha mais nova, separou-se do marido e retornou à Vila São José com nove de seus onze filhos, para morar com Dona Mana. Sendo pequeno o Terreiro, não havia espaço suficiente para todas essas pessoas, o que levou Dona Helena a colocar dois filhos e uma filha em um colégio interno e morar na Vila São José com cinco filhas e Diba, o filho mais novo, com 10 anos de idade. Em seguida, Diba, que mais adiante se tornará o *Babalorixá* da Comunidade-Terreiro

¹⁸¹ Sobre comunidade quilombola, cf. LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de. *O Projeto BB Educar EJA Quilombola: contribuições pedagógicas para a EJA na diversidade*. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Educação de Jovens e Adultos na Diversidade, Universidade Federal de Rio Grande, Pólo da Universidade Aberta do Brasil, Santo Antônio da Patrulha, 2012.

¹⁸² O matriarcado consiste na forma de governo gineocrática, ou seja, governo sob a liderança de mulher. Estudos sobre a característica matriarcal nas religiões de matriz africana foram realizados por Ruth Landes, em 1967, e Edison Carneiro, em 1978. Mais recentemente, estudos que apresentam tensões de gênero foram realizados pela psicóloga, mestra e doutora brasileira Patrícia Birman e pela filósofa brasileira, mestra em administração pública e doutora em antropologia social Mundicarmo Ferretti. Cf.: BIRMAN, Patrícia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. In: *Revista Estudos Feministas* on line, n. 2, 2005, v. 13, p. 403-414; BIRMAN, Patrícia. *A questão de gênero nos cultos afro-brasileiros*. In: *Teologia da Síntese*. São Paulo, 2008; BIRMAN, Patrícia. *Relações de gênero, possessão e sexualidade*. In: *Physis, Revista da Saúde Coletiva*, n. 2, Rio de Janeiro, 1991 v. 1; FERRETTI, Mundicarmo. *Matricardo em terreiros de Mina no Maranhão: realidade ou ilusão?* Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Matriarcado.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2014.

¹⁸³ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁸⁴ A mediação de conflitos é um dos princípios que fundamentam o projeto sócio-político desde uma perspectiva de ancestralidade, como será visto mais adiante.

¹⁸⁵ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò, foi morar com sua tia, Dona Edília, que mais tarde tornou-se *lalorixá*, em Viamão.¹⁸⁶



Foto 3: Dona Mana de *Iansã*. Segunda *Yalorisà* do *Ilè*.¹⁸⁷

Iyá Mana de *Iansá* fez sua passagem em 17 de agosto de 1980, deixando sua filha mais velha, Dona Edília, *Iyá* Otília de *Sango*, como sua guardiã. *Iyá* Otília levou fez o assentamento de *Iansã* no Terreiro, na Cidade de Viamão. Dona Helena de *Osun*, única filha a não ter sua casa própria ficou morando no Terreiro com suas filhas.¹⁸⁸

Em outubro de 1980, o jovem Diba, com apenas 16 anos, voltou a morar com a mãe, e em dezembro do mesmo ano ele foi iniciado pelas mãos de *Iyá* Otília de *Sango*, *Obá Oluajé*, sendo seu *Ori* de *Iyemonjá*, como o de sua bisavó.¹⁸⁹

¹⁸⁶ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁸⁷ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013. Sendo o *Ori* de *Bábà Diba*, de um *Orisà* feminino, mantém-se o *Asê* matricentrado, o que pode explicar porque se mantém mais mulheres do que homens na Comunidade-Terreiro.

¹⁸⁸ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.



Foto 4 e 5¹⁹⁰: 4. *Bábà* Diba e sua mãe biológica Helena de *Oxum*; 5. Dona Helena, *Bábà* Diba e sua *Yalorisà* Otília de *Sango*.

Em 1982, Diba fez o *borí*¹⁹¹, e em 1983, no dia 16 de julho, fez o assentamento de *Iyemonjá* e demais *Orixás*. Em 1985, em sonho, *Iyemonjá* pediu a Diba que a trouxesse para o Terreiro, onde ele passou a ter um papel importante na continuidade da comunidade religiosa deixada pela sua bisavó e sua avó. Embora com resistência de *Iyá Otília*, pois Diba tinha somente 21 anos de idade e apenas 5 anos de iniciado, o oráculo confirmou o sonho e *Iyá Otília* atendeu à confirmação do oráculo.¹⁹²

Em 1985, no dia 04 de dezembro, *Iyemonjá* e demais *Orumalés* de *Bábà* Diba foram levados para o Terreiro, momento em que ele assumiu a continuidade do Batuque. Mais adiante, em 1992, após ser coroado na Umbanda pela Cacique

¹⁹⁰ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁹¹ “O *bori* é a representação da “individualidade”, ou melhor, da “individualidade integral” da pessoa *batuqueira*. *Bori* significa dar de comer à cabeça (*ori*). [...] o *bori* é o estabelecimento da relação com o duplo no *Orun*. O *Orun* é um mundo paralelo ao *aiyé*, nele coexistem todos os conteúdos deste, tudo que há no *orun* há no *aiyé* de alguma forma. A comunicação entre esses mundos, *orun* e *aiyé*, é o que acontece nos momentos rituais. [...] quando a pessoa nasce no *aiyé*, esquece da sua relação no *orun*, e o *bori* seria a possibilidade de restabelecer essa ligação. *Okutá*¹⁹¹, por sua vez, é a relação da pessoa com o *esá*¹⁹¹ que *rege* seu *ori*. O *okutá* é uma pedra cujo tipo ou formato é específico para cada *orisà*. O *orisà*, no momento da *feitura*, é composto a partir dessa pedra, contudo a ela integram-se outros materiais fundamentais.” Cf. EMIL, 2013, p. 65.

¹⁹² BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

Eronдина de *Ogum* Supremo da Montanha, *Bábà* Diba abriu os trabalhos e as portas do Terreiro também para a Umbanda, completando o ciclo que Ihe foi confiado.¹⁹³

Em 1997, se constituiu a pessoa jurídica Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* e Centro Espiritualista de Umbanda Cacique Tupinambá, sob a liderança de *Bábà* Diba de *Iyemonjá*.¹⁹⁴



Foto 6: Entrada do Ilê.¹⁹⁵

Emil afirma que “o terreiro é essa casa coletiva que acolhe a memória ancestral do povo negro, do povo de matriz africana.”¹⁹⁶ A Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* é também a casa de *Bábà* Diba. O mesmo edifício abriga sua residência, com variados espaços e com várias pessoas¹⁹⁷. A principal parte da casa é o salão, local de reunião da “família” do Batuque, onde são realizados os rituais e onde são recebidas as pessoas convidadas. Do lado esquerdo da porta de entrada do salão estão dois banheiros, ao fundo, no lado esquerdo, está a cozinha; mas ao centro, está a sala de *Ifá*, com os búzios de *Bábà* Diba; ao lado está o quarto de santo, e do lado direito está o Congá da Umbanda, com diversas imagens de

¹⁹³ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁹⁴ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.

¹⁹⁵ MAPEANDO O AXÉ. *Pesquisa socioeconômica e cultural das comunidades tradicionais de terreiro*. Disponível em: <<http://www.mapeandoaxe.org.br/terreiros/portoalegre>>. Acesso em: 22 nov. 2013.

¹⁹⁶ EMIL, 2013, p. 31.

¹⁹⁷ Emil destaca que “Bastide, ao comentar a organização espacial de um terreiro, já observava que “O ‘quarto de balé’ (*ilê-seim*) parece ter desaparecido em Porto Alegre, talvez devido ao caráter mais proletário da religião, o que impede o sacerdote de comprar terreno suficientemente vasto para compreender mais de uma habitação”. Cf. EMIL, 2013, p. 31. Apud BASTIDE, 2001, p. 79.

orixás. A residência de *Bábà* Diba fica no andar térreo da casa e também seu escritório, onde exerce sua profissão de contador.¹⁹⁸

A Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò* é uma das 830 casas de religião do Batuque, da região metropolitana de Porto Alegre; mantendo sua herança ancestral e a especificidade de ser uma religião afro-gaúcha, com origem no protagonismo da mulher e preservando a matrilinearidade, ou seja, tendo na linhagem feminina a continuidade da liderança do Terreiro, já que sua *Orisà* é *Yemojá*, mesmo que atualmente seja um homem a assumir a liderança do *Ilê*.

É importante apresentar o mito de *Yemojá*, mesmo sem a intenção de analisá-lo. Segundo o relato do médico psiquiatra e etnólogo brasileiro Arthur Ramos (1903-1949), que faz menção a importância do simbolismo de que da reunião de Obatalá e Odudua (fundaram o *Aiê*, o "mundo em forma"), surgiu uma poderosa energia, ligada desde o princípio ao elemento líquido. Poder este conhecido pelo nome de *Yemojá* (Iemanjá):

Com o casamento de Obatalá, o Céu, com Odudua, a Terra, que se iniciam as peripécias dos deuses africanos. Dessa união nasceram Aganju, a Terra, e Iemanjá (yeye ma ajá = mãe cujos filhos são peixes), a Água. Como em outras antigas mitologias, a terra e a água se unem. Iemanjá desposa o seu irmão Aganju e tem um filho, Orungã. Orungã, o Édipo africano, representante de um motivo universal, apaixonou-se por sua mãe, que procura fugir de seus ímpetos arrebatados. Mas Orungã não pode renunciar àquela paixão insopitável. Aproveita-se, certo dia, da ausência de Aganju, o pai, e decide-se a violentar Iemanjá. Essa foge e põe-se a correr, perseguida por Orungã. Ia esse quase alcançá-la quando Iemanjá cai no chão, de costas e morre. Imediatamente seu corpo começa a dilatar-se. Dos enormes seios brotaram duas correntes de água que se reúnem mais adiante até formar um grande lago. E do ventre desmesurado, que se rompe, nascem os seguintes deuses: Dadá, deus dos vegetais; Xango, deus do trovão; Ogum, deus do ferro e da guerra; Olokum, deus do mar; Oloxá, deusa dos lagos; Oiá, deusa do rio Niger; Oxum, deusa do rio Oxum; Obá, deusa do rio Obá; Orixá Okô, deusa da agricultura; Oxóssi, deus dos caçadores; Oké, deus dos montes; Ajê Xaluga, deus da riqueza; Xapanã (Shankpannã), deus da varíola; Orum, o Sol; Oxu, a Lua. Os orixás que sobreviveram no Brasil foram: Obatalá (Oxalá), Iemanjá (por extensão, outras deusas-mães) e Xango (por extensão, os outros orixás fálicos). Com Iemanjá, vieram mais dois orixás yorubanos, Oxum e Anamburucu (Nanamburucu). Em nosso país houve uma forte confluência mítica: com as Deusas-Mães, sereias do paganismo supérstite europeu, as Nossas Senhoras católicas, as iaras ameríndias.¹⁹⁹

¹⁹⁸ EMIL, 2013, p. 31.

¹⁹⁹ GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. Iemanjá - Lenda, Mito e Sincretismo Religioso. Disponível em: < <http://www.geledes.org.br/patrimonio-cultural/artistico-esportivo/manifestacoes-culturais/12875-iemanja-lenda-mito-e-sincretismo-religioso>>. Acesso em: 19 de mar. 2014.

1.3.3 Ações Educativas e Processos Pedagógicos do Ilê

De acordo com o Artigo 1º, Título I da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a “educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.”²⁰⁰ Esta compreensão abrangente sobre educação também fundamentou a pesquisa de mestrado intitulada “O Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE) e suas Ações Educativas”²⁰¹, a partir da qual definiu-se “ações educativas, como procedimentos que promovem a educação”²⁰². Da mesma forma, na presente pesquisa, são enfatizadas ações educativas “que resgatam a história de resistência omitida pela historiografia”, por entender-se que a visibilidade e a análise dessas ações contribuem para a promoção da superação de discriminações negativas impostas às pessoas e às populações negras e que se constituem em ações afirmativas, conforme a definição de Nascimento: “[...] as dinâmicas, práticas, meios e instrumentos que têm como meta o reconhecimento sócio-cultural, a promoção da igualdade (de oportunidades, de tratamento e de condições objetivas de participação na sociedade) e, portanto, a universalização (concreta) de direitos civis, políticos e sociais em uma dada sociedade”²⁰³.

Muitas das ações educativas vividas na Comunidade-Terreiro têm sido sistematizadas e planejadas como processos pedagógicos “desde dentro”. Assim, busca-se por elementos pedagógicos próprios à Comunidade pesquisada, da mesma forma como afirma o afroteólogo Jayro Pereira de Jesus, é: “[...] nas Casas de Religião, no Ilês, Tendas, Roças, Abacás, Templos Afros ou nas/nos Terreiros”²⁰⁴ que se encontra “o legado mais proeminente da Cosmovisão Africana no Brasil [...]”²⁰⁵, ou seja, se encontram “[...] os valores civilizatórios, filosóficos e teológicos amalgamados, reterritorializados material e simbolicamente [...]”²⁰⁶.

²⁰⁰ BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Brasília: Ministério da Educação, 1996. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

²⁰¹ LIRA, 2006.

²⁰² LIRA, 2006, p. 24.

²⁰³ NASCIMENTO, Alexandre. *Ação afirmativa: da luta do movimento negro às políticas concretas*. Rio de Janeiro: CEAP, 2006, p. 19.

²⁰⁴ PEREIRA, Jayro. Introdução. In: ÁFRICANAMENTE. *Projeto Ori Inu – valores civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor*. Caderno Pedagógico – Uma Proposta de Educação Étnico-Social. Porto Alegre: ÁFRICANAMENTE, 2006, v. 1, p. 2.

²⁰⁵ PEREIRA, 2006, p. 2.

²⁰⁶ PEREIRA, 2006, p. 2.

Nesta perspectiva, a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, conforme as palavras de *Bábà Diba de Yemonjá*:

[...] se entende como um espaço de acolhida, de igualdade, de saúde integral, de espiritualidade e estruturalmente do bem individual, mas por princípio coletivo, tais quais os princípios da filosofia afro, valores preservados e cultivados pela matriarca *Iyá Júlia de Iyemonjá*, seguido por *Iyá Mana de Iansã* e hoje por *Baba Diba de Iyemonjá*.²⁰⁷

Atualmente, a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* reúne cerca de 150 omós Orixás (filhos e filhas de Orixás) e um grande número de pessoas simpatizantes. Há 16 anos como personalidade jurídica e com mais 26 anos de atividades religiosas, a Comunidade se transformou num espaço plural de acolhimento e aconselhamento às pessoas que a procuram, constituindo-se não somente como local de culto religioso, mas também como instrumento de preservação das tradições ancestrais africanas e de luta contra o preconceito e combate às desigualdades sociais.²⁰⁸ Neste sentido, vem promovendo ações educativas e deflagrando processos pedagógicos com aporte teórico sobre os temas relacionados à Religião de Matriz Africana.

As ações educativas e os processos pedagógicos do *Ilê* estão descritos no Programa e Projetos desenvolvidos na Comunidade ou com o apoio do Terreiro, conforme segue:

a) a implantação e implementação do Programa *Ori Inu*, que significa a cabeça de dentro, “através de atividades sociais, culturais, filosóficas, acadêmicas, teológicas e intelectuais que tenham relação com as práticas de matrizes africanas”²⁰⁹, fazendo da Comunidade “um lugar de consciência da discriminação racial, resistência e crescimento cultural, pessoal, intelectual e profissional”²¹⁰. Em 2010, o Programa *Ori Inu*, que atende aproximadamente 500 pessoas, conquistou o 1º lugar no Prêmio da Igualdade Racial, promovido pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), órgão ligado à Presidência da República do Brasil. O Programa *Ori Inu* se constitui dos seguintes Projetos:

²⁰⁷ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 23 out. 2013.

²⁰⁸ BRASIL, 2011, p. 15.

²⁰⁹ BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR. *Catálogo do Prêmio da Igualdade Racial*. Rio de Janeiro: SEPPIR, 2010, p. 7.

²¹⁰ BRASIL, 2010, p. 7.

- ▲ *Ori Inu Erê* – Cabeça de dentro das crianças²¹¹, que tem como público alvo as crianças da Vila São José, promovendo atividades lúdicas para o desenvolvimento do corpo, da mente e do espírito das crianças, promovendo a construção de valores sobre a cultura africana ausentes na pedagogia formal.²¹² O Projeto, fundado em 2003 por membros da Organização Não Governamental Áfricanamente – Centro de Pesquisa, Resgate e Preservação de Tradições Afrodescendentes, voltado a crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social, tem como objetivo:

Construir um modelo alternativo de educação étnico social, fundamentado nos conhecimentos e valores éticos, estéticos, cosmológicos e filosóficos originários nas culturas de matriz africana, com o intuito de promover a cidadania entre crianças e adolescentes, através da reconstrução positiva de sua identidade afrodescendente.²¹³

- ▲ *Ori Inu Enian* – Cabeça de dentro das pessoas adultas, tem como público alvo pessoas jovens e adultas através de cursos e atividades que promovem o reconhecimento e a valorização de questões étnico-religiosas, bem como da garantia de direitos, o conhecimento sobre: saúde, organização comunitária, cooperativismo, capacitação profissional, cultural e geração de renda.²¹⁴
- ▲ *Ori Inu Egbê* – Cabeça de dentro da comunidade, voltado a toda a comunidade, com enfoque nas atividades realizadas dentro e fora do *Ilê*.²¹⁵ Sua principal ação é a distribuição de cestas básicas para mulheres chefes de famílias, ação denominada “Projeto *Ajeunbó*”²¹⁶, ação de acolhimento

²¹¹ BRASIL, 2010, p. 7.

²¹² É importante ressaltar que embora em 2003 tenha sido promulgada a Lei 10.639, que inclui nos currículos escolares conteúdos sobre história de África e de afro-brasileiros, sua implementação ainda é recente e com ainda modestas mudanças no campo educacional brasileiro. De modo que o Projeto Ori Inu Erê, assim como inúmeras iniciativas dos movimentos negros e das comunidades tradicionais de terreiros em todo o Brasil, cumpre um importante papel no processo de ensino/aprendizagem de crianças negras.

²¹³ ÁFRICANAMENTE, 2006, p. 6.

²¹⁴ BRASIL, 2010, p. 7.

²¹⁵ BRASIL, 2010, p. 7.

²¹⁶ Mais adiante, na sequência do texto, descreveremos as ações decorrentes deste Projeto.

que alimenta as mulheres negras e suscitou a curiosidade epistemológica que resultou na presente pesquisa.

- ▲ *Ilèrá-Áráyiê* – Saúde do corpo humano, promove ações voltadas à saúde pública, com enfoques na prevenção e na formação de agentes multiplicadores.²¹⁷
- ▲ *Asò Asiwajú* – Roupas que desbrava caminhos, projeto que promove o desenvolvimento comunitário de moda étnica com mulheres da comunidade.²¹⁸

b) a realização da *R’Gongo* Mostra de Cultura Negra e Festa em Homenagem ao Vovô Cipriano de Angola, que, em 2013 realizou a 15ª edição.

c) o Projeto *Orukó*, para identificação, valorização, adoção e uso de nomes africanos pelas pessoas iniciadas;

d) o Projeto *Ilú Bata*, com objetivo de “pesquisar, resgatar e preservar os toques sagrados do Batuque do Rio Grande do Sul junto a jovens e adultos de ambos os sexos, vivenciadores de terreiro ou de outras expressões culturais de matriz africana”²¹⁹.

e) o Projeto *Ori Inú Omode*, voltado à juventude do Terreiro.

Além das ações acima citadas, a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, é protagonista junto à Renafro Saúde RS – Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde – Núcleo Rio Grande do Sul, promovendo ações diversas sobre religiões de matriz africana e saúde, municipais, estaduais e federais.²²⁰

As ações descritas atestam o que afirma Caroline Silva: “A partir de 2005, a novidade para as comunidades-terreiro se consubstanciou na possibilidade destas se tornarem instituições executoras de políticas públicas que visam a garantir aos indivíduos da população negra, direitos especiais.”²²¹ De modo que a identidade coletiva do Terreiro é recriada à medida que a implementação dessas políticas públicas têm definido um novo sujeito de direitos.²²²

²¹⁷ BRASIL, 2010, p. 7.

²¹⁸ BRASIL, 2010, p. 7.

²¹⁹ Comunidade Terreira *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*. Convite para o lançamento do Projeto *Ilú Bata*. Porto Alegre, 2009.

²²⁰ Cf. RENAFRO SAUDE. *Programação* - IV encontro nacional mulheres de axé. Disponível em: <<http://www.renafrosauders.com/>>. Acesso em: 23 out. 2013.

²²¹ SILVA, 2009, p. 17.

²²² Esse novo sujeito de direitos, com enfoque religioso, constitui o principal objeto da pesquisa de Caroline Silva, a saber: a identidade positiva da mulher negra no espaço do terreiro. SILVA, 2009, p. 17.

A Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣe Yemojá Omi Olodò* também atua intensamente contra a Intolerância Religiosa, promovendo ações em prol da comunidade negra e seus Direitos Humanos, através das seguintes ações educativas e processos pedagógicos:

→ do Controle Social, com a participação efetiva no Conselho Nacional de Políticas Culturais, representando o segmento de culturas afro-brasileiras; além de ser a principal provocadora da criação do Comitê Estadual do Povo de Terreiro, cuja finalidade é “[...] propor, sugerir, apontar e elaborar políticas públicas voltadas ao Povo de Terreiro e às populações de ascendência africana”²²³, conforme o Artigo 1º do Decreto Estadual nº 50.112, publicado em 27 de fevereiro de 2013, no Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul. Vale o registro de que o RS é o primeiro Estado da União a criar um Comitê com este propósito.

→ dos Direitos Civis: promovendo atendimento, acompanhamento e denúncias de racismo, intolerância, xenofobia, sexismo, violência e tantos outros direitos das pessoas vivenciadoras das religiões de matriz africana; além de se posicionar, em parceria com a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB)²²⁴ e a ONG Áfricanamente, contra a vigência da Lei Complementar nº. 591/2008, conhecida como Lei dos Despachos, que introduziu no Código Municipal de Limpeza Urbana local dispositivo que inclui como ato lesivo à limpeza urbana “X - depositar em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens animais mortos ou parte deles”²²⁵. Ressaltem-se as seguintes ações das quais foi partícipe:

²²³ GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Grande do Sul constitui nesta sexta-feira o Comitê Estadual do Povo de Terreiro*. Disponível em: <<http://www.rs.gov.br/master.php?int=noticia¬id=112272&tpace=2>>. Acesso em: 03 jan. 2014.

²²⁴ “Segundo Bábà Diba de Iemanjá, a CEDRAB é a única instituição religiosa que obteve a simpatia do Movimento Negro, realizando um trabalho em conjunto com o mesmo. Desta forma, foi pioneira. Unindo movimento religioso ao Movimento Negro.” Cf. ÁVILA, Cíntia Aguiar de. *Na interface religião e política: origens e práticas da Congregação em defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB-RS)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009, p. 34. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/18347/000726894.pdf?...>>. Acesso em: 03 jan. 2014.

²²⁵ JUS BRASIL. *TJ-RS - Solicitada liminar contra lei que prevê multa para depósito de animais mortos nas ruas*. Disponível em: <<http://jurisway.jusbrasil.com.br/noticias/33036/tj-rs-solicitada-liminar-contra-lei-que-preve-multa-para-deposito-de-animais-mortos-nas-ruas?ref=home>>. Acesso em: 23 out. 2013.

- 2009: • I Marcha Estadual pela Vida e pela Liberdade Religiosa, Porto Alegre/Rio Grande do Sul²²⁶;
- 2010: • Lançamento da Campanha “Quem é de Axé, diz que é!”, em Porto Alegre/Rio Grande do Sul;
- II Marcha Estadual pela Vida e pela Liberdade Religiosa, em Porto Alegre/Rio Grande do Sul;
- III Marcha Estadual pela Vida e pela Liberdade Religiosa, em Porto Alegre/Rio Grande do Sul;
- 2012 • Seminário “Mulheres de Axé”, realizado no auditório do Instituto Federal Sul Rio Grandense Pelotas (IFSUL);
- Participação na Cúpula dos Povos – Rio + 20;
- IV Marcha Estadual pela Vida e pela Liberdade Religiosa, em Porto Alegre/ RS;
- 2013: • V Marcha Estadual pela Vida e pela Liberdade Religiosa, em Porto Alegre/ RS;
- IV Encontro Nacional Mulheres de Axé: Raça, Direitos, Política e Poder, realizado em Porto Alegre/RS.

→ da Saúde:

- 2007: • apoio à realização do IV Seminário Nacional de Religiosidade Afro-brasileira e Saúde, realizado pela Rede Nacional das Religiões Afro-brasileiras e Saúde, de 27 a 29 de março, em Fortaleza/CE²²⁷;
- 2008: • apoio à realização do I Encontro de Religiões de Matriz Africana no Grupo Hospitalar Conceição (GHC), no Espaço Inter-religioso do Hospital Cristo Redentor, em Porto Alegre/ RS²²⁸;

²²⁶ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *Religiosos dão exemplo de unidade em Porto Alegre*. <<http://www.babadybadeyemonja.com/2009/01/religiosos-do-exemplo-de-unidade-em.html>>. Acesso em: 24 out. 2013.

²²⁷ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *VI Seminário nacional de religiões afro-brasileiras e saúde em Fortaleza-CE*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2007/08/rede-nacional-de-religio-afro-e-sade.html>>. Acesso em: 24 out. 2013.

²²⁸ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *Religiões de matriz africana e CEPPIR-GHC comemoram espaço inter-religioso em uma ação pioneira no Brasil, quiçá no mundo*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2008/10/religies-de-matris-africana-e-ceppir.html>>. Acesso em: 24 out. 2013.

- 2010: • apoio à realização do *Dida Ara - I Encontro Nacional de Tradição de Matriz de Terreiro e Saúde no Rio Grande do Sul*, com o tema: Terreiros e Saúde, em setembro, no Rio de Janeiro/RJ²²⁹;
- 2011: • Composição da Comissão de Acompanhamento da pesquisa realizada na região metropolitana de Porto Alegre: “Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros”²³⁰;
- 2012: • apoio à realização do I Seminário da Região Sul de Tradições de Matriz Africana e Saúde: A Produção de Saúde e o Combate ao HIV/AIDS, Tuberculose e Hepatites Virais pelos Terreiros, em Porto Alegre/Rio Grande do Sul;
- apoio à realização do *Dida Ara - II Encontro Nacional de Tradições de Matriz Africana e Saúde*, tema: Afrobioética no contexto do SUS, Porto Alegre/ RS ²³¹;
- Lançamento do Projeto Rede Ewò de Prevenção às Drogas, com o objetivo de
- [...] conscientizar a população afro-brasileira, principalmente os jovens e aqueles ligados às religiões de matrizes africanas sobre os malefícios do uso das drogas (álcool, maconha, cocaína, crack, entre outras); construção de uma política nacional de prevenção, tratamento e reinserção profissional do usuário de drogas; criar uma rede nacional de prevenção, tratamento e reinserção social e profissional do uso/usuários de drogas.²³²
- 2013: • apoio à realização do Curso de Capacitação Saúde da População Negra – SUS e Segurança Alimentar: noções básicas para o diálogo entre tradição de matriz africana e gestão pública, realizado pela

²²⁹ REDE NACIONAL DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SAÚDE. *Dida Ara – I Encontro nacional de tradições de matriz africana e saúde – Setembro 2010*. Disponível em: <<http://renafrosaude.com.br/dida-ara-i-encontro-nacional-de-matriz-africana-e-saude-setembro-2010/>>. Acesso em: 24 out. 2013.

²³⁰ Na referida Pesquisa, participaram do II, como parte da Comissão de Acompanhamento da pesquisa em Porto Alegre: Bábà Diba de Yemonjá e Reginette Bispo. Da Supervisão, Jayro Pereira de Jesus. Cf. BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Alimento: direito sagrado - pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília: MDS/Secretaria de Avaliação e Gestão de Informática, 2011.

²³¹ GRANDE AXÉ. *Dídá-Ara II Encontro nacional de tradições de matriz africana e saúde*. Disponível em: <<http://grandeaxe.com.br/inicio/1752-dida-ara-ii-encontro-nacional-de-tradicoes-de-matriz-africana-e-saude>>. Acesso em: 24 out. 2013; ORUMILAIÁ. *II Dida Ara - encontro nacional de religião afro e Saúde*. Disponível em: <<http://orumilaia.blogspot.com.br/2012/09/ii-dida-ara-encontro-nacional-de.html>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

²³² RENAFRO SAÚDE. *Projeto Rede Ewò de Prevenção às Drogas*. Disponível em: <<http://www.renafrosauders.com/2012/11/projeto-rede-ewo-de-prevencao-as-drogas.html>>. Acesso em: 24 out. 2013.

Coordenação Estadual da Saúde da População Negra, da Secretaria da Saúde do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, realizado dia 10 de maio em Porto Alegre/Rio Grande do Sul²³³;

- 1º Encontro Estadual sobre a Política de Saúde da População Negra no RS: SUS com equidade é SUS sem racismo, realizada de 07 a 10 de agosto, em Porto Alegre/Rio Grande do Sul;

→ da Educação:

- acesso a bolsas e cotas universitárias: em 2013 três pessoas da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, constavam como alunos e aluna da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com ingresso pelo programa de cotas, nos seguintes cursos: *Bábà Diba de Yemonjá* (Valmir Ferreira Martins), no Curso de Saúde Coletiva; Janine Maria Viegas Cunha (*Opa Fola*) - Nina Fola, no Curso de Ciências Sociais; Mário Augusto da Rosa Dutra (*Sango Obàfemin*), no Curso de Educação Física,²³⁴
- apoio à realização do 1º Encontro de Teólogos e Teólogas²³⁵ da Tradição de Matriz Africana, Afro-Umbandista e Indígena da Região Sul²³⁶, realizado em

²³³ CONVITE EVENTO. *Saúde da população negra – SUS e segurança alimentar: noções básicas para o diálogo entre tradição de matriz africana e gestão pública*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liliancsilva13@gmail.com> em 06 mai. 2013.

²³⁴ É importante o registro de que cada qual está na Academia na perspectiva de qualificar sua prática e que as escolhas dos cursos está diretamente ligada ao trabalho que cada qual desenvolve. *Bábà Diba*, como liderança do Terreiro, há muito coordena os processos de saúde a partir do Terreiro; *Nina Fola* atua como assessora na Câmara de Vereadores e Vereadoras de Porto Alegre, que em 09 de janeiro de 2013, aprova o Projeto de Lei do Legislativo - PLL 153/2011, que estabelece a disponibilização de terapias naturais na rede pública municipalizada do Sistema Único de Saúde – SUS, de Porto Alegre/Rio Grande do Sul. Tal conquista está diretamente ligada à militância política e aos processos pedagógicos do Terreiro. Sobre a aprovação da Lei na Câmara, cf. informação “Aprovada inclusão de terapias naturais em tratamentos oferecidos pelo SUS”. CÂMARA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. *Aprovada inclusão de terapias naturais em tratamentos oferecidos pelo SUS*. Disponível em: <http://www2.camarapoa.rs.gov.br/default.php?reg=21004&p_secao=56&di=2013-12-09>. Acesso em: 09 dez. 2013. Quanto a Mário Augusto, também conhecido como Guto, é presidente da ONG *Áfricanamente* e professor de capoeira da mesma, sendo o Curso de Educação Física importante para sua atuação e militância.

²³⁵ Importante aqui destacar a definição de teólogo e teóloga desde a perspectiva da Tradição de Matriz Africana, conforme documento de orientações para participação no referido Encontro, como segue: “Fica considerado como Teólogo e Teóloga da Tradição de Matriz Africana, Afro-Umbandista e Indígena todo/a aquele/a adepto/a e/ou iniciado que produz conhecimento de natureza teológica de matriz africana e/ou afrocentrada, bem como aquela/a que reflete sobre a sua crença na Tradição dos Orixás, dos Inquices, dos Voduns, Ancestrais e Antepassados; a ATRAI estabelecerá processo próprio de reconhecimento dos Teólogos e Teólogas da Tradição de Matriz Africana, Afro-Umbandista e Indígena para assegurar comportamentalidades teológicas “desde dentro” mediante radicalidade teórico metodológica, procurando assim evitar resquícios do colonialismo e ações da colonialidade.”

Porto Alegre, de 29 a 31 de março de 2013, uma total novidade em se tratando de religiões afro-brasileiras. Seus objetivos foram:

- a) reunir vivenciadores/as das Tradições de Matriz Africana, Afro-Umbandista e Indígena da Região Sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) interessados/as no estudo, evidenciação e potencialização da Teologia Afrocentrada através da produção de conhecimento acadêmico, trazendo à tona categorias de análises e quadro de referências, que efetivamente dimensionem a teologia “desde dentro” da cosmovisão africana com seu viés cultural/civilizatório de engendramento humano existencial, configurando assim o arcabouço teórico conceitual inerente;
- b) desencadear processos de sensibilização, mobilização e aglutinação de vivenciadores/as das Tradições de Matriz Africana, Afro-Umbandista e Indígena que venham a cerrar fileiras enquanto efetivamente uma categoria profissional de teólogos e teólogas emicamemente de Tradição de Matriz Africana, bem como se constituir como uma área acadêmica de estudos, pesquisa e ensino;
- c) dar a conhecer estudos iniciais que se apresentam como produções supostamente “desde dentro” visando à conformação de uma Teologia de Matriz Africana, cultural e civilizatoriamente dos Inkices, Orixás, Voduns e Ancestrais; e/ou Afrocentrada, mediante a explicitação de categorias de análises e quadro de referências, ainda que introdutórios; apresentar uma matriz curricular mínima de formação teológica Afrocentrada que inicial e experimentalmente seja ofertada aos/as interessados/as em ingressarem nesse novo campo epistemológico e, por conseguinte, numa ocupação profissional, acadêmica e política mediante desenvolvimento de ações de assessorias, consultorias em Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, na luta qualificada contra a intolerância religiosa, bem como na docência da educação comunitária com infância e juventude de e em comunidades-terreiros (as);
- d) criar a rede de Teólogas e Teólogos da Tradição de Matriz Africana, Afro-Umbandista e Indígena da região Sul, bem como organizar e ofertar curso inicialmente livre de Teologia Afrocentrada das Culturas Negras; colher apontamentos iniciais para a configuração de uma deontologia do exercício da ocupação de Teólogo e Teóloga da Tradição de Matriz Africana Afrocentrada.²³⁷

Como já referenciado antes, a afirmação de *Bábà Diba* se corporifica nas muitas ações educativas e nos processos pedagógicos descritos que têm constituído a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* como um espaço que promove acolhimento, igualdade, processos de produção de saúde integral, pertencimento e fortalecimento étnico-racial dos sujeitos negros e negras que o constitui, e da vivência da corporeidade e da espiritualidade individual e coletiva como indissociáveis. Assim sendo, afirma-se como “locus” de resistência e empoderamento das pessoas partícipes, que em sua maioria são mulheres negras.

²³⁶ Na ausência de um documento final do presente encontro e na impossibilidade de participação no mesmo, priorizamos apresentar os objetivos apresentado na carta de apresentação sobre o Encontro.

²³⁷ GRANDE AXÉ. *I Encontro de teólogos e teólogas da tradição de matriz africana*. Disponível em: <<http://grandeaxe.com.br/inicio/2244>>. Acesso em: 23 out. 2013.

A Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, portanto, reflete bem a definição de Povos e Comunidades Tradicionais, prevista na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, como

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.²³⁸

1.3.4 O Projeto *Ajeunbó* e o enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres negras

Dentre as já citadas ações educativas que têm se constituído em processos pedagógicos da Comunidade-Terreiro, destaca-se o Projeto *Ajeunbó*, criado em 2006, que tem como principal objetivo: “proporcionar aos vivenciadores de comunidades tradicionais de terreiro em situações de vulnerabilidade social o direito à alimentação adequada, estimulando discussões sobre segurança alimentar, direitos humanos e saúde, a partir dos valores civilizatórios africanos”²³⁹. Esta ação, que viabiliza a garantia de alimentação mais saudável a filhos e filhas de santo da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, é fruto da parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

O Projeto *Ajeunbó* oportuniza a execução do Programa de Cestas Básicas do Governo Federal, como concretização da Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, que “cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada”²⁴⁰, a conhecida Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN), por meio da qual foram estabelecidos os princípios, as diretrizes, os objetivos e a composição do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), que se fortalece com a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, instituída pelo Decreto nº 7.272 de 2010, que visa “garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso à

²³⁸ BRASIL, 2011, p. 15. Brasil. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015 – em defesa da ancestralidade africana por um Brasil sem racismo. 1. ed. Brasília: SEPPIR, 2013, p. 17.

²³⁹ Cf. Anexo 3.

²⁴⁰ BRASIL. *Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11346.htm>. Acesso em: 26 dez. 2013.

alimentação adequada e saudável de modo permanente e com respeito às suas necessidades biológicas e culturais”²⁴¹. É importante ressaltar, no entanto, que essa ação é resultado das demandas apresentadas por comunidades tradicionais ao Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), possibilitando acesso a esta política específica, buscando beneficiar pessoas que se encontram em situação de insegurança alimentar e reflete a prática de distribuição de alimentos, muito comum nos terreiros, que tem na centralidade ritual da comida a promoção de espaços de solidariedade social e étnica²⁴².

A articulação de lideranças de Povo de Terreiro junto à Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), no Programa Fome Zero, resultou na aquisição de cestas básicas para comunidades tradicionais de terreiro do Rio Grande do Sul. A partir do recebimento das cestas básicas foi constituído o Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar (FORMA/RS), como espaço político de discussão, formação e deliberação de ações para o Povo de Matriz Africana.

As comunidades tradicionais de terreiro têm total autonomia na organização e distribuição das cestas e têm construído, coletivamente, estratégias e propostas para as políticas públicas e ações afirmativas em segurança alimentar e nutricional, educação, saúde, meio ambiente, desenvolvimento sustentável, direitos humanos e inclusão social. Também têm atuado na defesa das comunidades tradicionais de matriz africana contra a intolerância religiosa, o racismo e qualquer outro tipo de discriminação.²⁴³ Em 2006, o FORMA/RS passou a receber oitocentas cestas básicas, das quais a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* passou a administrar a entrega de cem unidades.

O acesso ao direito à comida, ou seja, a certeza do alimento na mesa das famílias atendidas pelo Projeto *Ajeunbó*, confere a estas famílias, além da melhoria da qualidade de vida, oportunidade de dialogar sobre políticas públicas. Como, em

²⁴¹ BRASIL, 2011, p. 25.

²⁴² BRASIL, 2011, p. 132. Como aproximação e diálogo entre as tradições de matriz africana e a tradição cristã, cf. tese do teólogo brasileiro luterano GAEDE NETO, Rodolfo. *Diaconia em contexto de diversidade religiosa e cultural: um estudo a partir de comunidades afro-brasileiras e das comunhões de mesa de Jesus*. 2002. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002. Gaede apresentou em sua tese uma proposta de diálogo entre as duas tradições.

²⁴³ As ações educativas e os processos pedagógicos elencados são exemplos desse protagonismo.

sua grande maioria, famílias são chefiadas por mulheres negras, o Projeto passou a assumir esta configuração específica.

Assim como outros projetos desenvolvidos na Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, o Projeto *Ajeunbó* assegura ao Terreiro sua característica como espaço não somente de atividades religiosas, mas também espaço de “acolhimento que alimenta a ancestralidade” viva nas pessoas da Comunidade, promovendo, através de seus processos pedagógicos, ações educativas que fortalecem a identidade étnica das mulheres negras e sua cidadania como tal. É importante ressaltar que o Projeto tem priorizado o atendimento a mulheres chefes de família, uma vez que esse é o perfil majoritariamente encontrado nas famílias da referida Comunidade.

O Projeto *Ajeunbó* tem realizado reuniões mensais com as mulheres partícipes, com o intuito de promover a reflexão sobre sua participação e inserção nas diversas áreas e aspectos políticos, sociais, econômicos e culturais. Os encontros mensais têm duração de 2 horas e o grande grupo de mulheres, quando necessário, é dividido em três subgrupos para a realização das atividades propostas. Desde a criação do Projeto, em 2006, foram atendidas cerca de 100 famílias anualmente, totalizando aproximadamente 500 pessoas a cada ano.

Diante do cenário no qual as mulheres negras, chefes de família, cidadãs negras são maioria, o Projeto *Ajeunbó* tornou-se ambiente favorável à recepção de uma parceria para a adesão à Campanha Ponto Final na Violência contra Mulheres e Meninas, que teve início em 2010. Esta Campanha é

[...] uma ação aberta a todos e todas que consideram a violência contra as mulheres como inaceitável e se dispõem a trabalhar pela redução de sua aceitação social. Se insere nos marcos do Dia Internacional de Luta pela Eliminação da Violência Contra as Mulheres – 25 de Novembro e do Dia Internacional pela Saúde da Mulher – 28 de Maio e integra-se aos 16 Dias de Ativismo pelo Fim da Violência contra a Mulher.²⁴⁴

A Campanha vem se constituindo, desde então, como “uma experiência em desenvolvimento na Bolívia, Brasil, Guatemala e Haiti. Também acontece em vários países da Ásia e África, em parceria com a agência de financiamento internacional

²⁴⁴ Esta iniciativa é um importante instrumento para redução da aceitação da violência de gênero, que se expressa pela impunidade e descaso da sociedade. Visa potencializar o processo de reversão de opiniões conservadoras da sociedade que até bem pouco tempo mantinha-se omissa à violência contra as mulheres. Hoje a Lei Maria da Penha é uma das mais conhecidas do Brasil, colaborando para a visibilidade deste grave problema. CAMPANHA PONTO FINAL. *Feminicídio*. Disponível em: <<http://www.campanhapontofinal.com.br/campanha.php>>. Acesso em: 13 out. 2013.

Oxfam-Novib”²⁴⁵. A coordenação para a região da América Latina e do Caribe está sob a responsabilidade da Rede de Saúde das Mulheres Latino-Americanas e do Caribe (RSMLAC), como decorrência da parceria com a Oxfam-Novib.

No Brasil, também integram a Coordenação Geral, junto à Rede Feminista de Saúde: a Rede de Homens pela Equidade de Gênero (RHEG), de Recife, Pernambuco; AGENDE - Ações de Gênero, Cidadania e Desenvolvimento, de Brasília/Distrito Federal, e o Coletivo Feminino Plural, de Porto Alegre/RS²⁴⁶.

Os objetivos da Campanha são:

- Mudar as atitudes e crenças sociais relacionadas a discriminação, desigualdades e inequidades de gênero que sustentam e promovem a violência contra as mulheres.
- Gerar uma posição coletiva visível a partir dos diversos níveis de intervenção direta contra esta forma de violência, fortalecendo as respostas sociais e institucionais mais amplas no sentido da prevenção.
- Promover uma mobilização social através das alianças intersetoriais para condenar e repudiar a violência contra as mulheres.
- Fortalecer as redes de mulheres para visibilizar e denunciar a problemática da violência contra as mulheres, além de exigir e incidir na promoção de mudanças nos níveis institucionais e culturais e no trabalho conjunto na prevenção desta violência.²⁴⁷

Na Vila São José, mais especificamente, onde está localizada a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò*, a Campanha teve início com um mapeamento da área, para demarcação de possíveis atores e atrizes que tivessem identificação com os temas propostos pela Campanha Ponto Final. Além de agentes, o mapeamento possibilitou a verificação da rede de serviços públicos existentes na região para assegurar o atendimento às demandas que seriam geradas quando da implementação da Campanha.²⁴⁸

Como decorrência, foram planejadas ações na região do Campo da Tuca, região inserida no Bairro Partenon, tendo como referência a Associação Comunitária do Campo da Tuca, oportunizando a formação de uma equipe local composta por representantes das seguintes entidades: Associação Comunitária do Campo da Tuca

²⁴⁵ CAMPANHA PONTO FINAL. *Feminicídio*. Disponível em: <<http://www.campanhapontofinal.com.br/campanha.php>>. Acesso em: 13 out. 2013.

²⁴⁶ CAMPANHA PONTO FINAL. *Feminicídio*. Disponível em: <<http://www.campanhapontofinal.com.br/campanha.php>>. Acesso em: 13 out. 2013.

²⁴⁷ CAMPANHA PONTO FINAL. *Feminicídio*. Disponível em: <<http://www.campanhapontofinal.com.br/campanha.php>>. Acesso em: 13 out. 2013.

²⁴⁸ REDE FEMINISTA DE SAÚDE. *Proposta de plano de trabalho São José*: roteiro para orientar uma atuação conjunta cujo objetivo é a consolidação da experiência da Campanha Ponto Final na São José. In: CAMPANHA PONTO FINAL. 2009. Porto Alegre: Rede Feminista de Saúde, 2009. (Documento obtido junto à sede da organização feminista Coletivo Feminino Plural, em setembro de 2013).

(ACCAT), Themis Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero, Coletivo Feminino Plural e Maria Mulher Organização de Mulheres Negras.²⁴⁹

Com a formação da equipe mencionada houve a ampliação da área de intervenção da Campanha, passando a serem incluídas as comunidades do Morro da Cruz, do Morro da Polícia, além do bairro São José, este último considerado um típico território africano de Porto Alegre. Em 2011, a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò* e a organização não governamental *Áfricanamente – Escola de Capoeira Angola*, foram convidadas a aderirem à Campanha, tornando-se referências da mesma na cidade.²⁵⁰

Inicialmente, foi proposta a implementação da Campanha na Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, mas o líder da comunidade, Bábà Diba, entendeu ser mais apropriado que a coordenação do Projeto *Ajeunbó* fosse antes capacitada. Só então os temas e os conteúdos da formação – Gênero; Violência contra as Mulheres; Lei Maria da Penha; Prevenção primária e mudança de comportamentos; Redes e Atendimento às Mulheres em Situação de Violência; Mapeamento dos fatores de risco e proteção da região – passariam a incorporar o Projeto, oportunizando que as mulheres partícipes do Projeto pudessem ter acesso a tais conteúdos, desde que inseridos no contexto pedagógico do Projeto *Ajeunbó*. A formação teve duração de quatro meses e os conteúdos foram apropriados e adaptados no Projeto.²⁵¹

A formação da equipe da Campanha consistiu nas seguintes atividades:

- a) visitação aos serviços e entidades locais, para a apresentação da Campanha Ponto Final, bem como o preenchimento de formulários de contatos institucionais para munir o banco de dados criado sobre a região;
- b) oficinas com mulheres da Comunidade sobre os temas da Campanha;
- c) visitação de porta em porta para acompanhamento de agentes de mudança identificados nas visitas;
- d) participação em agendas locais para inserção dos temas da Campanha.²⁵²

Como consequências da adesão da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò* à Campanha Ponto Final na Violência contra Mulheres e Meninas, através do

²⁴⁹ REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2009.

²⁵⁰ REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2009.

²⁵¹ SOUZA, Carmen Lucia Andrades. *Campanha Ponto Final na Violência contra as Mulheres e Meninas*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liliancsilva13@gmail.com> em 06 nov. 2012.

²⁵² REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2009.

Projeto *Ajeunbó*, é possível destacar, especificamente, a incorporação dos temas nos encontros regulares com as mulheres partícipes do Projeto, a distribuição de folhetos e outros informativos sobre a Campanha.²⁵³

O Projeto *Ajeunbó*, assim como as ações educativas e os processos pedagógicos promovidos pela Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, desenham um modelo de acolhimento que alimenta o empoderamento de pessoas partícipes do Terreiro, cuja maioria são mulheres negras, para o enfrentamento às discriminações raciais, que, por decorrência, também se caracterizam como discriminações de gênero, uma vez que se torna inevitável associá-las no contexto histórico das mulheres negras no Brasil, como afirma Nascimento:

A questão de gênero e a questão racial são intimamente ligadas em toda a história brasileira. A questão racial gira em torno da questão de gênero, da mesma forma que a questão de gênero gira em torno da questão racial. Ou seja, os dois são pivôs um do outro. Entre eles há uma espécie de eixo, ao meu ver, indissolúvel.²⁵⁴

Para a análise das ações educativas e dos processos pedagógicos realizados pela Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, a cuja descrição este texto até aqui se dedicou, faz-se necessária neste momento uma abordagem teórica sobre as categorias raça e gênero ante a indissolubilidade apresentada entre ambas no contexto histórico das mulheres negras, personagens ativas no ambiente observado; assim como sua relação com outras categorias de análise.

²⁵³ SOUZA, Carmen Lúcia Andrades; ROSA, Isabel Cristina D. *Relatórios Campanha Ponto Final*. Ago-out 2011. Porto Alegre, 2011. (Cópia obtida junto à sede da organização feminista Coletivo Feminino Plural, em setembro de 2013).

²⁵⁴ NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003, p. 206.

2 GÊNERO, VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES, ETNICIDADE E RELIGIÃO: INTERSECCIONALIDADE²⁵⁵ EMERGENTE²⁵⁶

A relação entre gênero, violência e religião na história das ideias²⁵⁷ é algo, segundo a teóloga feminista católica, branca, norte-americana e lésbica, Mary E. Hunt, que se tornou possível somente há pouco mais de três décadas.²⁵⁸

²⁵⁵ Cf. o que atesta a cientista política brasileira e doutora em Sociologia Patrícia Mattos em seu texto “O Conceito de Interseccionalidade e suas Vantagens para os Estudos de Gênero no Brasil” apresentado no XV Congresso Brasileiro de Sociologia, no Grupo de Trabalho “Novas Sociologias: Pesquisas Interseccionais Feministas, Pós-Colônias e Queer”, ocorrido em Curitiba/Paraná, em 2011. Para maior aprofundamento sobre o tema da interseccionalidade, cf. DEGELE, Nina; SOBIECH, Gabriele. *Intersektionalität: zur analyse sozialer ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2009; MATTOS, Patrícia. O conceito de interseccionalidade e suas vantagens para os estudos de gênero no Brasil. In: XV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA. *Anais do XV Congresso Brasileiro de Sociologia*, 2011, Curitiba-PR, de 26 a 29 de julho. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=168&Itemid=117>. Sobre interseccionalidade de raça e gênero, cf. o texto da feminista afro-norte-americana CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, vol. 10, núm. 1, jan., 2002, pp. 171-188. Santa Catarina: UFSC. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38110111>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

²⁵⁶ Emergente como sinônimo de algo que assume lugar de evidência, que questiona outras concepções anteriores.

²⁵⁷ Com relação ao termo “história das ideias”, é importante considerar a denúncia de que a partir da afirmação cartesiana (Cartesiano deriva de Cartesius, sobrenome latino do filósofo considerado Pai da Filosofia Moderna, René Descartes, do século XVII, cujo principal texto é: DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996): “penso, logo existo” foi “afirmado o primado do pensamento ocidental masculino sobre a matéria ou, nos termos da filosofia política, a dominação sobre as matérias consideradas “pouco pensantes”, os selvagens do novo mundo, as mulheres e os escravos” (cf. GEBARA, 2006, p. 47). Talvez o termo em questão não seja o mais apropriado, por aludir a uma terminologia eminentemente patriarcal. No entanto, feita esta observação, deve prevalecer o registro de que a relação entre as categorias mencionadas somente têm se dado nos últimos trinta anos. Com enfoque em gênero, religião e violência, numa perspectiva da teologia bíblica, cf. REIMER, Ivoni Richter. *Grava-me como selo sobre teu coração*. Teologia Bíblica Feminista. Coleção Bíblia em comunidade. Série Teologias Bíblicas 8. São Paulo: Paulinas, 2005; PEREIRA, Nancy Cardoso. O corpo sob suspeita: violência sexista no livro de Números. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 41, p. 7-16, 2002. Com enfoque sociológico sobre gênero, violência e religião, cf. SOUZA, Sandra Duarte; LEMOS, Carolina Teles. *A casa, as mulheres e a igreja*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. Da Igreja Católica Apostólica Romana brasileira, a principal expoente da Teologia Feminista é Ivone Gebara. De sua extensa bibliografia, além das já citadas na presente pesquisa, cf.: GEBARA, Ivone. *Levanta-te e anda: alguns aspectos da caminhada da mulher na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989; *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, na qual a teóloga demonstra que o antifeminismo milenar tem raízes no símbolo de Eva e propõe uma reflexão sobre as possíveis causas da resistência, ao protagonismo e à libertação das mulheres, propondo o protagonismo da mulher na Conferência Episcopal latino-americana realizada em São Domingos, em 1992; *Conhece-te a ti mesma*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, no qual a autora descreve uma tentativa para uma melhor compreensão do ministério da mulher na Igreja; *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, no qual apresenta elementos do pensar teológico a partir da mulher, denunciando sua domesticidade na Igreja; *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Edições Paulinas, 1994.

A ênfase nas reciprocidades entre as categorias gênero, raça e classe social, o conceito de interseccionalidade (*Intersektionalität*), elaborado pelas sociólogas alemãs Gabriele Winker e Nina Degele, tem sido adotado em pesquisas recentes de Gênero, sendo também adotado na presente pesquisa como alternativa possível, somando-se ainda as categorias violência e religião para possibilitar a análise da realidade de violência de gênero contra as mulheres negras.

Antes disto, segundo Hunt, esta relação se estabeleceu no âmbito pastoral vivido por teólogas feministas norte-americanas protestantes e católicas a partir da década de 1970. Foram teólogas feministas protestantes as primeiras a investigar e a se instrumentalizar para enfrentar as questões relativas a gênero, religião e violência.

É emblemático que essa relação tenha se estabelecido justamente na vida pastoral, no cotidiano da vivência da teologia pastoral de mulheres pastoras, pois elas demonstraram sensibilidade para o que a vida comunitária lhes apresentava em sua práxis pastoral, em seus gabinetes de trabalho e nas celebrações. Por isto, pode-se compreender perfeitamente que elas tenham se tornado vanguarda de um novo “que fazer” teológico:

Uma das primeiras iniciativas que buscou articular essas categorias, quando “gênero” ainda era uma categoria incipiente data de 1977, quando Marie Fortune Marshall, mulher branca, teóloga e reverenda norte-americana da Igreja Unida de Cristo, criou o Centro para a Prevenção de Violência Sexual e Doméstica, a atual Fundação Faith Trust Institute, com objetivo de “ensinar, consultar e fornecer materiais educativos sobre a violência doméstica”²⁵⁹. A filósofa e teóloga feminista norte-americana Mary Daly (1928-2010), mulher branca, denunciou em seu livro *A Igreja e o Segundo Sexo*²⁶⁰, sob a inspiração do livro de Simone de Beauvoir “O Segundo Sexo”²⁶¹, a premissa que até os dias atuais promove reflexões feministas: ela parte da afirmação de que “Se Deus é homem, o homem é Deus”²⁶².

²⁵⁸ HUNT, Mary E. Religião e violência contra as mulheres: diferentes causas, compromisso comum, p. 7-20. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em diálogo: violência contra as mulheres*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009, p. 8..

²⁵⁹ HUNT, 2009, p. 8.

²⁶⁰ DALY, Mary. *The Church and Second Sex*. Boston: Beacon Press, 1968.

²⁶¹ BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. A experiência vivida. V. 2. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960, p. 9.

²⁶² HUNT, 2009, p. 9; TOMITA, Luiza E. Crista na Ciranda de Asherá, Ísis e Sofia: Propondo Novas Metáforas Divinas para um Debate Feminista do Pluralismo Religioso, p. 117. In: BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José María (Orgs.). *Pluralismo e Libertação: Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã*. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 107-123.

O desafio aqui proposto está em qualificar ainda mais esta relação, de modo que seja possível avaliá-la como uma interseccionalidade, conceito que possibilitará demonstrar que a relação entre gênero, violência, etnicidade e religião é complexa e multifacetada. Para Sueli Carneiro, os termos racialidade e etnicidade são análogos.²⁶³ Na presente pesquisa, é feita pelo uso do termo etnicidade com o intuito de fazer referência às teorias que fundamentaram o que hoje se constitui direito adquirido quanto à autodeclaração e autodefinição de pertencimento a uma comunidade étnica. Faz-se necessário evidenciar que a violência contra as mulheres negras²⁶⁴ é intensificada ou potencializada²⁶⁵ pelo dispositivo racialidade/biopoder, que a filósofa feminista afro-brasileira Sueli Carneiro utiliza para denunciar o epistemicídio contra o povo negro.

2.1 GÊNERO E VIOLÊNCIA DE GÊNERO CONTRA A MULHER

2.1.1 Gênero²⁶⁶

NINGUÉM [sic] nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora êsse [sic] produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Sòmente [sic] a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro* [sic].²⁶⁷

Com as palavras de Simone de Beauvoir, escritas em 1949, mas ainda muito atuais, inicia-se a elucidação sobre o conceito de gênero como decorrência do Feminismo²⁶⁸, entendido como movimento político de “[...] tomada de consciência

²⁶³ CARNEIRO, 2005, p. 42.

²⁶⁴ Sobre mulheres negras e cultura midiática, cf. WERNECK, Jurema Pinto. *O samba segundo as lalodês: mulheres negras e cultura midiática*. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

²⁶⁵ A médica e doutora em comunicação Jurema Werneck, coordenadora da organização negra feminista Criola, bem como a também médica e feminista Fátima Oliveira, optam pelo termo “potencialização”. OLIVEIRA, Fátima. Avaliando e elencando os desafios. In: CASA DE CULTURA DA MULHER NEGRA. *Violência contra a mulher e saúde: um olhar da mulher negra*. Santos: Casa de Cultura da Mulher Negra, 2004; WERNECK, Jurema. Mulheres negras e violência no Rio de Janeiro. In: MULHERES de Brasília e do Rio de Janeiro no Monitoramento da Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Rio de Janeiro: CRIOLA; CFEMEA, 2010.

²⁶⁶ Exaustiva pesquisa com levantamento bibliográfico sobre o tema, cf. NARVAZ, Martha Giudice. *A (in)visibilidade do gênero na psicologia acadêmica: onde os discursos fazem(se) política*. 2009. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

²⁶⁷ BEAUVOIR, 1960, p. 9.

²⁶⁸ A gênese e trajetória histórica do Feminismo é apresentada nos primeiros três capítulos da tese de MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e Evangelização: uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008. Sobre feminismo, movimento feminista, mulheres e História,

das mulheres e sua condição histórica de ocultamento e opressão assim como da sua resistência ativa e organizada para mudar essa situação”²⁶⁹, ligado à conjuntura histórica da revolução liberal do século XIX, como o afirma a teóloga feminista brasileira Maria Carmelita de Freitas²⁷⁰.

No chamado neofeminismo²⁷¹, a partir da década de 1970, segunda fase do feminismo, quando assume a forma de movimentos de libertação da mulher, é que o uso do conceito gênero ou relações de gênero passou a ser mais frequente e, de certa forma, popular²⁷².

É importante o registro de que no decorrer da história existiram mulheres que se rebelaram contra as discriminações e que buscaram resistir aos sistemas opressores que lhes impunha condição de inferioridade em relação aos homens. Mas só no século XIX, particularmente em países industrializados, essa rebelião se configura em luta organizada e abrangente, passando a ser conhecida como “Movimento Feminista”. Um importante documento Manifesto do Feminismo é paradoxalmente, o livro *A sujeição da mulher*, obra do filósofo e economista inglês John Stuart Mill²⁷³, datado de 1869.

Considerando que o sexo é a diferença biológica entre os seres humanos machos e fêmeas, e que, a partir da vivência em sociedade, são constituídas concepções padronizadas de masculinidade e feminilidade – nas quais os modelos ideais são o homem como sexo forte e a mulher como sexo frágil – entende-se que tais concepções, constituídas culturalmente como modelo que orienta as relações sociais, evidenciam a necessidade de uma leitura crítica da sociedade. Essa leitura

mulheres e movimentos sociais, cf. BANDEIRA, Andrea. *Resistência cor-de-rosa-choque: militância feminina no Recife, nos anos 1960*. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

²⁶⁹ FREITAS, Maria Carmelita. Gênero/Teologia Feminista: interpelações e perspectivas para a teologia – Relevância do tema. In: SOTER. *Gênero e Teologia: Interpelações e Perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Soter, 2003, p. 18.

²⁷⁰ FREITAS, 2003, p. 18.

²⁷¹ O Movimento Feminista é situado historicamente em duas fases: 1ª fase, Feminismo conservador, que culmina com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948, e pela Declaração sobre a Discriminação da Mulher, em 1967; 2ª fase, Neofeminismo, que se firma a partir do final da década de 1970. FREITAS, 2003, p. 20.

²⁷² FREITAS, 2003, p. 18; DEIFELT, Wanda. Gênero: uma tenda teológica comum a homens e mulheres. In: WEILER, Lúcia; PINTO, Raquel Pena; PIRES, Sandra Maia (Orgs.). *Teologia Feminista: tecendo fios de ternura e resistência*. Porto Alegre: ESTEF, 2008, p. 20-29; DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2003, p. 171-186.

²⁷³ FREITAS, 2003, p. 19.

crítica possibilita a identificação desses modelos que têm gerado desigualdades entre os sexos a partir das diferenças.²⁷⁴

A socióloga norte-americana Joan Scott, que realizou pesquisa importante sobre a procedência do uso do conceito “gênero”, afirma que a “palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. [...] o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos”²⁷⁵. “Gênero” sublinha também o aspecto relacional das definições normativas das feminilidades, conforme a autora²⁷⁶. São vistas aí duas constatações fundamentais para a desconstrução do modelo relacional culturalmente constituído: as diferenças biológicas são naturais, mas as desigualdades são culturais e historicamente construídas.

Ser mulher e ser homem são construções culturais, como bem o afirmam as sociólogas colombianas Luz Gabriela Arango e Magdalena León e a economista e antropóloga Mara Viveros, quando ponderam que a incorporação da categoria gênero parte do feminismo anglo-saxão para se referir à construção social do feminino e do masculino, privilegiando o social e o simbólico sobre o biológico na explicação das diferenças entre homens e mulheres²⁷⁷. Afirmam também que a identidade de gênero, a identidade feminina se apresenta como uma construção social e cultural, variável, histórica e transformadora que se distingue da identidade sexual, esta última entendida como estrutura psíquica²⁷⁸.

A leitura social em questão é decorrente da inquietação de mulheres em relação às desigualdades sociais construídas ao longo da história. Constitui-se, assim, o Feminismo, fortalecido ao longo dos últimos 200 anos com a presença de

²⁷⁴ LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de. *A Secretaria de Políticas para as Mulheres do RS em conceitos*. Publicação de 26.02.2011. Disponível em: <<http://www.spm.rs.gov.br/>>. Acesso em: 18 jan. 2013. SAFFIOTI, Heleieth e ALMEIDA, S.A. *Violência de Gênero*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995, p. 183; PAOLI, Maria Célia. “Mulheres: o lugar, a imagem, o movimento”. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Sobre mulher e violência, v. 4, p. 63 -100. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 72; RUBIN, Gayle. *O tráfico de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Trad. Christine R. Dabat e outras. Recife: SOS Corpo, 1993, p. 2.

²⁷⁵ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Trad. Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Nova Iorque: Columbia University Press, 1989, p. 21. Disponível em: <<http://wesleycarvalho.com.br/wp-content/uploads/G%C3%AAnero-Joan-Scott.pdf>>. Acesso em: 04 jan. 2013.

²⁷⁶ SCOTT, 1989, p. 19.

²⁷⁷ ARANGO, Luiz Gabriela; LEON, Magdalena; VIVEROS, Mara. *Género e identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colombia: Ediciones Uniandes, Género, Mujer e Desarrollo e TM Editores, 1995, p. 22. Disponível em: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/1384/2/01PREL01.pdf>>. Acesso em: 04 jan. 2013.

²⁷⁸ ARANGO, LEON, VIVEROS, 1995, p. 23.

mulheres e homens feministas em todo o mundo, movimento que propõe um novo modelo relacional com base na equidade de gênero.

Gênero, portanto, é uma categoria de análise social derivada do Feminismo, de caráter relacional, que denuncia o modelo de poder masculino que se impõe como paradigma das relações humanas estabelecidas na sociedade. O poder é aí entendido “[...] como relação de forças, na qual constantemente está presente seu exercício sobre um sujeito que não o vive de forma passiva, senão que assume compromissos, opõe resistências, estabelece limites, causa rupturas, conforme as diversas situações de força”²⁷⁹. Para Scott, poder e gênero estão imbricados, uma vez que “o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”²⁸⁰. Poder, que segundo a socióloga paulista Daniella Coulouris, é um dos “conceitos centrais para a reflexão teórica de gênero”²⁸¹, assim como também a dominação, a ideologia e o discurso. Para o sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), o poder estabelecido nas religiões, de um modo geral, “é um poder simbólico estruturado e estruturante de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem”²⁸².

Para a mulher branca, filósofa e teóloga Ivone Gebara, gênero “[...] significa um modo de ser no mundo, um modo de ser educado/a e um modo de ser percebido/a que condiciona o ser e o agir de cada um”²⁸³. Visto da perspectiva do dispositivo de racialidade/biopoder de Sueli Carneiro, se agrava ainda mais, ao ponto de ser possível afirmar que a construção do outro como não-ser se impõe como fundamento do ser.²⁸⁴

Esse modelo de poder masculino, denominado patriarcado²⁸⁵, que tem no machismo sua maior expressão, tem ignorado as variadas masculinidades e

²⁷⁹ Sobre o poder em questão, a teóloga feminista alemã Catharina Halkes defende o que ela denomina “a sisterhood of men”, uma solidariedade entre as pessoas, mulheres e homens, promotora de inclusão e humanização, em substituição ao modelo de poder como dominação. HALKES, Catharina. *Gott hat nicht nur starke Söhne: Grundzüge einer feministischen Theologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1985. Apud TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. In: *Perspectiva Teológica* XXII, n. 58 set/out 1990, p. 319.

²⁸⁰ SCOTT, 1989, p. 21.

²⁸¹ COULOURIS, Daniella Georges. Ideologia, dominação e discurso de gênero: reflexões possíveis sobre a discriminação da vítima em processos judiciais de estupro. *Revista Humanidades MNEME*. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Caicó: Centro de Ensino Superior do Seridó, n. 11, jul./set. de 2004, v. 5, p. 4.

²⁸² BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 9.

²⁸³ GEBARA, 2000, p. 106.

²⁸⁴ CARNEIRO, 2005.

²⁸⁵ Sobre patriarcado, viriarcado, androcentrismo, falocracia, falo-logocentrismo, cf. SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004;

feminilidades, sendo necessária a retomada do princípio da igualdade, primeira bandeira do feminismo histórico, atualizando-o com a perspectiva do respeito às diferenças, que se corporifica no que entendemos como equidade²⁸⁶.

O modelo de sociedade que tem como ideologia o patriarcado, “que configura um tipo hierárquico de relação que invade todos os tipos da sociedade”²⁸⁷, segundo a socióloga feminista brasileira Heleieth Saffioti, faz do sexo, ou seja, das características biológicas da pessoa, fator definidor para que um corpo seja considerado mais ou menos forte, e para que sejam definidas e impostas desigualdades que são sofridas pelos corpos considerados mais frágeis. Como afirma Saffioti, o patriarcado “dá direitos sexuais aos homens sobre as mulheres, praticamente sem restrição”²⁸⁸ e “representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência”²⁸⁹.

Curiosamente, experiências vividas em diversas tradições religiosas seculares, como é o caso da sabedoria andina, está muito presente no que fazer teológico do padre chileno Diego Irarrázaval²⁹⁰, que considera o culto a Pachamama²⁹¹ (Mãe Terra), e descreve:

Cuando la población andina y otros grupos humanos se reconectan con la Pachamama, se siente la presencia de Dios desde nuestra corporeidad en la tierra. El culto a la Madre Tierra conlleva una ética de reciprocidad entre todos los seres vivientes. Mediante una espiritualidad terrenal es confrontado el dualismo de sujeto-objeto. [...] Además, la creencia en la deidad terrestre sustenta la transformación del mundo; el progreso es resignificado como medio para lograr reciprocidad.²⁹²

Irarrázaval apresenta algumas características que se contrapõem ao modelo patriarcal vigente, ao ressaltar a importância do reencontro com a Mãe-Terra que possibilita sentir a presença divina no corpo humano, com base numa ética de reciprocidade de toda a criação. Tal imagem divina parece ter assustado as tradições patriarcais que se impuseram, como no cristianismo, embora essa mesma tradição

SAFFIOTI, Heleieth I.B. *Já se mete a colher na briga de marido e mulher*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v13n4/v13n4a08.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

²⁸⁶ SOJO, Ana. *Mujer y Política*. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular. San José-Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 1985, p. 43.

²⁸⁷ SAFFIOTI, 2004, p. 57.

²⁸⁸ SAFFIOTI, 2004, p. 57.

²⁸⁹ SAFFIOTI, 2004, p. 58.

²⁹⁰ Presidente da la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo.

²⁹¹ Divindade relacionada com a fecundidade e a fertilidade, característica do feminino. Cf. DE PEDRO, 1993, p. 226. Para a tradição de matriz africana é *Oduduwa*, mãe terra.

²⁹² IRARRÁZAVAL, Diego. Pachamama, tierra-madre. In: *Mandrágora*. O imaginário feminino divindade. Ano XI, n. 11. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005, p. 88.

religiosa legitime a compreensão de que a mulher, por ser capaz de gestar a vida em seu ventre, torna-se principal responsável pela preservação da vida, sacrificando-se a si mesma para salvaguardar a vida de outrem.

Um relato de Gebara contribui para confirmar essa compreensão de responsabilização da mulher por prover a vida, cabendo ao homem, em geral, trabalhar para garantir dinheiro, sem a preocupação de garantir que o dinheiro seja suficiente para prover a alimentação necessária a toda a família:

Sabe-se muito bem que, em todas as sociedades, é à mulher que cabe a principal responsabilidade de “nutrir” a família. A partir da função nutritiva de seu corpo, ligada à amamentação, a cultura lhe impõe a responsabilidade de educar e nutrir. E além disso faz dessas funções opressão, manipulação e destruição de seu ser. São as mulheres que sofrem de modo particular quando falta o que comer e beber para os filhos. Igualmente são as mulheres que são acusadas de não alimentar convenientemente sua família. É ainda delas que se esperam iniciativas para encontrar alimento e bebida quando faltam. A vida das mulheres parecer estar ligada a este aspecto primordial ou primário da manutenção da vida. Por conseguinte, o mal de não ter ou a falta do essencial para viver as atinge de modo particular.²⁹³

A responsabilidade imputada à mulher pela educação e pela nutrição da família é consequência da divisão sexual de trabalho presente na sociedade patriarcal, que tem base num modelo de poder paterno, de dominação. Porém, como observa Scott, é preciso superar essa visão do poder, pela compreensão foucaultiana de poder “entendido como constelações dispersas de relações desiguais constituídas pelo discurso nos campos de forças”²⁹⁴, modelo de poder que exige equidade.

No entanto, a equidade em foco não é a mesma definida pelo filósofo grego Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*, como uma comparação à justiça.²⁹⁵ Essa compreensão tem sido superada quando a justiça em questão passa a compreender as variáveis como classe, raça/etnia, geração, orientação sexual, gênero, reconhecendo a especificidade de cada ser humano. Uma máxima de Boaventura de Sousa Santos acentua muito bem a compreensão de equidade: “[...] as pessoas

²⁹³ GEBARA, 2000, p. 49.

²⁹⁴ SCOTT, Joan. *Uma categoria útil para a análise histórica*. Trad. Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila, p. 20. Texto original: Joan Scott – Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press, 1989. Disponível em: <disciplinas.stoa.usp.br/mod/resource/view.php?id=16152>. Acesso em: 10 jan. 2013.

²⁹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Poética/Aristóteles, seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. Ed. Os pensadores. V. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 119.

e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”²⁹⁶.

Segundo Joan Scott, o uso do conceito “gênero” pelas feministas, em um sentido mais literal, referia-se “à organização social da relação entre os sexos”²⁹⁷, admitindo-se, inclusive, que a relação com a gramática normativa tem possibilidades explícitas e também ainda não exploradas. Segundo ela, “explícita, porque o uso gramatical implica em regras formais que decorrem da designação de masculino ou feminino; cheia de possibilidades inexploradas, porque em vários idiomas indoeuropeus existe uma terceira categoria – o sexo indefinido ou neutro”. A autora acrescenta ainda que:

No seu uso mais recente, o “gênero” parece ter aparecido primeiro entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. [...] As que estavam mais preocupadas com o fato de que a produção dos estudos femininos centrava-se sobre as mulheres de forma muito estreita e isolada, utilizaram o termo “gênero” para introduzir uma noção relacional no nosso vocabulário analítico.²⁹⁸

Scott ressalta que, no seu uso mais simples, “gênero” assumiu o sinônimo de “mulher”. Este uso do “gênero”, no seu entendimento, é um aspecto que poderia ser chamado de uma procura por uma legitimidade acadêmica nos estudos feministas dos anos 1980²⁹⁹. Assim, a compreensão teórica do “gênero” como categoria de análise somente se deu no final do século XX. Antes disso, essa compreensão era quase que inexistente nas teorias sociais formuladas entre os séculos XVIII e o início do século XX.

Para Scott, “é significativo que o uso da palavra gênero tenha emergido num momento de grande efervescência que em certos casos toma a forma de uma evolução dos paradigmas científicos em direção a paradigmas literários”³⁰⁰. Ou, como ela mesma afirma, reportando-se ao antropólogo norte-americano Clifford Geertz³⁰¹, “da ênfase colocada sobre a causa em direção à ênfase colocada sobre o sentido, misturando os gêneros da pesquisa”³⁰². Scott, então, desafia afirmando que

²⁹⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm>. Acesso em: 11 jan. 2013.

²⁹⁷ SCOTT, 1989, p. 2.

²⁹⁸ SCOTT, 1989, p. 2.

²⁹⁹ SCOTT, 1989, p. 6.

³⁰⁰ SCOTT, 1989, p. 19.

³⁰¹ SCOTT, 1989, p. 19.

³⁰² SCOTT, 1989, p. 19.

“[...] o gênero tem que ser redefinido e reestruturado em conjunção com a visão de igualdade política e social que inclui não só o sexo, mas também a classe e a raça”³⁰³.

A análise a partir de “gênero” possibilitou que fossem evitados “dois grandes perigos” como bem enfatiza Ivone Gebara: a) a conformação do androcentrismo, ou seja, do masculino como norma para a humanidade; b) a aceitação do assexualismo da prática científica.³⁰⁴

A utilização da categoria gênero, portanto, contribui, sobremaneira, com os estudos sobre violência contra as mulheres, pois desvela que na base dessa violência estão as desigualdades de gênero a começar pela violência doméstica contra as mulheres, sua forma mais comum e, talvez, mais disseminada, ao menos na sociedade brasileira.

2.1.2 Violência de gênero contra a mulher

Violência tem etimologia latina, vem da palavra “violentia”³⁰⁵, e significa “ato ou efeito de violentar, constrangimento físico ou moral, qualquer força material ou moral empregada contra a vontade ou a liberdade de uma pessoa; coação”³⁰⁶. Ao introduzir a compreensão da violência, o conceito de gênero desvelou o cenário de “banalização do mal”³⁰⁷ que sustenta a violência.

A violência de gênero é um fenômeno complexo que atualmente tem tomado grandes proporções. Saffioti conceitua “violência de gênero” como violência cometida pelos machos ou por quem assume esse papel.³⁰⁸ Como ela afirma:

No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio. Ainda que não haja nenhuma tentativa, por parte das vítimas

³⁰³ SCOTT, 1989, p. 29.

³⁰⁴ GEBARA, 2000, p. 104.

³⁰⁵ *Violentia* significa violência, ou fogueira, ou ainda ferocidade. DICIONÁRIO de Latim-Português/Português-Latim, 2010, p. 532.

³⁰⁶ LAROUSSE, p. 824.

³⁰⁷ Parafrazeando aqui a expressão criada pela filósofa Hannah Arendt para denunciar o deslocamento do mal no cotidiano, a partir do relato que ela fez do julgamento do general nazista Eichmann, no qual transcreve os trabalhos da corte para a imprensa de Jerusalém. Cf. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

³⁰⁸ SAFFIOTI, Heleieth I.B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: Dossiê: Feminismo em questão, questões do feminismo. *Caderno Pagu*, n. 16, Campinas, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332001000100007&script=sci_arttext>. Acesso em: 14 jan. 2014.

potenciais, de trilhar caminhos diversos do prescrito pelas normas sociais, a execução do projeto de dominação-exploração da categoria social homens exige que sua capacidade de mando seja auxiliada pela violência.³⁰⁹

O que significa que homens e mulheres podem ser sujeitos da violência de gênero. Ocorre, porém, que sendo o que Saffioti denomina “projeto de dominação-exploração” próprio do patriarcado, que tem na ideologia do machismo seu principal instrumento, é mais frequente que sejam os homens os sujeitos dessa violência, cujos principais alvos são as mulheres, assim como crianças e adolescentes (de ambos os sexos).³¹⁰

Para fins desta pesquisa é importante o foco na violência de gênero que tem as mulheres como alvo. Dentre as violências de gênero contra as mulheres, destacam-se os feminicídios³¹¹ e a violência doméstica e familiar contra as mulheres³¹². Esta última tem resultado recorrentemente na primeira, ou seja, os crimes de violência doméstica e familiar contra as mulheres têm, muitas vezes, resultado em feminicídios.

No caso dos feminicídios, merece atenção a recente pesquisa do sociólogo argentino Julio Jacobo Waiselfisz, publicada como o “Mapa da Violência 2012 – Atualização: Homicídios de Mulheres no Brasil”³¹³, lançada pelo Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos (CEBELA) e pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO Brasil), coletados junto ao Sistema de Informação de

³⁰⁹ SAFFIOTI, 2001.

³¹⁰ SAFFIOTI, 2001.

³¹¹ O termo tem origem na língua espanhola e foi cunhado pela primeira vez pela antropóloga feminista mexicana María Marcela Lagarde y de los Ríos, mais conhecida como Marcela Lagarde. Ela denunciou o feminicídio ao descrever a situação da Ciudad Juárez, fronteira norte do México, uma das cidades mais violentas do país, com assassinatos cruéis e desaparecimento de mulheres. NEM UMA (MULHER) MAIS. Observatório dos tipos de violências contra mulheres. A violência de gênero pode ser menos explícita que um olho roxo. *Marcela Lagarde e os estudos sobre Feminicídio*. Disponível em: <<http://nenumamulhermais.wordpress.com/2013/06/30/marcela-lagarde-e-os-estudos-sobre-feminicidio/>>. Acesso em: 04 jan. 2014. Algumas publicações de Lagarde, cf. LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres*. Madresposas, monjas, putas, presas y locas. Mexico: Universidad Nacional Autónoma, 1993; LAGARDE, Marcela. *Identidad Genérica y Feminismo*. Mexico: Inst. Andaluz de La Mujer, 1998.

³¹² Configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial. Cf. BRASIL. *Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 14 jan. 2014.

³¹³ WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012 – Atualização: Homicídios de Mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA e FLACSO Brasil, 2012, p. 8. Disponível em: <http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012_mulheres.php>. Acesso em: 09 jan.2013.

Agravos de Notificação (SINAN) do Ministério da Saúde, implantado em 2009. Vejamos alguns dados:

Nos 30 anos decorridos entre 1980 e 2010 foram assassinadas no país acima de 92 mil mulheres, 43,7 mil só na última década. O número de mortes nesse período passou de 1.353 para 4.465, que representa um aumento de 230%, mais que triplicando o quantitativo de mulheres vítimas de assassinato no país.³¹⁴

Como já mencionado, dentre as violências de gênero contra as mulheres, a mais recorrente é a violência doméstica e familiar. Isto é atestado por outro dado da referida pesquisa, ao demonstrar que o local recorrente dos incidentes é a residência das vítimas, correspondendo a 41% dos casos. Dentre as taxas de homicídio feminino, a cada 100 mil mulheres, como apresentado antes, dentre 84 países no mundo, o Brasil ocupa o 7º lugar no *ranking*, antecedido apenas por El Salvador, Trinidad e Tobago, Guatemala, Rússia, Colômbia e Belize.³¹⁵ Dentre as 27 unidades federativas do Brasil, o Rio Grande do Sul ocupa o 19º lugar no *ranking*, com 227 mulheres assassinadas. A capital, Porto Alegre, ocupa a 8ª posição no *ranking das capitais*³¹⁶.

Ao longo dos cinco séculos de história do Brasil, sem remontar ao caso das mulheres indígenas – embora reconhecendo que estas foram as primeiras a sofrerem violências³¹⁷ em terras brasileiras – está como que tatuada em nossa memória a marca a ferro quente impingida pela tríade cultura - religião - educação. Sobretudo, quando se afirma a legitimação de práticas violentas contra as mulheres, que reproduzem ensinamentos que supervalorizam os homens em detrimento das mulheres.

Ivone Gebara acrescenta ainda que existem acontecimentos comuns e naturalizados que se somam à tríade cultura - religião - educação, e que esses acontecimentos muito frequentemente estão ligados à casa, ao âmbito doméstico, que culturalmente se convenciou como, nas palavras da teóloga: “*habitat* privilegiado das mulheres”³¹⁸. Abrir as portas desse mundo privado para o mundo público tem sido, ao longo de dois séculos, tarefa do Feminismo.

³¹⁴ WAISELFISZ, 2012, p. 8.

³¹⁵ WAISELFISZ, 2012, p. 8.

³¹⁶ WAISELFISZ, 2012, p. 10.

³¹⁷ A expressão “diversos tipos” se refere à violência de gênero em suas variedades assim como a violência racial.

³¹⁸ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Trad. Lúcia Mathilde Endlilch Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 29.

No final do século XX, muitas têm sido as conquistas em termos de reflexão teórica e configuração de direitos humanos das mulheres, fruto das reivindicações dos movimentos feministas e movimentos de mulheres, tiveram significativo avanço nos últimos tempos e têm possibilitado ações que corporificam estas conquistas em várias partes do mundo.

Nas últimas décadas, mais precisamente, foram realizadas conferências e redigidos documentos internacionais sobre os direitos humanos, a partir do que se deu maior ênfase à especificidade dos direitos humanos das mulheres, passando-se a denunciar a violação desses direitos.³¹⁹

Somente em 07 de agosto de 2006, como decorrência dos compromissos internacionais pelos direitos humanos das mulheres assumidos pelo Estado, a partir das resoluções das conferências internacionais mencionadas, bem como das lutas históricas de mulheres feministas e de movimentos de mulheres, no início do presente século, o Brasil se reconheceu como um país sexista e violento contra suas mulheres. Tal reconhecimento se deu ao decretar e sancionar, não sem grandes

³¹⁹ Dentre as principais conferências e documentos pode-se destacar: 1945: Carta das Nações Unidas; 1948: Convenção contra o genocídio, Declaração Universal dos Direitos Humanos e Convenção Interamericana Sobre a Concessão dos Direitos Civis à Mulher; 1951: Convenção da Organização Internacional do Trabalho nº. 100, que dispõe sobre igualdade de remuneração; 1952: Convenção da Organização Internacional do Trabalho nº. 103: que dispõe sobre o amparo materno; 1953: Convenção sobre os Direitos Políticos da Mulher; 1958: Convenção da Organização Internacional do Trabalho nº. 111, que dispõe sobre a discriminação em matéria de emprego e profissão. 1966: Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial – CERD; Pacto internacional dos direitos civis e políticos; 1966: Pacto internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais; 1965: Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial; 1969: Convenção Americana de Direitos Humanos, São José; 1975: I Conferência Mundial sobre a Mulher (México); 1979: Convenção Para Eliminar Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher – CEDAW; 1980: II Conferência Mundial sobre a Mulher (Copenhague); 1981: Convenção da Organização Internacional do Trabalho nº. 156, que estende aos homens a responsabilidade sobre a família; 1984: Convenção contra a tortura e outros tratamentos ou penas cruéis, desumanas ou degradantes; 1985: III Conferência Mundial Sobre a Mulher (Nairóbi); 1989: Convenção sobre os direitos da criança; 1990: Convenção da Organização Internacional do Trabalho nº. 171, que dispõe sobre o trabalho noturno; 1992: Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio, 92); 1993: II Conferência Mundial de Direitos Humanos (Viena); 1994 III Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (Cairo), Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher - Convenção de Belém do Pará; 1995: IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing); 1996: II Conferência das Nações Unidas sobre Assentamentos Humanos- Habitat II'96 (Istambul); 2000: Declaração do Milênio; 2001: III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e formas Conexas de Intolerância (Durban); 2011: Convenção e Recomendação da OIT sobre Trabalho Decente para as Trabalhadoras e os Trabalhadores Domésticos (Genebra). Cf. OBSERVATÓRIO BRASIL IGUALDADE DE GÊNERO. *Principais documentos internacionais para a promoção dos direitos das mulheres e da igualdade de gênero*. Disponível em: <<http://www.observatoriodegenero.gov.br/eixo/internacional/documentos-internacionais>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

resistências por parte de setores conservadores bem representados no Congresso, a Lei 11.340/2006, conhecida Lei Maria da Penha³²⁰, que

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências.³²¹

O conceito de violência doméstica e familiar adotado pela Lei foi formulado pela Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará – 1994, sendo aqui reafirmado:

[...] configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:

I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

³²⁰ “Maria da Penha Maria Fernandes é biofarmacêutica cearense e foi casada com o professor universitário Marco Antonio Herredia Viveros. Em 1983 ela sofreu a primeira tentativa de assassinato, quando levou um tiro nas costas enquanto dormia. Viveros foi encontrado na cozinha, gritando por socorro, alegando que tinham sido atacados por assaltantes. Desta primeira tentativa, Maria da Penha saiu paraplégica. A segunda tentativa de homicídio aconteceu meses depois, quando Viveros empurrou Maria da Penha da cadeira de rodas e tentou eletrocutá-la no chuveiro. Apesar da investigação ter começado em junho do mesmo ano, a denúncia só foi apresentada ao Ministério Público Estadual em setembro do ano seguinte e o primeiro julgamento só aconteceu oito anos após os crimes. Em 1991, os advogados de Viveros conseguiram anular o julgamento. Já em 1996, Viveros foi julgado culpado e condenado a dez anos de reclusão, mesmo assim conseguiu recorrer. Após 15 anos de luta e pressões internacionais, a justiça brasileira ainda não havia dado decisão ao caso nem justificativa para a demora. Com a ajuda de ONGs, Maria da Penha conseguiu enviar o caso para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (OEA), que, pela primeira vez, acatou uma denúncia de violência doméstica. Viveiro só foi preso em 2002, para cumprir apenas dois anos de prisão. O processo da OEA também condenou o Brasil por negligência e omissão em relação à violência doméstica. Uma das punições foi a recomendação para que fosse criada uma legislação adequada a esse tipo de violência. Esta foi a semente para a criação da lei. Um conjunto de entidades então reuniu-se para definir um anteprojeto de lei definindo formas de violência doméstica e familiar contra as mulheres e estabelecendo mecanismos para prevenir e reduzir este tipo de violência, como também prestar assistência às vítimas.” Cf. Site OBSERVE. *Observatório da Lei Maria da Penha*. Disponível em: <http://www.observe.ufba.br/lei_mariadapenha>. Acesso em: 12 jan. 2013. Sobre a vida de Maria da Penha, cf. FERNANDES, Maria da Penha Maia. *Sobrevivi... posso contar*. 1ª reimpressão. 2. ed. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2012. Para aprofundamento sobre a Lei Maria da Penha e sua aplicabilidade, uma publicação que reúne as principais pesquisas realizadas até 2006. Cf. BRAGA, Kátia Soares; NASCIMENTO, Elise; DINIZ, Debora (organizadoras). *Bibliografia Maria da Penha: violência contra a mulher no Brasil*. Brasília; Letras Livres, UnB, 2006.

³²¹ BRASIL. *Lei 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 09 jan. 2006.

Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual.³²²

O conceito é abrangente e decorre das demandas apontadas pelas lutas feministas e das mulheres³²³ ao longo dos séculos, denunciadas nos alarmantes números apontados pelo Mapa da Violência, de Waiselfisz.

É indiscutível a importância da Lei Maria da Penha para o contexto brasileiro, pois até bem pouco tempo, mais precisamente até 06 de dezembro de 1940, vigorava o Código Penal instituído pelo Decreto nº. 847, de 11 de outubro de 1890, cujos direitos, aliás restritos direitos, especialmente em relação à sexualidade, somente eram concedidos às mulheres consideradas “honestas”³²⁴. Também é importante trazer à memória a Lei nº. 4.121, de 27 de agosto de 1962 - Estatuto da Mulher Casada que estabelece alguns direitos, mas apenas para aquelas que obtinham a condição de casadas.

O advento da Lei Maria da Penha instaurou uma nova era na garantia dos Direitos Humanos das mulheres no Brasil. Embora tardia essa lei promove o resgate

³²² BRASIL, 2006.

³²³ As classificações feministas e mulheres se devem ao fato de que nem todas as mulheres se dizem feministas. Existem movimentos feministas, movimentos de mulheres e movimentos de mulheres negras feministas. Exemplos no Rio Grande do Sul de organizações com esses perfis são: a) organização de mulheres: Federação das Mulheres Gaúchas (FMG), entidade não governamental, que reúne lideranças femininas dos mais diversos segmentos, instituída em 1982, em Porto Alegre/RS. Cf. FEDERAÇÃO DAS MULHERES GAÚCHAS. *Institucional*. Disponível em: <<http://www.fmulheresgauchas.org/institucional>>. Acesso em: 14 jan. 2014. ; b) organizações feministas: SOS CORPO - Instituto Feminista para a Democracia, constituído em 1982, no Rio de Janeiro/RJ. SOS CORPO INSTITUTO FEMINISTA PARA A DEMOCRACIA. *Quem somos*. Disponível em: <www.soscorpo.org.br>. Acesso em: 14 jan. 2014; Themis – Gênero, Justiça e Direitos Humanos, organização feminista não governamental fundada em 1993, em Porto Alegre/RS. THEMIS – GÊNERO, JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS. *História*. Disponível em: <<http://www.themis.org.br/>>. Acesso em: 14 jan. 2014; Coletivo Feminino Plural, organização feminista não governamental fundada em 1996, em Porto Alegre/RS. COLETIVO FEMININO PLURAL. *Quem somos*. Disponível em: <<http://femininoplural.org.br/site/>>. Acesso em: 14 jan. 2014; c) organizações de mulheres negras feministas: Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras, fundada em 1987, em Porto Alegre/RS. MARIA MULHER – ORGANIZAÇÃO DE MULHERES NEGRAS. *Quem somos*. Disponível em: <<http://www.mariamulher.org.br/>>. Acesso em: 14 jan. 2014; Associação Cultural de Mulheres Negras – ACMUN, fundada em 1989, em Porto Alegre. ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE MULHERES NEGRAS – ACMUN. *Histórico*. Disponível em: <<http://www.acmun.org.br/historico.php>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

³²⁴ O Código Penal de 1890 garantia o direito às mulheres contra rapto e estupro, se essas fossem tidas como mulheres honestas. Cf. BRASIL. *Decreto nº. 847, de 11 de outubro de 1890*. Disponível em: <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>>. Acesso em: 14 jan. 2013. Era comum atenuar os crimes cometidos contra as mulheres por seus maridos, qualificando-os como prerrogativa da legítima defesa da honra. Sobre essa questão, têm sido elaborados estudos feministas de grande relevância social. Cf. RAMOS, Margarita Danielle. Reflexões sobre o processo histórico-discursivo do uso da legítima defesa da honra no Brasil e a construção das mulheres. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, n. 1, Jan./Abr. 2012, v. 20. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2012000100004&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 jan. 2013.

da humanidade e da dignidade desfigurada das mulheres brasileiras, secularmente oprimidas. Veja-se o assegurado no seu Artigo 2º:

Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.³²⁵

A partir da Lei Maria da Penha, todas as mulheres, compreendendo-se a diversidade de orientação sexual, geracional, de classe social, de raça/etnia, se com deficiência ou não, têm assegurado o direito a sua plena cidadania.

Dentre as conquistas alcançadas com a implementação dessa Lei, tem-se formalmente a promoção de uma transformação cultural a partir de uma pedagogia de criminalização da violência contra a mulher, contrariando a construção cultural de banalização do mal. A contribuição pedagógica inaugurada pela Lei Maria da Penha apresenta significativa relevância à medida que se traz à memória que até bem pouco tempo esse tipo de violência não era considerado crime.

Ainda sobre a Lei Maria da Penha vale destacar que, além da criminalização da violência contra a mulher, a Lei tipifica as formas da violência, considerando a variedade de violações comumente cometidas contra as mulheres, mas histórica e culturalmente banalizadas, como se fossem naturais, uma vez que os estereótipos femininos e masculinos idealizados facilmente legitimavam tais ações. O Capítulo II – Das Formas de Violência Familiar contra a Mulher, tipifica:

Art. 7º São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras:

I - a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;

II - a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da auto-estima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;

III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;

³²⁵ BRASIL, 2006.

IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;
 V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.³²⁶

Outra contribuição pedagógica da Lei está em que ela reconhece a mulher como cidadã de direitos, inclusive sobre o seu próprio corpo. E embora o referido artigo não faça alusão à questão de gênero é importante ressaltar que o conceito de violência doméstica e familiar contra as mulheres inclui como pressuposto “ação ou omissão baseada no gênero”, como supramencionado.

Todas as formas de violência mencionadas e as motivações ligadas a elas estão relacionadas com os papéis de gênero construídos e atribuídos a mulheres e homens. Esses papéis, como forma de organização social, vinculados a outros marcadores de identidade e situações políticas e econômicas, colocam as mulheres em situação de vulnerabilidade às múltiplas formas de violência a ponto de ser necessário criar uma lei explicitando tais questões.

Como decorrência dessa Lei, foi lançado o Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência Contra a Mulher, em agosto de 2007,

[...] um acordo federativo entre o governo federal, os governos dos estados e dos municípios brasileiros para o planejamento de ações que consolidassem a Política Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres por meio da implementação de políticas públicas integradas em todo território nacional.³²⁷

O Rio Grande do Sul, estado onde está localizada a Comunidade-Terreira //ê Àşę Yemojá Omi Olodò, objeto da presente pesquisa, foi o último estado brasileiro a aderir ao Pacto, em 2011. O ato ocorreu quando da criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, sob a gestão da então Secretária Márcia Santana, possibilitando, oficialmente, a implementação de políticas públicas estaduais de promoção de ações para o enfrentamento dessa violência.³²⁸

³²⁶ BRASIL, 2006.

³²⁷ SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. *Pacto nacional pelo enfrentamento à violência contra a mulher*. Disponível em: <http://www.sepm.gov.br/subsecretaria-de-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres/pacto/copy_of_texto-base-do-pacto-nacional-pelo-enfrentamento-a-violencia-contra-a-mulher>. Acesso em: 09 de jan. 2013.

³²⁸ SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. *Rio Grande do Sul assina Pacto pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Disponível em: <http://www.spm.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2011/05/rio-grande-do-sul-assina-pacto-pelo-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres>. Acesso em: 14 de mar. 2014.

Para qualificar ainda mais os estudos sobre violência de gênero contra as mulheres é fundamental reconhecer que os estudos de gênero historicamente não deram conta da especificidade das mulheres negras e das mulheres indígenas. Pois estas, por sua vez, nunca corresponderam ao estereótipo de fragilidade denunciado pela análise das desigualdades entre homens e mulheres. E não apenas por isso, mas também porque apesar de as realidades serem diversas, os conceitos usados são os mesmos e se intenta a reprodução da observação da violência como formulada no ocidente europeu.

As mulheres negras que foram traficadas para o Brasil trazidas da África, desde que aqui chegaram foram obrigadas a colocar sua força e seu trabalho a serviço da população branca escravocrata. Nas palavras da filósofa feminista Sueli Carneiro, fundadora e coordenadora-executiva do Geledés – Instituto da Mulher Negra³²⁹: “Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas como vendedoras, quituteiras, prostitutas...”³³⁰. Por isto, o estereótipo de fragilidade, construído socialmente a partir das diferenças físicas naturais das mulheres em relação aos homens, não se aplica às mulheres negras da mesma maneira ao longo da história, o que exige reflexão sobre essa especificidade, como será discutido na sequência.

2.2 VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES NEGRAS E ETNICIDADE

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências [sic]. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e

³²⁹ Geledés - Instituto da Mulher Negra foi criado em 30 de abril de 1988. É uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros por entender que esses dois segmentos sociais padecem de desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais. Cf. Site Oficial. GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Quem somos*. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/geledes>>. Acesso em: 06 jan. 2013.

³³⁰ CARNEIRO, Sueli Carneiro. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2013.

mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance”.³³¹

É com esse relato que Carneiro inicia seu artigo sobre as condições históricas nas Américas que fomentaram a relação de coisificação dos negros em geral e, particularmente, das mulheres negras. Para fins da presente pesquisa, assume-se a coisificação das mulheres negras como um marco histórico do presente.

2.2.1 Violência contra as mulheres negras

A organização atual das mulheres negras no Brasil, com expressão coletiva, “explodiu” [sic], no sentido de adquirir visibilidade política, no campo feminista, em Bertioga, SP, Brasil, 1985, quando da realização do III Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (EFLAC) (...) [sic] dois anos após, em 1987, no IX Encontro Nacional Feminista, em Garanhuns, Pernambuco, as mulheres negras presentes (...) denunciaram a ausência de debates sobre a questão racial e saíram de lá com a decisão de realização do I Encontro Nacional de Mulheres Negras no ano seguinte.³³²

No relato da assistente social e ativista feminista negra Lucia Xavier, coordenadora da organização Criola³³³, vê-se o quanto os estereótipos socialmente construídos e culturalmente difundidos potencializam a violência contra a mulher, sobretudo as mulheres negras:

A violência contra a mulher negra revela o lado mais cruel da violência contra a mulher de um modo geral. Elas estão sujeitas a uma série de violação de direitos em todos os campos da vida, fruto do racismo nas relações sociais brasileiras... O racismo produz para as mulheres negras vulnerabilidades que não são percebidas nas ações contra a violência... [...] vistas como inferiores, sem inteligência, lascivas, boas de cama, produto para exportação, preguiçosas, sujas, suspeitas, parideiras. Estas representações acabam também influenciando as relações afetivas, interpessoais e profissionais, reforçando a subordinação e permitindo o desrespeito aos seus direitos. Por

³³¹ CARNEIRO, Sueli Carneiro. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2013.

³³² SILVA, Carolina Fernanda Santos da. *Obirin Dudu: Um olhar sobre a identidade e a cidadania das mulheres negras*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p. 48. *Fórum de Mulheres Negras de Belo Horizonte*, 1998, p. 03. Sobre a organização informal de mulheres negras pobres, cf. RAIMUNDO, Valdenice José. *É preciso ter raça: As formas de organização informais das mulheres negras moradoras da favela Bola de Ouro - Território de maioria negra*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

³³³ “Organização da sociedade civil fundada em 1992 e, desde então, conduzida por mulheres negras”, cuja missão consiste em “instrumentalizar mulheres, adolescentes e meninas negras para o enfrentamento do racismo, sexismo e lesbofobia (discriminação contra lésbicas) e para o desenvolvimento de ações voltadas à melhoria das condições de vida da população negra”. CRIOLA. *Institucional – quem somos*. Disponível em: <http://www.criola.org.br/quem_somos.htm>. Acesso em: 10 jan. 2013.

outro lado, o racismo também produz um ambiente de agressividade e rejeição social que não permite o pleno desenvolvimento da mulher.³³⁴

A violência de gênero contra as mulheres decorre de uma cultura machista que construiu desigualdades a partir das diferenças naturais entre os sexos, determinando estereótipos e estabelecendo espaços sociais distintos para a atuação de homens e mulheres. Essa violência é potencializada por outro tipo de violência histórica que no Brasil foi institucionalizada e legitimada pelo Estado durante o período da escravização de pessoas capturadas e trazidas da África: a violência racial e étnica.

Mesmo após a abolição (formal) da escravatura, as condições para as mulheres negras pouco se alteraram, perpetuando-se a discriminação racial, presente desde o passado servil, do trabalho forçado na lavoura ou na Casa Grande, onde, também muitas vezes, tinham seu corpo violentamente apropriado pelo senhor, hoje estão nas ruas, como vendedoras ambulantes, em atividades de exploração sexual, em empregos domésticos ou em atividades ocupacionais consideradas de menor prestígio e ganhando os mais baixos salários dentre o conjunto dos trabalhadores. São nesses espaços, inclusive, que as mulheres negras aparecem na mídia, ou seja, em posições sociais desqualificadas, tendo o seu corpo e o seu desejo capturado, pois são coisificadas, tratadas como mercadorias (“marrom-bombom”) que vendem. Logo, constata-se a prevalência de uma sociedade que, na entrada do século XXI, ainda se mostra altamente estratificada, sexista e racista, apresentando elevado grau de *racismo institucional*. Este racismo institucional pode ser verificado pela distribuição dos negros e pelos lugares onde estão. Ao se levar em conta esta distribuição, percebe-se que *a associação raça/gênero acentua a pobreza*, trazendo maior vulnerabilidade para as mulheres negras, logo sugerindo que essas são as mais vitimadas e sofrem maior exposição à violência nas suas diferentes expressões: precárias condições de saúde, trabalho, renda, moradia, bem como de acesso a bens e serviços coletivamente produzidos, tais como educação, cultura e lazer.³³⁵

Acentuando que pessoas são mais do que dados estatísticos, o fato é que os dados desvelados pela pesquisa realizada recentemente pelo Instituto Econômico de Pesquisa Aplicada (IPEA)³³⁶, são um alerta a toda a sociedade sobre as consequências do racismo contra as mulheres negras, que no Brasil é capaz de agravar e potencializar a violência contra estas:

³³⁴ UNIVERSIDADE FEMINISTA LIVRE. *Agenda política da campanha nacional contra a violência que atinge as mulheres negras no Brasil*. Disponível em: <http://www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=5213:amb-esta-lancando-nos-estados-a-campanha-nacional-pelo-fim-da-violencia-contras-as-mulheres-com-o-foco-no-racismo&catid=108:mulheres-negras&Itemid=493>. Acesso em: 08 jan. 2013.

³³⁵ VINAGRE, Marlise. Impacto da Violência na Vida das Mulheres Negras Junto às Comunidades das Religiões Afro-brasileiras. *Cadernos Criola*. Rio de Janeiro: UNIFEM, 2008.

³³⁶ MARCONDES, Mariana Mazzini; QUEIROZ, Cristina; QUERINO, Ana Carolina; VALVERDE, Danielle (Orgs.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013, Capítulo 5, p. 133-158. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/porta/imagens/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2014.

No Brasil, 61% dos óbitos foram de mulheres negras, que foram as principais vítimas em todas as regiões, à exceção da Sul. Merecendo destaque a elevada proporção de óbitos de mulheres negras nas regiões Nordeste (87%), Norte (83%) e Centro-Oeste (68%).³³⁷

A recente pesquisa que apresenta um panorama dos feminicídios no país evidencia um dado da realidade cruel imposta às mulheres negras: são elas as principais atingidas.

Os estereótipos pejorativos construídos culturalmente sobre as mulheres negras contribuem para mantê-las em situação de violência, especialmente “a representação como vítimas sofredoras”³³⁸, palavras da afro-brasileira mestra em demografia Jackeline Romio³³⁹. Com o que corrobora Evelyn White, ao afirmar que essa representação “serve para mantê-las passivas e confusas em relação à violência. Este estereótipo não influencia apenas nossas relações íntimas, mas também nosso dia a dia”³⁴⁰.

Quando se considera que a população brasileira é, em sua maioria, negra, e que as maiores concentrações dessa população residem nestas regiões (Norte, Nordeste e Centro-oeste), é compreensível que sejam nestas regiões os maiores índices de etnofeminicídios³⁴¹. Embora compreensível, os índices desvelam as consequências do acúmulo de séculos de tripla discriminação à qual estão submetidas as mulheres negras, como denunciado pela diretora de programas da SEPPIR-PR, Mônica de Oliveira Gomes³⁴², ao destacar “os obstáculos no acesso a

³³⁷ GARCIA, Lais. Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea, 2013, p. 3. <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_femicidio_leilagarcia.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2013. Sobre as taxas de feminicídios por unidade federativa, cf. Anexo 5. Cf. SILVA, Gabriela Drummond Marques da. *Tabela com dados específicos para os estados brasileiros*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liliancsilva13@gmail.com>, em 20 nov. 2013.

³³⁸ ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. A vitimização de mulheres por agressão física, segundo raça/cor no Brasil. In: MARCONDES, Mariana Mazzini; QUEIROZ, Cristina; QUERINO, Ana Carolina; VALVERDE, Danielle (Orgs.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013, Capítulo 5, p. 133-158. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2014.

³³⁹ Sobre feminicídios de mulheres negras, cf. ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. *Mortes femininas violentas segundo raça/cor*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Demografia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

³⁴⁰ WHITE, Evelyn. O amor não justifica: mulheres negras e violência doméstica. In: WERNECK, Jurema. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2002, p. 48.

³⁴¹ Feminicídio é o termo utilizado recentemente para denominar os homicídios de mulheres no País. O termo etnofeminicídio é um novo termo para indicar a característica étnica deste feminicídio.

³⁴² Mônica Gomes é diretora da Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas – SPAA, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. SECRETARIA DE

postos profissionais e à renda igualitária. Ela citou discriminação até nos serviços públicos, a seu ver um problema que revela a existência de racismo institucional no país”³⁴³. Segundo Mônica Gomes, este racismo institucional, que torna mais difícil o acesso de mulheres negras aos serviços públicos de saúde, é um fator que explicaria a maior taxa de óbitos entre estas mulheres, mais especificamente, a mortalidade materna. A diretora acrescenta ainda que o racismo institucional se encontra também na rede privada de saúde.³⁴⁴

A especificidade dos estudos sobre as mulheres negras, não prescinde da compreensão de que gênero e raça são indissociáveis. Ora, as distintas formas de violência impostas às mulheres negras são potencializadas à medida que a violência racial é naturalizada e socialmente legitimada.³⁴⁵

Mulheres negras feministas têm somado esforços para pensar uma análise social feminista a partir da categoria raça/etnia e gênero como indissociáveis, o que tem recebido as seguintes denominações: 1) nos Estados Unidos da América (EUA): a) *Womanism*³⁴⁶, termo cunhado inicialmente pela escritora afro-norte-americana Alice Walker, b) *Black Feminism*³⁴⁷, do qual a socióloga afro-norte-americana

POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *Quem somos*. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/sobre/quemequem>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

³⁴³ PORTAL DE NOTÍCIAS. *Negras são vítimas de mais de 60% dos assassinatos de mulheres no país*. Disponível em: <http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2013/11/22/negras-sao-vitimas-de-mais-de-60-dos-assassinatos-de-mulheres-no-pais?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=jornal>. Acesso em: 22 nov. 2013. “O racismo institucional, também denominado racismo sistêmico, como mecanismo estrutural que garante a exclusão seletiva dos grupos racialmente subordinados - negr@s, indígenas, cigan@s, para citar a realidade latino-americana e brasileira da diáspora africana - atuando como alavanca importante da exclusão diferenciada de diferentes sujeit@s nestes grupos.” GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Racismo Institucional: uma abordagem conceitual*. Rio de Janeiro: Ibraphel Gráfica, s/d. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/publicacoes-recentes/racismo-institucional>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

³⁴⁴ PORTAL DE NOTÍCIAS. *Negras são vítimas de mais de 60% dos assassinatos de mulheres no país*. Disponível em: <http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2013/11/22/negras-sao-vitimas-de-mais-de-60-dos-assassinatos-de-mulheres-no-pais?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=jornal>. Acesso em: 22 nov. 2013.

³⁴⁵ NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2013, p. 206.

³⁴⁶ WALKER, Alice. *Coming Apart* 1980. In: *The Other Woman*. EUA: Susan Kopellman, 1987, p. 323-326. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=Fky_qHHEvXkC&pg=PA323&dq=WALKER,+Alice.+Coming+Apart.&hl=pt-BR&sa=X&ei=smOvUv7hLozJkAemi4HoBQ&ved=0CDEQ6AEwAA#v=onepage&q=WALKER%2C%20Alice.%20Coming%20Apart.&f=false>. Acesso em: 16 dez. 2013. Sobre o sofrimento de ser mulher negra nas Américas, cf. WALKER, Alice. *A cor púrpura*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

³⁴⁷ COLLINS, Patricia Hill. *Intersecting Oppressions*. Disponível em: <http://www.sagepub.com/upm-data/13299_Chapter_16_Web_Byte_Patricia_Hill_Collins.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2013; COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought*. Knowledge, consciousness and the politics of empowerment. Second Edition. New York: This edition published in the Taylor & Francis e-Library,

Patricia Hill Collins é uma das principais expoentes; 2) No Brasil, destaca-se o Feminismo Negro, que tem como principais expoentes afro-brasileiras: a antropóloga afro-brasileira Lélia Gonzalez, a filósofa afro-brasileira Sueli Carneiro, a médica afro-brasileira Jurema Werneck, para citar algumas³⁴⁸, bem como a socióloga afro-brasileira Luiza Bairros³⁴⁹. Em linhas gerais, a abordagem proposta tanto pelo *Womanism* e pelo *Black Feminism*, que têm sido traduzidos comumente por mulherismo, quanto pelo feminismo negro brasileiro, assumiu raça e gênero como categorias de análise indissociáveis.

Embora se reconheçam as contribuições do Feminismo, que num dado momento histórico elaborou a categoria de gênero para análise das desigualdades nas relações sociais, faz-se necessário entender que esta categoria precisa ser complementada pelas categorias classe social e raça/etnia. É importante reafirmar que a adoção das duas outras categorias é posterior ao advento do Feminismo, uma vez que este nasce num contexto europeu branco burguês. No contexto europeu, o feminismo é marcado pelo conflito entre os gêneros, como analisa a linguista caribenha Ama Mazama. Ora, ao pensar as experiências das mulheres africanas é preciso reconhecer a complementaridade entre mulheres e homens. Conforme as palavras da autora: “O que faz o homem é a mulher; da mesma forma que o que faz a mulher é o homem. Apreciar e compreender essa complementaridade está na raiz de qualquer teoria que trate das mulheres africanas segundo o paradigma afrocentrado”³⁵⁰.

Mazama defende o uso do termo “mulherismo *Africana*”³⁵¹, cunhado inicialmente pela afro-norte-americana doutora em língua inglesa Clenora Hudson-Weems, que em 1987, após analisar a inadequação das teorias do Feminismo, Feminismo Negro, Mulherismo e Mulherismo Negro, apresenta uma teoria baseada nas experiências das mulheres africanas. A abordagem proposta por Hudson-

2000. Disponível em: <http://www.feminism.com/wp-content/uploads/2012/08/Patricia-Hill-Collins-Black_Feminist_Thought__Knowledge__Consciousness__and_the_Politics_of_Empowerment__Perspectives_on_Gender1.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2013.

³⁴⁸ Estas com bibliografias já citadas neste trabalho.

³⁴⁹ Luiza Bairros é ministra-chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR-PR). Sobre o feminismo negro, cf. BAIRROS, Luiza. *Nossos feminismos revisitados*. Disponível em: <<http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/10112009-123548bairros.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

³⁵⁰ MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, 2009, p. 125.

³⁵¹ MAZAMA, 2009, p. 125.

Weems e defendida por Mazama, no entanto, tem na etnicidade uma importante característica.

É importante ressaltar que o uso do termo *Africana*, não significa o feminino de “africano”, mas é derivado do plural em latim, refere-se a tudo o que diz respeito ao conjunto formado pela África e sua diáspora. O uso da forma plural em latim, *Africana*, indica dois aspectos de polivalência: refere-se aos povos afrodescendentes em todo o mundo e à metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar dos estudos nesse campo.³⁵²

Propõe-se a elucidação do conceito de etnicidade para desvelar o fator de negação e invisibilização culturalmente construído, para apontá-lo como categoria de análise que pode propiciar alternativas de fortalecimento da identidade das mulheres negras como sujeito de um coletivo que historicamente tem criado alternativas de resistência e superação dessas violências, vendo neste conceito uma possibilidade de empoderamento.

2.2.2 Etnicidade

A questão negra nos coloca um desafio: como se manter humano num mar de sofrimento, preconceito e desumanização? A resposta só a *comunidade negra* nos pode dar. Daí por que é necessário escutar sua voz, seu canto e procurar entender sua linguagem.³⁵³

Antes do conceito de etnicidade, é importante ressaltar alguns outros conceitos, tais como racialidade, raça, racismo e educação. Pode-se iniciar pelo termo racialidade, cuja conceituação é emprestada de Sueli Carneiro:

Preliminarmente a racialidade é aqui compreendida como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções históricas e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos pólos das racialidades.³⁵⁴

A racialidade tem como elemento fundante o conceito de raça, termo inicialmente delineado nas ciências biológicas e difundido a partir de teorias elaboradas por renomados cientistas europeus, como já mencionado. O conceito biológico de raça é determinante do racismo, ideologia que consiste na

³⁵² NASCIMENTO, 2009, p. 33.

³⁵³ ZWETSCH, Roberto E. *Axé, malungo!* Série Ensaios e Monografias. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1994, p. 6.

³⁵⁴ CARNEIRO, 2005, p. 34.

hierarquização das raças.³⁵⁵ Werneck denuncia que raça e racismo estão vinculados e que deles, portanto, decorrem as desigualdades raciais:

Ao vincular-se de forma intrínseca à hierarquização, à injustiça e à desigualdade, o conceito de raça implica necessariamente uma conexão com o conceito de racismo e com os processos de dominação e inferiorização dele resultantes. Neste trabalho, como no cotidiano dos habitantes das sociedades racializadas, raça e racismo caminharão associados, bem como suas conseqüências de produção de desigualdade e inferiorização social.³⁵⁶

O racismo tem base científica em teorias elaboradas por cientistas como Gobineau³⁵⁷, através do seu texto *Ensaio sobre as desigualdades das raças humanas*, e Gumplowicz³⁵⁸, em *A luta das raças*. As teorias desenvolvidas por esses pesquisadores legitimaram práticas racistas, ainda culturalmente presentes na atualidade. Nas palavras do próprio Gobineau:

As duas variedades inferiores da nossa espécie, a raça negra, a raça amarela, constituem o fundo grosseiro, o algodão e a lã, que as famílias secundárias da raça branca amaciam misturando-lhes a sua seda, enquanto que o grupo ariano, ao fazer circular os filetes mais finos através das gerações enobrecidas, aplicam à sua superfície, como em obra-prima ofuscante, seus arabescos de ouro e prata.³⁵⁹

Teorias como essas influenciaram a decisão do Império de encomendar um recenseamento, em 1872³⁶⁰, sob o receio de excessiva miscigenação no Brasil.

³⁵⁵ Cf. MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Disponível em: <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>>. Acesso em: 20 dez. 2013; GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 39-64.

³⁵⁶ WERNECK, 2007, p. 3.

³⁵⁷ FERRARO, Alceu Ravello. *Power-point da 2ª aula da Disciplina Educação Brasileira: Diferenças e Desigualdades*, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010. Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), escritor e filósofo francês, cuja mencionada obra foi escrita nos anos 1853 e 1855.

³⁵⁸ Luis Gumplowicz (1838-1909), jurista e cientista político croata, cujo texto citado foi escrito em 1882. FERRARO, 2010; GUMFLOWICZ, L. *La Lucha de razas*. Buenos Aires: Fas, 1944. Luis Gumplowicz (1838-1909) foi um jurista e cientista político croata, cujo texto citado foi escrito em 1882.

³⁵⁹ FERRARO, 2010, apud GOBINEAU, Arthur de. GOBINEAU, A. de. *Essays sur l'inegalité des races humaines*. In: GAULTIER, J. *Oeuvres* (Tomo I). Paris: Gallimard, 1983. p. 133-1515, p. 143.

³⁶⁰ IBGE. *Recenseamento do Brasil 1872*. Biblioteca Virtual do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/Recenseamento_do_Brazil_1872/Imperio%20do%20Brazil%201872.pdf>. Acesso em: 18 jan.2013. “A população escrava do Rio Grande do Sul passou de 7.500 para 67.791 escravos, ocupando a sétima posição no *ranking* das províncias com maior presença de população escrava. Segundo os dados do recenseamento de 1872, e em ordem decrescente, o Estado do Rio Grande do Sul ficou atrás apenas das províncias de Minas Gerais (370.459), Rio de Janeiro (292.637), Bahia (167.824), São Paulo (156.612), Pernambuco (89.028) e Maranhão (74.939).” Cf. SANT’ANNA, Wânia. *Marco conceitual a cor da cultura*, p. 14. Disponível em:

Esse recenseamento registrou um total de 10.111.061 habitantes, sendo 4.326.06 pessoas afrodescendentes livres e 1.545.880 pessoas escravizadas, totalizando 5.871.943 de pessoas de origem africana. Da população de origem não africana, houve o registro de 4.239.118 pessoas, ou seja, um quantitativo inferior ao número de pessoas africanas ou afrodescendentes, que representava 58,10% da população brasileira daquela época. Outro dado relevante consistiu no percentual de pessoas afrodescendentes libertas, o que significa 74%. Isso dezesseis anos antes da Lei Áurea (1888)³⁶¹, que supostamente concedeu liberdade às pessoas negras ainda escravizadas.

O político, diplomata, historiador, jurista e jornalista recifense Joaquim Nabuco (1849-1910) advertia que a “liberdade sem o trabalho não pode salvar este país da bancarrota social da escravidão, tampouco merece o nome de liberdade: é a escravidão da miséria”³⁶². Como bem o interpreta Sueli Carneiro, é de Joaquim Nabuco a compreensão de que a escravidão deixaria marcas por longo tempo na sociedade brasileira porque não se previam medidas de reparação para as populações libertadas.³⁶³

Os dados do recenseamento de 1872, lidos na perspectiva racista dos “homens de ciência”, promoveram a ideologia do branqueamento, ideal do branqueamento³⁶⁴, ou ainda, a ideologia da branquitude³⁶⁵. O Governo federal foi

<<http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/documentos/Marco%20Conceitual.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

³⁶¹ O brevíssimo e insuficiente texto da Lei nº. 3.353/1888 tem como epígrafe e artigos: “Declara extinta a escravidão no Brasil. A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléia [sic] Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte: Art. 1º: É declarada extinta [sic] desde a data desta lei a escravidão no Brasil [sic]; Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário.” BRASIL. *Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM3353.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013. Mas o que significou a liberdade declarada? Para onde foram as pessoas que um dia foram escravizadas? Os anos e séculos de trabalho escravo, em sucessivas gerações, ao qual foram submetidos homens negros, mulheres negras, traficados desde a África e escravizados aqui no Brasil, não foram suficientes para que ao menos houvesse previsão legal de reparação financeira, uma mínima indenização que fosse para que tivessem como dar prosseguimento às suas vidas.

³⁶² NABUCO, Joaquim. *Minha formação*, Brasília: Senado Federal, 1998, p. 205.

³⁶³ CARNEIRO, 2011, p. 15.

³⁶⁴ Sobre o ideal de branqueamento, cf. D’ADESKY, 2001; BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e Branquitude no Brasil*. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. (Orgs). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

³⁶⁵ Sobre esse tema, cf. o texto de PAULA, Claudemir da Silva. *Branquitude X negritude: Considerações sobre práticas de inclusão na sala de aula*. Disponível em: <http://www.letraviva.net/arquivos/Branquitude_Negritude.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2010; SANTOS, Márcio André de Oliveira. *Os véus da branquitude: Da supremacia branca ao racismo envergonhado do Brasil*. Disponível em: <<http://www.pambazuka.org/pt/category/features/52030>>.

seu principal protagonista, oportunizando a imigração de pessoas vindas da Europa para fins de branqueamento da nação, o que idealmente, assim se pensava, iria proporcionar a melhoria do futuro étnico do Brasil. Tal crença, cientificamente embasada, na época, por ideais de antropometria e frenologia³⁶⁶, propugnava a incapacidade intelectual de negros e indígenas. Soma-se a isso o fato de que na Europa havia necessidade de exportar uma população miserável.

Essa ideologia foi respaldada pelo Estado e por suas instituições. Um exemplo disso consiste na tese de que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução”³⁶⁷, apresentada por Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, ao representar o Brasil no I Congresso Internacional das Raças, no início do século XX, em 1911.

No mesmo século, outros intelectuais legitimaram práticas racistas, justificando-as cientificamente, embora seu intento fosse de contribuir para explicar a *brasilidade* desse povo mestiço. Por exemplo, o sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987), autor de famosas obras como *Casa Grande & Senzala*, e *Sobrados e Mocambos*, precursor do “mito da democracia racial”; o médico legista, psiquiatra e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), autor das obras *Mestiçagem*, *Degenerescência*, *Crime* e *Os africanos no Brasil*.³⁶⁸

No século XXI esta tradição parece ainda vigente quando são percebidas consequências danosas na vida de significativa parcela da população brasileira, constituída por uma maioria negra e pobre, afligida, dentre outros males, pelo analfabetismo, a desigualdade social e a falta de oportunidades. Tanto que as taxas de analfabetismo para pessoas de 15 anos ou mais de idade ainda são duas vezes mais elevadas para os afrodescendentes, 18,0%, do que para os brancos, 8,0%, no início do presente século, como atestam dados do próprio Governo federal. No Censo 2010, o Nordeste apresentou a maior taxa de analfabetismo, com 17,6% da

Acesso em: 15 jul. 2010; LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de. A Identidade como Elemento Elucidativo da Diferença e Garantia do Princípio da Igualdade: Uma Contribuição Pedagógica da Resistência do Povo Negro. In: LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de; SILVA, Marcos Rodrigues da. *Negritude e Branquitude: Razões da (des)igualdade*. São Leopoldo: CECA e CEBI, 2010, p. 10-32.

³⁶⁶ SCHWARCZ, 2005, p. 48.

³⁶⁷ SCHWARCZ, 2005, p. 11.

³⁶⁸ SANT'ANNA, Wânia. *Marco Conceitual do Projeto A Cor da Cultura*. 2004, p. 25. Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/Marco%20Conceitual.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2013.

população com mais de dez anos de idade. No Norte, o índice registrado foi de 10,6%.³⁶⁹

Esse cenário configura algo como um epistemicídio denunciado por Boaventura de Souza Santos, e potencializado por Sueli Carneiro, quando ela afirma o que ele significa:

[...] para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.³⁷⁰

Sueli Carneiro encontrou na teoria do Contrato Racial, elaborada pelo filósofo afro-norte-americano Charles Mills, argumentos favoráveis para promover o diálogo com a proposta teórica de Michel Foucault, para a identificação da racialidade como dispositivo de poder. O Contrato Racial é um elemento que estrutura a racialidade e consiste na tessitura que chancela a supremacia branca. Como bem interpreta Sueli Carneiro: “O Contrato Racial é um contrato firmado entre iguais, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência o seu elemento de sustentação.”³⁷¹

Esse Contrato Racial tem início com o colonialismo, o escravagismo, o racismo e todos os fatos históricos decorrentes da supremacia branca, e tem no dispositivo de racialidade/biopoder seu instrumento de produção e reprodução de hierarquias raciais.³⁷² Explica a autora:

[...] o biopoder instala os segmentos inscritos no pólo dominado da racialidade numa dinâmica em que os “cídios” em suas diferentes expressões os abarca, os espreita como ação ou omissão do Estado, suportado pela convivência, tolerância ou indiferença da sociedade. Extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde inscrevem a negritude no signo da morte no Brasil.³⁷³

³⁶⁹ SANT’ANNA, Wânia. *Marco conceitual a cor da cultura*, p. 25. Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/documentos/Marco%20Conceitual.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

³⁷⁰ CARNEIRO, 2005, p. 97. Cf. também SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1995, p. 328.

³⁷¹ CARNEIRO, 2005, p. 48.

³⁷² CARNEIRO, 2005, p. 94. Etimologicamente, o sufixo “cídio” é definido como “[...] ação de quem mata ou o seu resultado, [...] deitar abaixo, imolar. DICIONÁRIO HOUAISS. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 714.

³⁷³ CARNEIRO, 2005, p. 94.

Esse signo de morte tem na escola formal um poderoso instrumento do Estado que, mediante uma educação racista, sexista e excludente, tem produzido o epistemicídio histórico.

O direito à educação é uma conquista recente, afirmada somente a partir do século XVII, no contexto da Revolução Francesa, cujo ideário se traduziu na trilogia liberdade – igualdade – fraternidade, em que os esforços de luta por direitos individuais constituíram o Estado de Direito, que somente nas primeiras décadas do século XX se tornou Estado Social³⁷⁴. Sua principal característica foi a conquista dos direitos sociais, nos quais o direito à educação tem papel fundamental, ao lado do direito à saúde, ao trabalho e à previdência.

Essas conquistas resultaram em inúmeros instrumentos legais em diversos países do mundo. No Brasil, esse direito social foi tardiamente garantido na redação do Artigo 6º da Constituição Federal de 1988, que definiu o direito à educação como o primeiro dos direitos sociais garantidos pela Carta Magna Brasileira, como segue: “São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição”³⁷⁵.

Os princípios da Revolução Francesa propiciaram consequências importantes na legislação brasileira. Segundo Sarlet³⁷⁶, os direitos sociais são decorrência do princípio da igualdade. Princípio explicitamente garantido no Artigo 5º da Constituição Federal, como está escrito: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]”³⁷⁷.

Nas últimas décadas do século XX, ao ter alcançado o *status* de Estado Democrático de Direito, após mais de 20 anos de ditadura militar (1964-1985), o Brasil avançou na compreensão de que somente é possível promover o princípio da

³⁷⁴ RIBEIRO. Guilherme Wagner. *Os paradigmas constitucionais, o princípio da igualdade e o direito à educação*, 2000. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/web/cegraf/ril/Pdf/pdf_148/r148-16.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.

³⁷⁵ BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <<http://www.alep.pr.gov.br/system/files/corpo/Con1988br.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

³⁷⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 5. ed. revista e ampliada. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/>>. Acesso em: 28 dez. 2012.

³⁷⁷ BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <<http://www.alep.pr.gov.br/system/files/corpo/Con1988br.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

igualdade se forem consideradas as diferenças entre as pessoas como condição de equidade. O que, em termos práticos, entretanto, continua distante da ação pedagógica do cotidiano escolar, especialmente aquela voltada às crianças e jovens negros. Constata-se, portanto, que a educação, como um direito social, foi uma conquista, inicialmente e por muito tempo, destinada apenas a um grupo étnico-racial.

Só recentemente a ação de organizações negras têm elaborado demandas e reivindicações de ações políticas compensatórias e/ou reparadoras, oportunizando o cumprimento do respeito ao direito de acesso e permanência da população afrodescendente na educação formal, como assegurado pela própria Constituição Federal de 1988. Como consta em seu artigo 205: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.”³⁷⁸.

A partir das ações reivindicatórias dos movimentos negros, legislações educacionais têm sido elaboradas e sancionadas, com a perspectiva de incidir diretamente na realidade da educação brasileira. São elas: a Lei nº 9.394/96 – Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB)³⁷⁹; a Lei nº 10.639/2003 – Lei que altera a LDB, que inclui “no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’”³⁸⁰; a Lei nº 11.646/2008 – que altera a LDB, “para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”³⁸¹; a Lei nº 12.711/2012, sobre cotas no ensino superior, que “Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras

³⁷⁸ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Texto promulgado em 05 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

³⁷⁹ BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

³⁸⁰ BRASIL. *Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

³⁸¹ BRASIL. *Lei 10.645, de 10 de março de 2008*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

providências”³⁸². É importante ressaltar ainda que há coletâneas de leis sobre cotas que merecem consulta.³⁸³

A Constituição de 1988 assegura em seu 5º artigo, textualmente, a igualdade, que deve incidir nas relações sociais como homogeneidade, mas que não corresponde à realidade. Por isso mesmo Sueli Carneiro denuncia:

A “genialidade” do racismo brasileiro reside exatamente nisso: aqui se produziu a forma mais sofisticada e perversa de racismo que existe no mundo, porque nosso ordenamento jurídico assegurou a todos suposta igualdade de direitos e oportunidades, e liberou a sociedade para discriminar impunemente. [...]Ora, não havendo segregação legal, estamos no paraíso racial. [...] Essa situação de igualdade formal aprofundou a visão de inferioridade natural do negro, porque, se você tem uma situação em que supostamente há uma igualdade – pelo menos no plano legal -, então, se os negros vivem pior, se não desgraçados, miseráveis, pobres e analfabetos, é porque devem isso às suas próprias características... E isso denuncia o desprezo absoluto que a sociedade brasileira tem pelo negro.³⁸⁴

Ao mesmo tempo que conquistas legais têm sido alcançadas, a competência do racismo incide persistentemente no cotidiano do ambiente escolar. Análises sobre esta realidade fazem emergir o debate sobre o quadro de adversidades e hostilidades, como constatou a educadora afro-brasileira Eliane Cavaleiro em suas pesquisas de mestrado e doutorado³⁸⁵ sobre a discriminação sofrida por crianças negras em sala de aula. Fortalece o argumento exposto, a afirmação de Nilma Lino Gomes:

A escola, por mais que negue o racismo e a discriminação racial que se dão no seu interior, não consegue fugir ao fato de que, sendo um dos “formadores de opinião”, também vive ainda com o [...] “legado intelectual do compromisso

³⁸² BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

³⁸³ Sobre cotas na legislação, Eni Barbosa fez acurada pesquisa no Estado do Rio Grande do Sul, identificando leis sancionadas para 44 municípios, entre 1835-1888, período no qual a rede de educação no Estado se organizava e se expandia. Cf. BARBOSA, Eni (Org.) *O processo legislativo e a escravidão negra na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul*: fontes. Porto Alegre: CORAG, 1987. Mesmo após o período contemplado na pesquisa, houve outra legislação de cotas, a Lei nº 5.465, de 3 de julho de 1968, que dispunha sobre o preenchimento de vagas no ensino agrícola. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5465.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

³⁸⁴ CARNEIRO, Sueli. Entrevista concedida à Revista *Caros Amigos*, ano III, n. 35, fevereiro de 2000, p. 24-9.

³⁸⁵ Cf. CAVALHEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar*. São Paulo: Contexto, 2000. Uma análise das relações raciais no Brasil; CAVALHEIRO, Eliane. *Veredas das noites sem fim: socialização e pertencimento racial em gerações sucessivas de famílias negras*. Brasília: Finatec, UNB, 2013, p. 49-82.

que seus pais e avós fizeram com a teoria racista” [...] Admitir esse fato é o primeiro passo para uma intervenção concreta na sua superação.³⁸⁶

A identificação da etnia de cada pessoa assume fundamental importância, segundo o teórico cultural jamaicano Stuart Hall³⁸⁷: “pelas características culturais – língua, religião, costumes, tradição, sentimento de lugar – que são partilhadas por um povo”³⁸⁸. Tem-se, portanto, na identidade étnica algumas possibilidades de confluência e de diferenciação entre os sujeitos sociais. Considerando a questão da identidade étnica, reconhecer-se-á a especificidade de cada sujeito e também a diversidade que o constitui como tal, somando ao recorte étnico-racial, outras especificidades tais como: sexo, gênero, geração, orientação sexual, com deficiência ou não, assim como a escolha religiosa.³⁸⁹

A etnicidade, como definida pelos estudos do antropólogo norueguês Fredrik Barth, “[...] é um conceito de organização social que nos permite descrever as fronteiras e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma emblemática para organizar as identidades e as interações”³⁹⁰. Como bem interpreta a teóloga afro-brasileira Irene Oliveira, a etnicidade

[...] se constrói na relação entre a categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular, isto é, com o sentimento de pertença a um grupo particular. Esse sentimento de pertencimento é produto de um processo de identificação, onde a pessoa se reconhece como membro de um grupo e se reconhece nesse grupo. É a identificação do “mesmo” nos outros.³⁹¹

A aplicação deste conceito para a compreensão da complexa realidade social denuncia o epistemicídio cometido contra pessoas e grupos negros no Brasil. Em

³⁸⁶ GOMES, Nilma Lino. Professoras negras: identidade e memória. In: *Educ. Rev.* (18/19), 49-58, dez. 1993/jun.1994. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/pdf/edur/n18-19/n18-19a06.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

³⁸⁷ HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 1997. Disponível em: <<http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/hall1.html>>. Acesso em: 28 dez. 2012.

³⁸⁸ HALL, 1997, p. 67.

³⁸⁹ OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações, p. 7-16. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; ECCO, Clóvis (Orgs.). *Religião, violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas, 2012. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Religioviolenciaesuasinterfaces1.pdf>>. Acesso em: 24 dez. 2013, p. 10. Ainda sobre identidade étnica, cf. D'ADESKY, 2001.

³⁹⁰ Apud POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade* – seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998, p. 184, que anexa o clássico estudo de F. Barth. Cf. também BARTH, F. Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.) *The Prospects for Plural Societies. Proceedings of The American Ethnological Society*, p. 77-87, 1981.

³⁹¹ OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações, p. 7-16. In: OLIVEIRA, 2012, p. 9.

relação às mulheres negras, esse epistemicídio alcança as formas mais cruéis, posto que banaliza a violência contra as mulheres e demonstra que ela é impetrada, majoritariamente, por homens dentro de seus horizontes afetivos, tais como maridos, companheiros e namorados, tornando o ambiente do privado, suas casas, o lugar mais perigoso para seu viver.

Assim como a escola, a religião também promove espaços educacionais que podem legitimar e promover o racismo, o epistemicídio, a violência de gênero, incidindo nessa herança que é signo de morte.

A seguir, serão apresentados os conceitos de religião, seu sentido e fim vislumbrando-se o espaço ocupado pela experiência religiosa na vivência das pessoas afro-brasileiras, principalmente aquelas que participam de comunidades tradicionais de terreiro.

2.3 RELIGIÃO, TRADIÇÃO E ANCESTRALIDADE

Na verdade, os terreiros, a questão dos terreiros é muito incompreendida nessa sociedade, pelo menos brasileira, ocidental. Porque foi colocada num lugar de religião que é um lugar que, na verdade, ele não se inscreve, porque o que a gente tem no Brasil é uma tradição. Uma tradição que veio, que atravessou o oceano e veio para cá com uma visão de mundo, com todo o processo civilizatório, enfim, e que aqui foi colocado nesse lugar de religião (Bábálórisà).³⁹²

Emil observa que “Discursivamente, o Batuque só é trazido como religião em momentos externos ao terreiro, ou seja, em diálogos políticos, principalmente com o Estado. Nos outros momentos, é trazido como Batuque simplesmente, ou como *prerrogativas mítico-sociais de matriz africana*.”³⁹³ É possível, portanto, descrever o Batuque como uma tradição de matriz africana, uma religião de matriz africana e também como “compondo a civilização de matriz africana”³⁹⁴. Essa tradição foi classificada como religião pela tentativa do branco de compreender as práticas dos povos negros no Brasil.³⁹⁵

Religião ou Tradição? O que melhor define o Batuque do Rio Grande do Sul? Antes de buscar responder à pergunta é necessário conceituar os termos para, a partir dos conceitos, apontar o entendimento sobre o lugar do Batuque.

³⁹² BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. Apêndice B – Entrevistas. ALVES, 2012, p. 205.

³⁹³ EMIL, 2013, p. 37.

³⁹⁴ EMIL, 2013, p. 37.

³⁹⁵ EMIL, 2013, p. 37.

2.3.1 Religião³⁹⁶

[...] homem, que não sobrevive por meio de artifícios de adaptação física, pois ele cria a cultura e, com ela, as redes simbólicas da religião [...] ³⁹⁷. Mas, e estas redes simbólicas? Sabemos que são belas e possuem uma função [...] estabelece o seu parentesco com as atividades lúdicas. Mas, além disto, para que servem? Que uso lhes dão os homens? Serão apenas ornamentos supérfluos? ³⁹⁸

Ao buscar respostas a estas questões, possivelmente sejam encontradas tantas quantas forem as pessoas às quais as perguntas forem dirigidas. Acolhendo as questões sobre o sentido e o fim da religião, propostas pelo teólogo, filósofo e

³⁹⁶ Sobre religião e gênero, há importantes contribuições teóricas desde a década de 1980. Cf. CEHILA – Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina. *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. Maria Luiza Marcílio (Org.). São Paulo: Edições Paulinas, 1984. Cf. também, artigos publicados na Revista do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora, da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), dentre as quais destacamos: PEREIRA, Nancy Cardoso. Malditas, gozosas e devotas – mulher e religião. In: *Mandrágora*. Gênero, Cultura e Religião. Ano 3, n. 3. São Bernardo do Campo: UMESP, 1996; LÓPEZ, Maricel Mena. Mujer negra y Biblia. In: *Mandrágora*. Gênero, Cultura e Religião. Ano 3, n. 3. São Bernardo do Campo: UMESP, 1996; SANTOS, Eliad Dias. Somos negras por natureza e que beleza. In: *Gênero, Cultura e Religião*. Ano 3, n. 3. São Bernardo do Campo: UMESP, 1994; RUETHER, Rosemary Radford. Mulheres e globalização: vítimas, focos de resistência e novas visões de mundo. In: *Mandrágoras*. Gênero, Religião e Modernidade. Ano IX, n. 10. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004; HUNT, Mary E. Novos estudos de religião sobre sexualidade. In: *Mandrágoras*. Gênero, Religião e Modernidade. Ano IX, n. 10. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004; BUSCEMI, Maria Soave. Liliith, a deusa do escuro. In: *Mandrágora*. O imaginário feminino divindade. Ano XI, n. 11. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005; TAMEZ, Elza. Diosas asesinadas y diosas que no se dejan matar. In: *Mandrágora*. O imaginário feminino divindade. Ano XI, n. 11. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005; SOUZA, Sandra Duarte. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem continua. In: *Revista Estudos da Religião*. Ano XV, n. 20. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001; SOUZA, Sandra Duarte. Gênero e Religião nos Estudos Feministas. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, 2004; SOUZA, Sandra Duarte (Org.). *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006; SOUZA, Sandra Duarte. Entrecruzamento Gênero e Religião: um desafio para os Estudos Feministas. In: *Mandrágora*, n. 7/8. São Paulo: UMESP, 2001/2002; SOUZA, Sandra Duarte. Violência e Gênero: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. In: *Mandrágora*. V. 13. São Bernardo do Campo, 2007; BARROS, Marcelo. O parto difícil de uma profecia erótica: o fundamentalismo religioso e a questão de gênero. In: *Mandrágora*. Gênero, Fundamentalismo e Religião. Ano XIV, n. 14. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008; TOMITA, Luiza. A raiz de todo mal: uma exposição de preconceito, fundamentalismo e desequilíbrio de gênero. In: *Mandrágora*. Ano XIV, n. 14. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008; MUSSKOPF, André S. Deus é brasileiro! Mas que brasileiro? In: *Mandrágora*. Gênero e Religião nas Artes. Ano XV, n. 15. São Bernardo do Campo: UMESP, 2009. Do Núcleo de Pesquisa de Gênero (NPG), atual Programa de Gênero e Religião da Faculdades EST, São Leopoldo/Rio Grande do Sul, do qual a autora da presente pesquisa é pesquisadora, destacamos: MUSSKOPF, André S.; DEIFELT, Wanda; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, que reúne treze artigos de teólogas e teólogos feministas; e, mais recentemente o livro *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero, sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia (no prelo)*. Mais recentemente, uma tese que reúne teologia, poesia, religião, gênero e corpo, foi publicada como livro. Cf. BOEHLER, Genilma. *Quando elas se beijam o mundo se transforma*. O erótico em Adélia Prado e Althaus-Reid. Rio de Janeiro: Metanoia, 2013.

³⁹⁷ ALVES, Rubem. *O que é religião?* 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 13 e 14.

³⁹⁸ ALVES, 1991, p. 14.

educador mineiro Rubem Alves, encontra-se um ponto de partida para a reflexão sobre religião.

As experiências religiosas marcam a história humana de maneira muito particular. O ser humano, ao procurar compreender sua existência no mundo, elaborou certas explicações, representações que constituem as redes simbólicas mencionadas por Rubem Alves. Mircea Eliade afirma: “O homem das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um *homo religiosus*, [...]”³⁹⁹. Assim, o ser humano, seja homem ou mulher, é um ser religioso. Eliade vincula a religião à identidade ontológica do ser humano de sociedades tradicionais.

O filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), que escreve o prefácio do livro “Os condenados da terra”, do psiquiatra francês da Martinica do século XX, Frantz Fanon (1925-1961), dizia: “NÃO FAZ [sic] muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de: indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado.”⁴⁰⁰ Apesar de toda a ironia contida na frase de Sartre, como se os povos indígenas não tivessem história, mitos, palavra, pode-se salvar de sua afirmação a noção de que é através do verbo que o ser humano escreve sobre essas redes simbólicas.

Embora a religião cumpra um importante papel como componente cultural de uma sociedade, de forma particular, na sociedade brasileira, tem se constituído como vetor educacional que modela esta sociedade. Há uma imbricação entre cultura e religião na sociedade brasileira, algo constatado por muitos pesquisadores que estudaram a formação cultural, social e política do país.⁴⁰¹

Constatam Ivone Gebara e o antropólogo gaúcho Ari Pedro Oro, respectivamente, que: “religião é um componente importantíssimo na construção da cultura latino-americana”⁴⁰², e “a América Latina, como se sabe, nasceu católica”⁴⁰³.

³⁹⁹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 15.

⁴⁰⁰ SARTRE, Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Coleção Perspectivas do Homem. Série Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1968, v. 42, p. 5. <https://docs.google.com/file/d/0B2_ZK-qR9WEKRmV4N01seGs2MTA/edit?pli=1>. Acesso em: 26 de nov. 2013.

⁴⁰¹ Cf. DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980. PALEARI, Gígio. *Religiões do povo*. Um estudo sobre inculturação. 3. ed. São Paulo: AM edições, 1990.

⁴⁰² GEBARA, 2012.

Assim, é possível afirmar que, especialmente para a cultura brasileira – entendendo-se a cultura como um sistema humano no qual as relações sociais são configuradas – a religião assume um papel identitário.⁴⁰⁴

Para o teólogo alemão luterano Paul Tillich, “a religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião”⁴⁰⁵. Em outra formulação, Tillich resumiu ainda mais sua tese: “Religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”.⁴⁰⁶ Com o que também concorda o antropólogo norte-americano Clifford Geertz, quando afirma que “as formas da sociedade são a substância da cultura”⁴⁰⁷, entendendo-se que naquelas formas estão evidentemente presentes as religiosas. A cultura, portanto, constitui-se como sistema humano no qual as relações sociais são configuradas pela religião. Por sua vez, a religião só consegue se expressar em categorias culturalmente construídas. É por isto que Geertz pode conceituar a religião como um “sistema cultural”.

O historiador canadense das religiões comparadas Wilfred Cantwell Smith⁴⁰⁸ demonstra que, se de um lado a vocação única de todas as religiões é unificar a humanidade a partir da adoração a Deus, de outro, é preciso considerar que referências à religião distinguem duas realidades: a fé e as tradições cumulativas. Nesse último caso, a vocação é oferecer condições para que a fé possa se expressar e assim cumprir o sentido do termo religião: unificar a humanidade a partir da adoração a Deus.

Sabe-se que é comum a identificação de algo característico na vida e sociedade humanas a que se costuma chamar “religião”, fato social que também se costuma denominar “fenômeno religioso”. Ao se fazer essa identificação, ou seja, ao atribuir uma identidade a esse fato, ele se torna característico numa entidade, num

⁴⁰³ ORO, Ari Pedro. Religião e política na América Latina: Uma análise da legislação dos países. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, n. 27, jan./jun. 2007, p. 281. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a13.pdf>>. Acesso em: 06 de jan. 2013.

⁴⁰⁴ Cf. MUSSKOPF, 2012, especialmente o capítulo 1, p. 35-166; SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma religião chamada Brasil. Estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 27-60.

⁴⁰⁵ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. Trad. de Jaci Correia Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 83.

⁴⁰⁶ TILLICH, Paul. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 45.

⁴⁰⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 26.

⁴⁰⁸ SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: EST e Sinodal, 2006.

ser. A grande questão está em buscar perceber em que medida esse ato de identificação pode esclarecer e/ou distorcer essa análise da vida humana.

Smith recorre ao método de análise da linguagem⁴⁰⁹ a partir de três níveis: a) o uso das palavras; b) os conceitos que as palavras evocam; c) a compreensão de que os conceitos são representações de alguns aspectos do mundo real. Segundo Smith, parece não haver em qualquer língua e cultura um conceito de religião que não tenha sofrido a influência ocidental. Para o autor, o adjetivo religioso se tornou historicamente mais estável quanto ao seu uso, do que o substantivo religião. Por isto, talvez seja mais sensato pensar a religião e as religiões como adjetivos, ou seja, como subordinadas a pessoas ou coisas, ao invés de pensá-las como sendo coisas em si mesmas⁴¹⁰.

A expressão primitiva *religio mihi est*: ([esta] religião é pra mim ou esta é minha religião)⁴¹¹, indica que a religião está ligada à prática da crença, ratificando a importância do uso adjetivado. Outra concepção do termo religião compreende: cerimônias, rituais e estruturas, doutrinas, apontando mais para seu aspecto visível ou explícito. Como consequência, um novo conceito de fé e com ele outros termos de origem latina passam a ser usados: piedade, reverência, devoção, divindade, ritual, capela e, inclusive, *religio*. Este último termo (*religio*), no entanto, foi utilizado até o século IV, com sentido bem diferente do que o atual, quando o contexto histórico era de pluralismo e rivalidade religiosa, e no qual o cristianismo era uma dentre outras religiões⁴¹².

A partir do século V, quando a igreja cristã promove, praticamente, a eliminação da concorrência, o termo “religião” passou a ser menos usado, quase desaparecendo por completo, passando a assumir um caráter eminentemente apologético a partir dos séculos XVII e XVIII. O uso do termo no singular e no plural assume significativa diferença: “religiões” é utilizado quando se assume o papel de observador; “religião”, quando se trata do uso genérico.⁴¹³

Smith⁴¹⁴ ressalta como um problema reificar um conceito adotado por uma geração anterior, como se fosse algo definitivo e universal. Ele cita como exemplo o

⁴⁰⁹ SMITH, 2006, p. 8.

⁴¹⁰ No Rio Grande do Sul, dentre as possibilidades de nomenclaturas para identificar as pessoas partícipes das comunidades tradicionais de terreiros, “povo de religião” tenha uso frequente.

⁴¹¹ SMITH, 2006, p. 31.

⁴¹² SMITH, 2006, p. 31.

⁴¹³ SMITH, 2006, p. 50.

⁴¹⁴ SMITH, 2006, p. 54.

fato de que há pelo menos quatro formas distintas que a geração contemporânea emprega quando do uso do termo religião⁴¹⁵: a) o sentido da piedade pessoal; b) o emprego que se refere a um sistema aberto de crenças, práticas, valores; c) o sentido de fenômeno empírico, sociológico e histórico; d) como uma soma genérica, religião em geral (um fenômeno, espiritualidade, religiosidade).

A preocupação apresentada por Smith é digna de nota, pois o autor questiona o senso comum e com isso suscita uma inquietação quando da aplicação do termo “religião” para referir-se a experiências do ser religioso:

Sugiro que se deixem de lado a palavra e os conceitos – em todos os sentidos, excetuando o primeiro, o personalista. Isso não apenas porque seria útil proceder assim, mas mais porque é desnorteante conservá-los. Creio que o termo “religião” é confuso, desnecessário e distorcedor – confuso e desnecessário especialmente no primeiro e quarto sentidos; distorcedor, no segundo e terceiro. Estou plenamente convicto de que a vitalidade da fé pessoal, por um lado, e, por outro (bem separado), o progresso na compreensão – inclusive em nível acadêmico – das tradições de outras pessoas no decorrer de toda a história e em todo o mundo, são ambos seriamente bloqueados por nossa tentativa de conceitualizar o que está envolvido em ambos os casos em termos de (uma) religião.⁴¹⁶

Considere-se, para fins de reflexão, a proposição do autor quanto a duas perspectivas distintas do uso do termo “religião” por ele apresentadas: a) a universalidade cultural que aponta designações para o termo em questão e que evidencia a qualidade e a vida pessoal; b) a especificidade que a vê como um sistema organizado.

Faz-se necessário reconhecer que “uma compreensão religiosa do mundo não implica necessariamente a existência de uma verdade religiosa geral ou um sistema religioso”⁴¹⁷. Nesse sentido, é importante reconhecer a diversidade religiosa existente e superar a postura combativa de uma apologia à religião verdadeira.

Recorrendo à afirmação do intelectual alemão Karl Marx sobre a religião, vê-se uma compreensão da religião como algo constituído pelo ser humano para suprir suas necessidades:

A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência

⁴¹⁵ SMITH, 2006, p. 55.

⁴¹⁶ SMITH, 2006, p. 56.

⁴¹⁷ SMITH, 2006, p. 56.

humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele.⁴¹⁸

A questão, no entanto, é saber: a serviço de quem está essa religião? Marx entendia que lutar contra a religião é lutar indiretamente contra as contradições e modo de vida da burguesia, fundamentalmente injustos e invertidos. Ainda assim, ele via a religião como expressão da miséria do ser humano, não obstante ser também um protesto contra essa miséria. Embora percebendo a complexidade do fenômeno religioso, ele definiu a religião como “ópio do povo”⁴¹⁹. Mas ao contrário do que costuma ser interpretado recorrentemente, Marx pouco se importava com a religião porque para ele a religião não seria um fator de transformação social, antes de conservação do *status quo*. Combatendo-se as distorções da sociedade burguesa, a religião iria se extinguir. Como elucida Rubem Alves sobre a posição de Marx, essa afirmação foi uma crítica à filosofia vigente, que atribuía à religião a responsabilidade de todas as desgraças sociais.⁴²⁰

A afirmação de Marx, “a religião é o ópio do povo”, no entanto, pode e deve ser ressignificada à medida que a religião promove, de um lado, a alienação do uso da razão por parte de seus seguidores e seguidoras; de outro, porém, ela comporta uma crítica social e um poder profético que contribui para a transformação social, algo que Marx deixou de investigar, mas que pensadores de esquerda de orientação marxista posteriormente perceberam e revalorizaram.⁴²¹

Voltando a Smith, é relevante reconhecer a importância do seu trabalho arqueológico quanto ao resgate etimológico e semiótico da palavra “religião”. O autor demonstra que o termo “religião”, seja no singular ou no plural, a partir do século XIX e na primeira metade do século XX, apresenta uma radical mudança do ideal para a realidade mundana, de um sistema teórico de doutrina para uma entidade sociológica, ou seja, um fenômeno histórico.

O conceito de religião foi aqui enfocado como possibilidade de substantivação, sem que com isto se exclua a possibilidade de adjetivação. O que

⁴¹⁸ MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 77.

⁴¹⁹ MARX, 1989, p. 78.

⁴²⁰ ALVES, 1991, p. 33.

⁴²¹ Cf. LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*. Religião e política na América Latina. Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne. Petrópolis: Vozes, CLACSO, 2000. Também uma obra clássica do marxismo peruano: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Tradução de Felipe José Lindoso. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010, no qual o autor dedica um dos ensaios justamente ao que ele denomina *fator religioso*.

se buscou aqui foi apresentar as duas possibilidades sem qualquer tipo de discriminação negativa ou valoração. No entanto, é a perspectiva da religião como adjetivação e fenômeno histórico, que mais interessa à presente pesquisa. Em especial, o fenômeno histórico das religiões afro-gaúchas, sobretudo o Batuque. Enquanto experiência religiosa, ele é também tradição ancestral que mantém a memória e o acúmulo de saberes trazidos desde a África.

2.3.2 Tradição e Oralidade

Paralelamente às duas primeiras fontes da história africana (documentos escritos e arqueologia), a tradição oral aparece como repositório e o vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro museu vivo. A história falada constitui um fio de Ariadne muito frágil para reconstituir os corredores obscuros do labirinto do tempo. Seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos (*veilliesse oblige!*): ancestrais em potencial... São como as derradeiras ilhotas de uma paisagem outrora imponente, ligada em todos os seus elementos por uma ordem precisa e que hoje se apresenta erodida, cortada e devastada pelas ondas mordazes do “modernismo”. Fósseis em *sursis!*⁴²²

O Batuque como “Tradição” é um legado trazido desde a África pelos ancestrais e que tem sido uma herança preciosa de saberes, sabores, valores, memórias, histórias de vidas, que conjuntamente constitui um arcabouço civilizatório que tem sido denominado religião, desde uma perspectiva ocidental.

Referir-se ao Batuque apenas como religião é minimizar sua configuração, a complexidade que lhe é típica, pois reúne em si características múltiplas herdadas de uma tradição que lhe imprime um texto sagrado falado e gestual, que possibilita sua perpetuação. O padre dominicano Paulo Botas, iniciado no Candomblé, afirma: “Toda tradição se reafirma no aqui-e-agora de gestos ancestrais e de reafirmação cultural e religiosa.”⁴²³ Este texto sagrado se registra nas experiências de vida de quem aqui viveu e se tornou ancestral, das pessoas que ainda vivem e das que um dia viverão. “A tradição afro-brasileira tem uma religiosidade e cosmovisão marcadamente antropocêntricas e experienciais.”⁴²⁴

Tradição, etimologicamente, deriva das palavras latinas *traditio*, que significa transmissão, entrega; e *tradere*, ou ainda *traditum*, que significam entregar,

⁴²² KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. In: *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. revisada. Brasília: UNESCO, 2010, p. XXXVIII e XXXIX.

⁴²³ BOTAS, 1996, p. 30.

⁴²⁴ BOTAS, 1996, p. 22.

transmitir.⁴²⁵ Ou seja, tanto pode significar o “processo de transmissão”⁴²⁶, oral ou escrita; quanto pode significar o que é transmitido por alguém, por um grupo ou de uma geração a outra.⁴²⁷

O teólogo sueco Gustaf Aulén (1879-1977), ao explicar a relação entre fé e teologia, afirmou que: “Ao tentar explicar o significado da fé à atual geração, a teologia necessita levar em consideração não só a Escritura, mas também o testemunho vivo, eclesiástico, que geralmente se denomina a “tradição” da Igreja”⁴²⁸. De modo sucinto, o autor afirma que a tradição é “o testemunho vivo da Igreja”⁴²⁹

Para o antropólogo belga Jan Vansina: “a tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra.”⁴³⁰ E complementa: “o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma.”⁴³¹ Ou seja, tradição é toda memória transmitida.

É importante ressaltar que a tradição não deve ser vista apenas como algo estático, devendo ser reconhecida sua dinamicidade e vocação para a renovação. Na compreensão da afro-brasileira doutora em educação Inacyra Falcão dos Santos:

[...] quando falo de tradição não me refiro a algo congelado, estático, que aponta apenas à anterioridade ou antiguidade, mas aos princípios míticos inaugurais constitutivos e condutores de identidades, de memória, capazes de transmitir de geração a geração continuidade essencial e, ao mesmo tempo, reelaborar-se nas diversas circunstâncias históricas, incorporando informações estéticas que permitem renovar a experiência, fortalecendo seus próprios valores.⁴³²

Assim como Santos, a socióloga brasileira Maria da Conceição de Almeida aponta o problema que é conceber a tradição como algo preso ao passado, e reconhece na tradição sua capacidade de vigor e dinamicidade:

⁴²⁵ DE PEDRO, Aquilino. *Dicionário de termos religioso, e afins*. Aparecida: Santuário, 1993 p. 315; DICIONÁRIO de Latim-Português, Português-Latim. 2010, p. 508. NERBAS, Paulo Moisés. Tradição e tradições. In: ASTE. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 1000.

⁴²⁶ NERBAS, 2008, p. 1000.

⁴²⁷ NERBAS, 2008, p. 1000.

⁴²⁸ AULÉN, Gustaf. *A fé cristã*. 2. ed. Tradução de Dirson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 2002, p. 78.

⁴²⁹ AULÉN, 2002, p. 79.

⁴³⁰ VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. revisada. Brasília: UNESCO, 2010, p. 140.

⁴³¹ VANSINA, 2010, p. 140.

⁴³² SANTOS, Inacyra Falcão dos. *Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança arte-educação*. São Paulo: Terceira Margem, 2006, p. 133-134.

É um fato que a palavra tradição é problemática em si mesma porque se consagrou como o que é do passado, característica das chamadas sociedades primitivas, modo de viver e conhecer amputado de criatividade e transformação. É em oposição a esse entendimento que procuro reproblematicar o conceito de tradição e afirmar a destreza, vigor e o rigor dos saberes da tradição e de seus intelectuais.⁴³³

A tradição, quando viva e em atividade, alimenta-se das novidades no seu entorno. Sua dinamicidade, que se nutre cotidianamente, rompe com o preconceito histórico que atribuiu à cultura popular o imobilismo da tradição, enquanto se atribui à cultura instruída a invenção do novo e do futuro.⁴³⁴

Para a teóloga norte-americana católica Rosemary R. Ruether: “uma tradição religiosa permanece vital enquanto seu padrão revelador puder ser reproduzido geração após geração e continuar a falar aos indivíduos na comunidade e lhes fornecer o sentido redentor da experiência individual e coletiva.”⁴³⁵

A tradição é o meio pelo qual o conhecimento ancestral é transmitido. A ancestralidade é o que mantém viva a tradição, ao mesmo tempo que se retroalimenta por esta. Entender a ancestralidade como categoria de análise é fundamental para prosseguir com a presente pesquisa. É o que será feito no tópico a seguir.

2.3.3 Ancestralidade

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza [...] e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo [sic] na dinâmica civilizatória africana. [...] a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo [sic].⁴³⁶

No início do século XX, a ancestralidade era tida como uma relação de parentesco consanguíneo. O filósofo afro-brasileiro Eduardo David de Oliveira ressalta que autores como o médico legista e psiquiatra maranhense Nina Rodrigues (1862-1906), o médico, psiquiatra, psicólogo social e antropólogo brasileiro Artur Ramos (1903-1949), assim como o jornalista, poeta, jurista e folclorista brasileiro Edison Carneiro (1912-1972) e o sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) não

⁴³³ ALMEIDA, Maria da Conceição. *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. São Paulo: Livraria da Física, 2010, p. 12.

⁴³⁴ CHAUI, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 169-170.

⁴³⁵ RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, EST-IEPG, 1993, p. 21.

⁴³⁶ OLIVEIRA, Eduardo. *Epistemologia da Ancestralidade*. Disponível em: <<http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-artigo.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2013, p. 3.

empregaram o termo ancestralidade neste sentido. Somente a partir dos anos 1990, a ancestralidade passa a ser conceituada como princípio regulador das práticas e representações sociais do povo de santo, tornando-se “[...] signo da resistência afrodescendente que protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político”⁴³⁷.

Oliveira identifica pelo menos oito princípios que fundamentam o projeto sócio-político desde uma perspectiva da ancestralidade: 1. inclusão social; 2. respeito às diferenças; 3. convivência sustentável do ser humano com o meio ambiente do qual é parte; 4. respeito às pessoas mais velhas; 5. complementaridade dos gêneros; 6. diversidade; 7. capacidade de resolução de conflitos; 8. vida comunitária.⁴³⁸ O conceito se mostrou tão denso que pode ser assumido como categoria analítica:

Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros [e negras] [sic] no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo.⁴³⁹

Como enfatiza Oliveira, a ancestralidade é uma categoria de análise que se alimenta da experiência de pessoas africanas e de afrodescendentes. É na compreensão dessa diversidade de experiências que a ancestralidade se mostra como um conceito que garante a unidade de compreensão sem o risco do reducionismo da experiência a uma única realidade singular ou plural, mas se afirmando como aberta à “polivalência dos sentidos”⁴⁴⁰.

A ancestralidade, como principal categoria da cosmovisão africana, deve ser entendida na perspectiva do pensamento complexo:

(...) essa cosmovisão de mundo se reflete na concepção de universo, de tempo, na noção africana de pessoa, na fundamental importância da palavra e na oralidade como modo de transmissão de conhecimento, na categoria primordial da Força Vital, na concepção de poder e de produção, na estruturação da família, nos ritos de iniciação e socialização dos africanos, é

⁴³⁷ OLIVEIRA, 2013, p. 4.

⁴³⁸ OLIVEIRA, 2013, p. 4.

⁴³⁹ OLIVEIRA, 2013, p. 4.

⁴⁴⁰ OLIVEIRA, 2013, p. 4

claro, tudo isso assentado na principal categoria da cosmovisão africana que é a ancestralidade.⁴⁴¹

O que significa que para melhor compreender essa categoria da cosmovisão africana, é importante considerar a distinção entre o pensamento binário e o pensamento complexo, assumindo este último como pressuposto da ancestralidade.

O primeiro estabelece uma bipolaridade oposta, como por exemplo, o lugar dos homens e o lugar das mulheres na sociedade, reconhecendo-lhes como opostos entre si, comum à maioria das culturas em todo o mundo⁴⁴², como denuncia o mulherismo *Africana*.⁴⁴³ O pensamento complexo, conforme o filósofo francês Edgar Morin, já se fazia presente nos objetivos da ciência, pois

[...] mesmo quando tinha por objetivo único revelar as leis simples que governam o universo e a matéria de que ele é constituído, a ciência apresentava constituição complexa. Ela só vivia em e por uma dialógica de complementaridade e de antagonismo entre empirismo e racionalismo, imaginação e verificação.⁴⁴⁴

Ou seja, o pensamento complexo considera a multiplicidade de possibilidades, reconhecendo tanto a oposição quanto a complementaridade como não absolutas. Amplia-se o horizonte do pensar, acrescenta-se a conjunção “e”, quando antes apenas era considerada a conjunção “ou”.

Visto isto, importa assumir o conceito de ancestralidade, reconhecendo que somente o pensamento complexo possibilita seu entendimento. O que abre perspectivas de aceitá-lo também como inconcluso, em elaboração, assim como inconclusas⁴⁴⁵ são as pessoas que constituem conceitos. Como afirma Morin, quando trata do método da complexidade:

O método da complexidade pede para pensarmos nos conceitos, sem nunca dá-los por concluídos, para quebrarmos as esferas fechadas, para restabelecermos as articulações entre o que foi separado, para tentarmos compreender a multidimensionalidade, para pensarmos na singularidade

⁴⁴¹ OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afro-descendente*. Fortaleza: LCR, Ibeca, 2003, p. 71.

⁴⁴² BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Ediora GV, 2004, p. 21. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=8FXthejyJ3sC&pg=PA21&lpg=PA21&dq=Fran%C3%A7oise+H%C3%A9ritier,+o+pensamento+bin%C3%A1rio&source=bl&ots=CIOadzEi2B&sig=QrHrP0nIE1ZYqSje5vJeyQ6BzTQ&hl=pt-BR&sa=X&ei=yUUr_8CaO_sQTRgoK4BQ&ved=0CEIQ6AEwAw#v=onepage&q=Fran%C3%A7oise%20H%C3%A9ritier%2C%20o%20pensamento%20bin%C3%A1rio&f=false>. Acesso em: 25 de nov. 2013.

⁴⁴³ MAZAMA, 2009, p. 125

⁴⁴⁴ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 82. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 8.

⁴⁴⁵ Sobre o ser humano como ser inconcluso e histórico, cf. FREIRE, 1987, p. 42.

com a localidade, com a temporalidade, para nunca esquecermos as totalidades integradoras.⁴⁴⁶

As palavras de Morin trazem à memória um trecho de um poema do escritor brasileiro do século XVII, Gregório de Mattos (1636-1695): “O todo sem a parte não é todo. A parte sem o todo não é parte. Mas se a parte o faz todo sendo parte, não se diga que é parte, sendo todo”⁴⁴⁷. Ou ainda o pensar o conhecimento desde uma perspectiva rizomática e não arbórea, como proposto pelos filósofos franceses Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guattari (1930-1992), quando escrevem sobre uma introdução ao conceito de rizoma por eles elaborado, compreendido como “(...) um sistema a-centrado não hierárquico e não significante, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados”⁴⁴⁸.

O conceito de rizoma é apresentado apenas de forma aproximativa, posto que o conceito de ancestralidade propõe uma “mistura” das duas compreensões, rizomática e arbórea, o que torna novamente perceptível a presença da conjunção “e” como preponderantemente importante para a compreensão de ancestralidade. Se para Guattari e Deleuze, o “rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta ou uma antimemória.”⁴⁴⁹, a ancestralidade tem “um traço constitutivo de meu processo identitário que é herdado e que vai além de minha própria existência”⁴⁵⁰, como bem afirma o filósofo brasileiro Marcos Ferreira Santos. Entretanto, a identidade aqui não é considerada como algo imutável e homogêneo, mas como um processo continuamente aberto e em elaboração.⁴⁵¹

Diante desta elaboração do conceito, que também é uma elaboração do conceito identitário do ser, “a herança ancestral é muito maior e mais durável (grande duração) do que a minha existência (pequena duração).

Conhecer esta herança é uma forma de assumir as múltiplas influências da tradição, razões de existência e resistência, que nos fortalecem enquanto

⁴⁴⁶ MORIN, 2005, p. 192.

⁴⁴⁷ MATOS, Gregório de. *Obra poética*. Org. James Amado. Prep. e notas Emanuel Araújo. Apres. Jorge Amado. 3. ed.. Rio de Janeiro: Record, 1992.

⁴⁴⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 1. ed. São Paulo: 34, 1995, v. 1, p. 32. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/lep/arquivos/textos_geral/Mil_Platos_1.pdf>. Acesso em: 26 de nov.2013

⁴⁴⁹ DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 32.

⁴⁵⁰ SANTOS, 2005. p. 32.

⁴⁵¹ SANTOS, 2005, p. 213.

identidade e ajudam a compreender melhor a cultura brasileira como um todo, valorizando as nossas diversidades.⁴⁵²

Esta herança coletiva pertence ao grupo comunitário a que pertence e ultrapassa o sujeito⁴⁵³. Há como que uma espécie de dívida à medida que “somos o futuro que este passado possuía e nos cabe atualizar as suas energias mobilizadoras e fundadoras”⁴⁵⁴, cabendo a estes sujeitos, a tarefa de pagar a dívida com esta ancestralidade.⁴⁵⁵ Afirma ainda Santos:

Outra característica da ancestralidade é que em *situações-limite* (Jaspers), nas quais temos nossa própria sobrevivência em risco, a ancestralidade nos abre e nos apresenta possibilidades de religação com nosso tecido social originário: nos religa aos nossos. Desta religação, possibilitada pela vivência limítrofe, temos uma outra maneira de ver o próprio mundo e a nós próprios numa releitura das coisas, *relegere*, em que transformamos o nosso olhar, as nossas atitudes e nossas relações. Estas duas possibilidades religantes: *re-ligare* e *re-legere*, abrem a dimensão *religiosa* (no sentido mais nobre do termo) de nosso contato com a ancestralidade.⁴⁵⁶

Para melhor compreensão deste conceito de ancestralidade é importante reconhecer a necessidade de um processo de descolonização de todo o conhecimento ocidental construído como único “modus” de produzir ciência. Descolonização entendida como a conceituou Frantz Fanon ao identificar e denunciar as psicopatologias da colonização, e ao anunciar veementemente a possibilidade de romper com esta opressão e instaurar um processo de descolonização, que promove a libertação do povo colonizado da cultura do colonizador, recuperando sua própria cultura, a “libertação nacional”⁴⁵⁷. E o processo de descolonização é um reassumir a condução da história na condição de protagonista.

Nas palavras de Mãe Stella de Oxóssi: “No nosso universo nada se acaba, tudo se transforma. O que foi ser humano passa a ser ancestral (*baba egun*). Oya é a responsável por esta passagem do *aye* (terra) para o *orun* (eternidade). O nosso ancestral é o nosso orientador aqui no *aye*.”⁴⁵⁸ A ancestralidade é, portanto, esse fio

⁴⁵² SANTOS, Inacyra Falcão dos. Dança e pluralidade cultural: corpo e ancestralidade. *Revista Múltiplas Leituras*, n. 1, jan./jun. 2009, v. 2, p. 33.

⁴⁵³ SANTOS, 2005, p. 213.

⁴⁵⁴ SANTOS, 2005, p. 213.

⁴⁵⁵ SANTOS, 2005, p. 213.

⁴⁵⁶ SANTOS, 2005, p. 213.

⁴⁵⁷ FANON, 1968, p. 13.

⁴⁵⁸ Entrevista de Mãe Stella de Oxóssi, Iyalorixá do Ilê Axé Opó Afonjá em Salvador, Bahia. BOTAS, 1996, p. 91.

que une passado, presente e futuro, numa circularidade que se redesenha no tempo, unindo a humanidade.

Vale considerar a pergunta elaborada por Santos: “como incorporar na sociedade atual machista, eurocêntrica, racista, branco-ocidental, que impregna o imaginário social da sociedade brasileira, esta outra cosmovisão afro-ameríndia que dialoga intensamente com nossa ancestralidade?”⁴⁵⁹ Uma possibilidade de resposta pode ser o conceito de afrocentricidade, desde a perspectiva étnica, como será visto na sequência.

2.4 AFROCENTRICIDADE: A ETNICIDADE COMO FATOR DE EMPODERAMENTO DO *ILÈ*

Deve-se enfatizar que afrocentricidade *não* é uma versão negra do eurocentrismo (Asante, 1987). Eurocentrismo está assentado sobre noções de supremacia branca que foram propostas para proteção, privilégio e vantagens da população branca na educação, na economia, política e assim por diante. De modo distinto do eurocentrismo, a afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas de outros grupos. Além disso, o eurocentrismo apresenta a história particular e a realidade dos europeus como o conjunto de toda experiência humana (Asante, 1987). O eurocentrismo impõe suas realidades como sendo “universal”, isto é, apresentando o branco como se fosse a condição humana, enquanto todo não-branco é visto como um grupo específico, por conseguinte, como não-humano. O que explica por que alguns acadêmicos e artistas afro-descendentes se apressam por negar e recusar sua negritude; elas e eles acreditam que existir como uma pessoa negra significa não existir como um ser humano universal. Conforme Woodson, elas e eles se identificam e preferem a cultura, arte e linguagem europeia no lugar da cultura, arte e linguagem africana; elas e eles acreditam que tudo que se origina da Europa é invariavelmente melhor do que tudo que é produzido ou os assuntos de interesse de seu próprio povo.⁴⁶⁰

Elucidar que o conceito de afrocentricidade aqui adotado não é a versão negra do etnocentrismo, já muito conhecido e responsável pelo racismo que tem sido um dos vetores da violência, faz-se necessário para, em seguida, compreendê-lo como fundamentalmente importante para a compreensão da identidade religiosa da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*.

⁴⁵⁹ SANTOS, 2005, p. 213.

⁴⁶⁰ ASANTE. Apud SANTOS Jr., Renato Nogueira dos. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. In: *Revista África e africanidades*. Ano 3, n. 11, novembro/2010. Disponível em <http://equipemultilondrina.pbworks.com/w/file/48266436/Curriculo_afrocentrado.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2013, p. 3.

A afrocentricidade é uma categoria de análise proposta pelo historiador e filósofo afro-americano Molefi Kete Asante⁴⁶¹, elaborada sob a inspiração dos escritos do já mencionado antropólogo e historiador senegalês Cheikh Anta Diop, que, embora não trabalhasse com este conceito em sua obra, se tornou referência para os estudos sobre esta categoria. A afrocentricidade foi elaborada sob a inspiração de importantes conceitos filosóficos a partir de pensadores africanos que idealizaram o pan-africanismo⁴⁶² e a negritude⁴⁶³.

O primeiro postulado básico da afrocentricidade é a pluralidade. Ou seja, reconhece-se esta e outras formas de pensar, e admite-se a possibilidade de “diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa fé e com respeito mútuo, sem pretensão à hegemonia”.⁴⁶⁴ Outra característica da afrocentricidade está em seu enfoque na “avaliação positiva de sua própria cultura”⁴⁶⁵, ou seja, o enfoque positivo na cultura africana, sem que para isto seja necessário diminuir as outras culturas.

Asante informa que a “ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. [...] A afrocentricidade é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica.”⁴⁶⁶ Um exemplo disto está nos conteúdos do que é estudado ao longo da educação escolar, nos quais foram omitidas informações fundamentais, tais como o ensinamento de que a África é o berço da humanidade e berço também da

⁴⁶¹ Asante é o idealizador e foi o primeiro diretor do primeiro programa de doutorado de Estudos *Africanos* – o termo aqui tem dois aspectos: referente aos povos afro-descendentes em todo o mundo e referente à metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar dos estudos desta área –, da Universidade Temple, na Filadélfia, no final dos anos 1980, quando publicou o livro: ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity: the theory of social change*. Chicago: African American Images, 2003.

⁴⁶² Pan-africanismo é um conceito idealizado pelo comunicador e ativista jamaicano Marcus Mosiah Garvey (1887-1940) e pelo sociólogo, historiador e ativista afro-norte-americano William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), quem em 1903 publicou o livro DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk: essays and sketches*. Chicago: AC McClurg & Co., 1903. O livro de Du Bois se tornou um clássico, um dos pilares da história da literatura afro-americana. A proposta do pan-africanismo consistia na união dos povos africanos da África e da diáspora africana contra o racismo.

⁴⁶³ Movimento que promovia a busca e revalorização das raízes culturais africanas. Os intelectuais da negritude foram: Frantz Fanon, psiquiatra e ensaísta francês da Martinica (1925-1961): da descolonização e da psicopatologia da colonização; Aime Césaire, poeta, dramaturgo, ensaísta e político da negritude da Martinica (1913-2008): um dos ideólogos do conceito de negritude; Léopold Senghor, político e escritor senegalês (1906-2001), foi o presidente do Senegal de 1960-1980. Césaire foi idealizador do conceito de negritude.

⁴⁶⁴ NASCIMENTO, 2009, p. 30.

⁴⁶⁵ BOTAS, 2009, p. 30; NASCIMENTO, 2009, p. 18.

⁴⁶⁶ ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar, p. 93-110. In: NASCIMENTO, 2009, p. 93.

tecnologia.⁴⁶⁷ Portanto, a afrocentricidade propõe uma redefinição e reorientação da sociedade quanto à posição centrada dos povos africanos. Asante afirma em seu primeiro texto sobre a afrocentricidade, publicado em 1980, que o objetivo maior, conforme suas próprias palavras, era “desferir um golpe na falta de consciência – não a falta de consciência apenas da opressão que sofremos, mas também das vitórias possíveis”⁴⁶⁸.

É importante elucidar que afrocentricidade e africanidade são questões distintas: no centro da afrocentricidade está a ideia de conscientização, e a afirmação da pessoa africana como agente; enquanto que a africanidade, segundo o autor, consiste na prática de usos e costumes africanos. É possível viver a africanidade sem a afrocentricidade. A proposta é justamente tornar-se afrocêntrico.⁴⁶⁹

Asante trabalha com os conceitos de agência e desagência para afirmar a necessidade e a importância de reconhecimento da capacidade que têm as pessoas africanas – da África e da diáspora africana – de agirem autonomamente segundo seus interesses em função de suas escolhas. Ressalta que não deve haver dúvida quanto à capacidade de agenciamento, sendo passível de análise apenas se estes agentes são fortes ou fracos. Afirma ainda que esta proposta epistemológica pode ser aplicada à análise de qualquer tema que tenha relação com o continente africano e com o mundo africano em diáspora⁴⁷⁰, como poderá ser visto nas análises das ações educativas e dos processos pedagógicos da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, no último capítulo deste trabalho.

As principais características para um projeto afrocentrado, na compreensão de Asante, são: a) o interesse pela localização (“o lugar psicológico, cultural, histórico ou individual”⁴⁷¹) em que o agente está situado; b) o compromisso com a descoberta do lugar da pessoa africana como sujeito histórico; c) a defesa de elementos da cultura africana, sem a ilusão de que todas as coisas africanas são boas por serem africanas; d) o refinamento léxico que reconheça a própria

⁴⁶⁷ ASANTE, 2009, p. 93, 100-10; BOTAS, 1996, p. 41.

⁴⁶⁸ ASANTE, 2009, p. 94.

⁴⁶⁹ ASANTE, 2009, p. 94.

⁴⁷⁰ ASANTE, 2009, p. 95.

⁴⁷¹ ASANTE, 2009, p. 96.

linguagem usada pelas pessoas africanas para referir sua cultura⁴⁷²; e) o assumir uma nova narrativa histórica a partir da África.⁴⁷³

Maulana Ndabezitha Karenga, cientista político norte-americano, um dos idealizadores do conceito de pan-africanismo, citado por Ama Mazama, linguista caribenho, natural de Guadalupe, concorda com esta leitura quando apresenta as características centrais da cultura africana:

- 1) centralidade da comunidade;
- 2) respeito à tradição;
- 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético;
- 4) harmonia com a natureza;
- 5) natureza social da identidade individual;
- 6) veneração dos ancestrais;
- 7) unidade do ser.⁴⁷⁴

Tais características da cultura africana servem como referência para caracterizar o que se entende por afrocentricidade.⁴⁷⁵

Os pressupostos para uma abordagem afrocentrada apresentados, convergem para o entendimento de que, de fato, a consciência é fator determinante para esse tipo de abordagem. Importante salientar que a “afrocentricidade se dedica fundamentalmente ao eu coletivo”⁴⁷⁶, importando-se com o que a pessoa africana pensa e vive no contexto coletivo em que está inserida e no seu processo pessoal de consciência da coletividade afrocentrada. Se alguém nasceu na África é africano por determinação geográfica. Mas também são africanas as pessoas que participaram dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia, na África ou na diáspora. No entanto, apenas podem ser consideradas pessoas afrocentradas as que têm consciência de sua capacidade de resistência ao processo de opressão e colonização que foi imposto. A conscientização, a tomada de consciência é o ponto de partida para uma análise afrocentrada.⁴⁷⁷

Numa perspectiva afrocentrada, todas as experiências africanas devem ser respeitadas e são merecedoras de estudo, sendo as experiências das mulheres africanas, portanto, tão dignas de estudo quanto quaisquer outras.⁴⁷⁸ Assim, a

⁴⁷² ASANTE, 2009, p. 97. Um recurso didático-pedagógico que muito bem desvela esse cuidado necessário se encontra no vídeo, cf. ADICHIE, Chimamanda. *O perigo da história única*. Disponível em: <<http://www.leiabrasil.org.br/blog/index.php/2010/02/05/chimamanda-adichie-o-perigo-da-historia-unica/>>. Acesso em: 11 dez. 2013.

⁴⁷³ ASANTE, 2009, p. 101-102.

⁴⁷⁴ MAZAMA, 2009, p. 117.

⁴⁷⁵ MAZAMA, 2009, p. 117.

⁴⁷⁶ ASANTE, 2009, p. 104.

⁴⁷⁷ ASANTE, 2009, p. 102-103.

⁴⁷⁸ ASANTE, 2009, p. 104.

produção de conhecimento deve ser libertadora, ou, nas palavras do próprio autor, “todo conhecimento deve ser emancipador”⁴⁷⁹. Promover o empoderamento das mulheres negras a partir de sua etnicidade, de sua consciência de pertencimento racial como mulher negra, é um exercício afrocentrado que promove essa emancipação.

A trajetória escolhida faz emergir a consciência de que uma análise que reúna em si as categorias: gênero, violência de gênero, religião e etnicidade, possibilitará uma abordagem que contemple esta diversidade, o que somente é possível tendo a interseccionalidade como instrumental teórico.

2.5 UMA INTERSECCIONALIDADE EMERGENTE

O princípio crítico da teologia feminista é a promoção da humanidade plena das mulheres.⁴⁸⁰

O cenário de violência de gênero contra as mulheres torna urgente considerar a denúncia de Ivone Gebara de que “as feministas não têm trabalhado suficientemente as cadeias religiosas dos meios populares, que são cadeias que consolam e oprimem ao mesmo tempo”⁴⁸¹, e que “não se pode ser feminista ignorando a pertença religiosa das mulheres”⁴⁸². Se a observação de Gebara corresponde à realidade dessas mulheres, é urgente a análise das relações que se dão entre religião, gênero, violência doméstica e etnicidade. Nesse sentido, a proposição de ações educativas se mostra importante para a superação dessa situação, mas evidentemente não isolada de toda uma luta para transformar a sociedade que gera a violência.

⁴⁷⁹ ASANTE, 2009, p. 104.

⁴⁸⁰ RUETHER, 1993, p. 23. Sobre Teologia Feminista, cf. DERMIENCE, Alice. *Teología de la Mujer y Teología Feminista*. Disponível em: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol40/160/160_dermience.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2013; SOTER. *Gênero e Teologia: Interpelações e Perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Soter, 2003; MUNHOZ, 2008; SILVA, Sílvia Regina de Lima. *Teologia Feminista Latino-Americana*. II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas. São Paulo, 7-11 de novembro de 1994. Disponível em: <<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/cons22.html>>. Acesso em: 28 dez. 2013.

⁴⁸¹ GEBARA, Ivone. Uma clara opção pelos direitos das mulheres. São Leopoldo, 25 de julho de 2012. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-clara-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara>>. Acesso em: 24 dez.2012.

⁴⁸² GEBARA, 2012.

Sabe-se que as comunidades religiosas são majoritariamente constituídas por mulheres, o que se confirma na pesquisa “Novo Mapa das Religiões”⁴⁸³, de 2011, coordenada pelo economista Marcelo Cortês Neri, da Fundação Getúlio Vargas⁴⁸⁴. Dentre os muitos dados, a pesquisa revela que quanto à importância atribuída ao fator religioso, destaca-se que 93% das mulheres brasileiras atribuem importância à religião, a exemplo da assiduidade nos cultos. Enquanto para os homens o índice é de 85%.

“As mulheres são hoje, assim como historicamente, mais religiosas que os homens. 5% das mulheres não professam nenhuma religião contra 8,52% dos homens”.⁴⁸⁵ A mesma pesquisa afirma ainda que: “Em países mais pobres, a religião parece mais fundamental”⁴⁸⁶.

No Brasil, as diferentes formas de vivenciar a pobreza atingem muito significativamente a maioria da população brasileira, ou seja, as mulheres, que são mais da metade da população total de 190.775.799 pessoas⁴⁸⁷, segundo o Censo 2010.

Mesmo assim, é importante destacar que

[...] a pobreza tem sexo, tem cor, tem endereço. Isso significa que os fatores ligados à condição da família, ao ciclo de vida, ao sexo, à idade, à raça e à etnia determinam formas diferenciadas de vivenciar a pobreza, e que determinados grupos da população são mais vulneráveis e têm uma dificuldade maior de superá-la.⁴⁸⁸

Não por acaso, no início do novo milênio a Organização das Nações Unidas (ONU) instituiu oito objetivos para superar os maiores problemas mundiais:

⁴⁸³ FGV. *Novo Mapa das Religiões*. Coordenação Marcelo Cortês Neri. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011, p. 15. Disponível em: <<http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

⁴⁸⁴ “A Fundação Getúlio Vargas surgiu em 20 de dezembro de 1944. Seu objetivo inicial era preparar pessoal qualificado para a administração pública e privada do país. Na época, o Brasil já começava a lançar as bases para o crescimento que se confirmaria nas décadas seguintes. Antevendo a chegada de um novo tempo, a FGV decidiu expandir seu foco de atuação e, do campo restrito da administração, passou ao mais amplo das ciências sociais e econômicas. A instituição extrapolou as fronteiras do ensino e avançou pelas áreas da pesquisa e da informação, até converter-se em sinônimo de centro de qualidade e de excelência.” PORTAL FGV. *Missão e história*. Disponível em: <<http://portal.fgv.br/missao>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

⁴⁸⁵ FGV, 2011, p. 15.

⁴⁸⁶ FGV, 2011, p. 15.

⁴⁸⁷ IBGE. *Primeiros resultados definitivos do Censo 2010*: população do Brasil é de 190.755.799 pessoas. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1866&id_pagina=1>. Acesso em: 10 jan. 2013.

⁴⁸⁸ ABRAMO, Laís. Nota Técnica Perspectiva de Gênero e Raça nas Políticas Públicas. Apresentação feita no Seminário Internacional América do Sul, África, Brasil: acordos e compromissos para a promoção da igualdade racial e combate a todas as formas de discriminação, em Brasília, de 22 a 24 de março de 2004. In: IPEA, Mercado de Trabalho, 25 nov 2004. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/mercadodetrabalho/mt_25e.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2013.

- I – redução da pobreza;
- II – atingir o ensino básico universal;
- III – igualdade entre sexos e autonomia das mulheres;
- IV – reduzir a mortalidade na infância;
- V – melhorar a saúde materna;
- VI – combater o HIV/aids, a malária e outras doenças;
- VII – garantir a sustentabilidade ambiental;
- VIII – estabelecer uma parceria mundial para o desenvolvimento.⁴⁸⁹

Observando com atenção, pode-se afirmar que tais objetivos dizem respeito diretamente às mulheres. Os temas elencados as atingem sobremaneira, principalmente no que se refere às mulheres negras e indígenas, já que a pobreza é feminina. O que acaba por fazer com que as mulheres sofram com as desigualdades entre os sexos⁴⁹⁰ e sejam as mais atingidas pela mortalidade infantil e com as mortes durante a gravidez, o parto ou no puerpério⁴⁹¹.

Desde a colonização portuguesa no Brasil, no século XVI, a educação formal – introduzida pela Companhia de Jesus, herdeira do patriarcalismo histórico da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e promotora da formação das elites burguesas com o propósito de prepará-las para exercerem sua hegemonia cultural e política⁴⁹² – tem contribuído para a perpetuação do racismo em nossa cultura. É importante ressaltar aqui que a alfabetização era o caminho para a catequese e essa, por sua vez, seria capaz de mudar hábitos e costumes sociais. O maior problema está em que esses novos hábitos e costumes são muitas vezes racistas e sexistas.

No início do século XIX, a educação brasileira sofreu a influência do positivismo do filósofo francês Auguste Comte. A principal característica do positivismo “[...] é o autoritarismo educacional, subordinando a inteligência individual

⁴⁸⁹ PNUD. *Os objetivos de desenvolvimento do milênio*. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/ODM.aspx>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

⁴⁹⁰ Segundo o economista André Urani, sócio-fundador do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS), a partir dos dados da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar (PNAD) de 2008, “o núcleo duro da pobreza urbana brasileira é feminino”. OBSERVATÓRIO BRASIL DA IGUALDADE DE GÊNERO. *Extrema pobreza é feminina*. Disponível em: <<http://www.observatoriodegenero.gov.br/menu/noticias/a-extrema-pobreza-e-feminina/>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

⁴⁹¹ “Aproximadamente 70% das mortes de recém-nascidos ocorrem por causas evitáveis, entre elas, falta de atenção adequada à mulher durante a gestão, no parto e também ao feto e ao bebê. Além desses fatores, a mortalidade infantil também está associada à educação, ao padrão de renda familiar, ao acesso aos serviços de saúde, à oferta água tratada e esgoto e ao grau de informação das mães.” Portal Saúde SUS. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/profissional/visualizar_texto.cfm?idtxt=32203>. Acesso em: 15 jan. 2013.

⁴⁹² GADOTTI, Moacir. *História das idéias pedagógicas*. Série Educação. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 72.

à sociabilidade herdada do primeiro elemento educativo: a mulher⁴⁹³. Nesse tipo de autoritarismo pode-se constatar o requinte de criatividade do poder opressor que tem na pessoa oprimida seu principal vetor de manipulação para a propagação da opressão. Ou seja, sendo a mulher responsável pela educação doméstica, cabe-lhe a tarefa de domesticar seus filhos e filhas para atenderem às expectativas do poder opressor que vigora nas relações sociais.

A partir da década de 1970, pastoras protestantes foram confrontadas com o relato de mulheres em situação de violência, iniciando esforços para lidar pastoralmente com tais casos concretos, uma vez que elas se sentiram subjetivamente desafiadas a dar uma resposta convincente redundando na produção de importantes obras teológicas feministas sobre o tema⁴⁹⁴.

No Brasil, têm sido poucas as experiências feministas com esse perfil. Destaca-se, de modo especial, a iniciativa da organização Católicas pelo Direito de Decidir, fundada em 08 de março de 1993⁴⁹⁵. Trata-se de uma organização não governamental feminista, cuja missão é assim definida: “buscar a justiça social, o diálogo inter-religioso e a mudança dos padrões culturais e religiosos que cerceiam a autonomia e a liberdade das mulheres, especialmente no exercício da sexualidade e da reprodução”⁴⁹⁶.

Em 2002, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana (IECLB), a partir do compromisso assumido pela Federação Luterana Mundial, através do seu Departamento de Missão e Desenvolvimento, Mulher na Igreja e na Sociedade, publica o Documento “As Igrejas dizem Não à violência contra as mulheres”⁴⁹⁷, um

⁴⁹³ BERGO, Antonio Carlos. O positivismo: caracteres e influência no Brasil. *Reflexão*. Campinas, ano VIII, n. 25, p. 56, jan./abr. 1983. Por influência do positivismo comtiano é que se faz a apologia ao ensino leigo, livre e gratuito.

⁴⁹⁴ HUNT, 2009, p. 8.

⁴⁹⁵ CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *Institucional – Quem somos*. Disponível em: <<http://www.catolicasonline.org.br/institucional/>>. Acesso em: 06 jan. 2013. A CDD tem publicado diversos livros sobre a relação gênero, violência e religião. Cf. JURKEWICZ, Regina Soares. *Desvelando a política do silêncio: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil*. Coleção Cadernos 12. São Paulo: CDD, 2005; CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *Violência contra as Mulheres: conversando a gente se entende*. Cartilhas Católica pelo Direito de Decidir. 3. ed., revisada. São Paulo: CDD, 2006; OROZCO, Yury Puella (Org.). *Religiões em diálogo: violência contra as mulheres*. São Paulo: CDD, 2009; CATÓLICAS pelo Direito de Decidir. *Tecendo sentidos: Feminismos e buscas teológicas*. São Paulo: Maxprint, 2012.

⁴⁹⁶ CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *Institucional – Quem somos*. Disponível em: <<http://www.catolicasonline.org.br/institucional/>>. Acesso em: 06 jan. 2013.

⁴⁹⁷ O documento “As Igrejas Dizem ‘NAO’ a Violência contra a Mulher” é resultado do trabalho conjunto das igrejas-membro da Federação Luterana Mundial (FLM) entre os anos 1990-2001. Teve início como resposta à “Década Ecumênica: As Igrejas em Solidariedade com as Mulheres - 1988-1998” e foi preparado pela Secretaria da Mulher na Igreja e na Sociedade do Departamento

plano de ação para as igrejas luteranas em todo o mundo, marcando para a década de 2001-2010 ter a superação da violência como foco, bem como colaborar com a campanha das Nações Unidas – Década Internacional para uma Cultura de Paz e Não-Violência para as Crianças do Mundo - 2001-2010.⁴⁹⁸

Ainda no campo religioso, há iniciativas “femininas” em igrejas cristãs, tais como a Campanha Quebrando o Silêncio, da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que há mais de dez anos “promove ações contra a violência na família, escola e comunidade”; e o Projeto Raabe – Rompendo o Silêncio, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), “criado para valorizar o lar de mulheres que se encontram passando [sic] a violência Doméstica e familiar e que precisam de ajuda psicológica ou emocional”⁴⁹⁹. O uso do adjetivo “femininas”, ao invés de feministas, ao fazer referência às duas experiências em questão, dá-se pela ausência da crítica feminista na execução de suas ações. Como exemplo, segue uma afirmação extraída do site do Projeto Raabe: “A mulher por mais que queira alcançar objetivos, não pode esquecer que ela é mulher, feminina, delicada, que gosta de se cuidar. A natureza do homem é prática e resistente, por ser homem a sua criação é de ser provedor”⁵⁰⁰. O argumento é uma explícita apologia à perpetuação dos estereótipos culturalmente construídos e recorrentemente legitimados como características naturais das mulheres. Argumento hoje claramente refutado pelas teorias de gênero.⁵⁰¹

de Missão e Desenvolvimento da FLM. Diversos grupos de mulheres e homens foram convidados a continuar a reflexão sobre a questão da violência, a propor planos de ação para reduzi-la e a contribuir para o enriquecimento do texto. Cf. SINGH, Priscilla. *As Igrejas dizem não à violência contra a mulher*. Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 2002. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/biblioteca/ebooks/Igrejas%20dizem%20nao%20a%20violencia.pdf>>.

Acesso em: 28 dez. 2013.

⁴⁹⁸ SINGH, 2002, p. 7.

⁴⁹⁹ PROJETO RAABE. *Quem somos*. Disponível em: <<http://projectoraabe.com/home/quemsomos/>>.

Acesso em: 06 jan. 2014.

⁵⁰⁰ PROJETO RAABE. *Quem somos*. Disponível em: <<http://projectoraabe.com/home/quemsomos/>>.

Acesso em: 06 jan. 2014.

⁵⁰¹ É importante destacar que, no Brasil, esta não é uma realidade apenas destas denominações cristãs, outras religiões, incluindo as religiões afro-brasileiras, também apresentam situações de violência de gênero contra as suas mulheres. Sobre gênero e as religiões afro-brasileiras, recentes pesquisas têm sido realizadas pela ialorixá, historiadora rondoniense, mestra e doutora em Ciências da Religião Nilza Menezes Lino Lago. Cf. MENEZES, Nilza. *Arreda homem que aí vem mulher*: representações da Pombagira. São Paulo: Fortune, 2009, no qual a autora aborda as representações de gênero a partir do imaginário religioso afro-brasileiro; MENEZES, Nilza. *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras em Porto Velho*. João Pessoa: Universitária da UFPB, São Paulo: Fortune, 2012, resultado de sua tese de doutorado em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo. Sua Tese conquistou Menção Honrosa do Prêmio Capes de Tese 2013, na qual a pesquisadora aborda a relação de gênero, violência, poder e religião, analisando o processo de masculinização das lideranças e a intensificação da violência de gênero nos terreiros. UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. Tese de doutorado em Ciências da Religião conquista Menção Honrosa do Prêmio Capes de Tese 2013. Disponível em:

No Rio Grande do Sul, em particular, há uma experiência recente, a partir da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), promovida pela Fundação Luterana Diaconia, com a Mostra Nem Tão Doce Lar⁵⁰². A mostra trata do tema desde uma perspectiva feminista, como já tem sido a praxe na sua execução, uma vez que:

[...] envolve uma metodologia de intervenção coletiva para a superação da violência familiar. Trata-se de uma mostra itinerante que possibilita a popularização da discussão e do enfrentamento da violência, ao levar para o espaço público uma típica casa familiar, com informações e imagens que denunciam a violência sofrida por mulheres, crianças e jovens.⁵⁰³

Outra experiência que merece destaque no Rio Grande do Sul é a do Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria (CECA), criado em 1973, e cuja missão é “contribuir para a transformação social e para a construção de uma sociedade democrática, justa e participativa, numa perspectiva ecumênica”⁵⁰⁴. O “ecumênico” faz referência à sua origem religiosa, que contou e conta com a participação de várias igrejas cristãs históricas no Rio Grande do Sul. O CECA, como afirma sua missão, é uma organização não governamental comprometida com a transformação social. Para o CECA, entretanto, isso somente é possível mediante uma análise de gênero e raça, que possibilita a superação de “valores da sociedade atual como agressividade, competitividade e dominação que são confrontados com paradigmas como os da cooperação, solidariedade e dialogicidade, desafiando homens e mulheres a construir novas relações de poder e, por conseguinte, uma nova sociedade”⁵⁰⁵. O CECA desenvolve importantes projetos na perspectiva de gênero, dos quais destaca-se: o Projeto Acesso Popular à Justiça, que capacita mulheres para ações de prevenção à violência e defesa de direitos humanos, cuja ação

<<http://www.metodista.br/posreligiao/noticias/tese-de-doutorado-em-ciencias-da-religiao-conquistamencao-honrosa-do-premio-capes-de-tese-2013/view>>. Acesso em: 23 dez. 2013.

⁵⁰² “O nome Nem Tão Doce Lar faz alusão à citação Lar doce Lar, muito comum em casas brasileiras. Assim também nasceu a marca Nem Tão Doce Lar, criada a partir de um delicado bordado em ponto de cruz, emoldurado como um quadro. Esse quadro, representativo do que deveria ser o ambiente familiar, amoroso e cheio de cuidados, está quebrado, indicando um ambiente violento”, conforme descrição. FLD PROJETOS DE VIDA ACTALIANCA. *Nem tão doce lar*. Disponível em: <<http://fld.com.br/index.php/fld/nemtaodocelar/>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

⁵⁰³ FLD PROJETOS DE VIDA ACTALIANCA. *Nem tão doce lar*. Disponível em: <<http://fld.com.br/index.php/fld/nemtaodocelar/>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

⁵⁰⁴ CECA-RS. *Missão*. Disponível em: <<http://www.ceca-rs.org/miss%C3%A3o-vis%C3%A3o-objetivos>>. Acesso em: 06 nov.2013.

⁵⁰⁵ Site Oficial do CECA. Disponível em: <<http://www.ceca-rs.org/miss%C3%A3o-vis%C3%A3o-objetivos>>. Acesso em: 06 nov. 2013. Cf. também: PARLOW, Mara Sandra. *De corpos de conhecimento ao (re)conhecimento do corpo*. Elementos para a composição de uma epistemologia corporal no âmbito da fé. 2004. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2004.

principal é o Curso de Formação de Promotoras Legais Populares (PLP's). As PLP's são mulheres que a partir do curso se tornam “multiplicadoras de informações em suas comunidades, fortalecendo e qualificando a intervenção das mulheres na construção de relações mais igualitárias”⁵⁰⁶.

Erradicar a violência contra as mulheres tem sido um tema prioritário como pauta da Teologia Feminista. Além da ampliação dos estudos sobre o Cristianismo e sua relação com a violência, foram realizados estudos sobre o Judaísmo e o Islamismo, sendo publicada a revista *Religião e Abuso*, durante quase dez anos, nos Estados Unidos, difundindo artigos, informações e resenhas bibliográficas sobre o tema⁵⁰⁷. Seguiram-se outras iniciativas de promoção de ajuda às mulheres em situação de violência como o Projeto de Famílias da Paz, lançado em 2000 pela feminista islâmica Sharifa Alkhateeb, falecida em 2004. Budistas, hindus e grupos indígenas têm organizado grupos próprios. Shamita Das Dasgupta, ativista indiana, junto com um grupo de colegas têm desenvolvido um trabalho para as mulheres imigrantes junto às comunidades asiáticas norte-americanas⁵⁰⁸.

Como argumenta Mary Hunt, o enfrentamento à violência contra as mulheres é um tema complexo que somente poderá ser superado com o trabalho conjunto, por isso urge encontrar comunidades de resistência e transformação em outras tradições de fé e mesmo fora das religiões.

Na América Latina têm sido constituídos grupos de mulheres religiosas com o mesmo intento. Destaca-se, no Chile, o Coletivo Conspirando, um grupo de “mulheres que buscam novas visões no âmbito da espiritualidade, da ética e da teologia, da política, da memória, do corpo e da vida cotidiana”⁵⁰⁹, que desde 1991 tem criado um espaço para:

[..] poder interrogar, criticar y también re-imaginar la religiosidad como experiencia y como institución. En aquel entonces, no habían espacios para expresar nuestra espiritualidad de forma más auténtica. Sentíamos un impulso por juntarnos en América Latina. Soñábamos con un espacio para construir nuestra espiritualidad y de todas las mujeres con quienes trabajábamos y así poder expresar nuestras necesidades; un espacio propio para explorar, un anhelo de otras reflexiones.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ CECA-RS. *Gênero*. Disponível em: <<http://www.ceca-rs.org/g%C3%AAnero>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

⁵⁰⁷ HUNT, 2009, p. 9.

⁵⁰⁸ HUNT, 2009, p. 14-15.

⁵⁰⁹ HUNT, 2009, p. 14-15.

⁵¹⁰ CONSPIRANDO. *Quiénes Somos*. Disponível em: <http://conspirando.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=57>. Acesso em: 07 jan. 2013.

Aqui no Brasil, desde 1993, como já mencionado, a ONG Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) tem desenvolvido ações em defesa dos direitos humanos das mulheres, especialmente em relação aos direitos sexuais, direitos reprodutivos e no enfrentamento à violência de gênero. Em 2006, com o apoio do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), CDD passou a realizar o Projeto Diálogos Inter-religiosos no Brasil sobre a violência contra as mulheres, a partir do qual lideranças religiosas de diversas religiões no país têm buscado alternativas comuns para enfrentar a violência contra as mulheres. Com essa ação, CDD pretende “contribuir para divulgar uma visão positiva das religiões, mostrando não apenas que o respeito entre as diferentes denominações religiosas é possível, como também o respeito das religiões em relação aos direitos das mulheres”⁵¹¹.

Ivone Gebara alerta que somente uma análise crítica dos conteúdos religiosos que marcam a cultura brasileira permitirá avançar na superação da violência contra as mulheres⁵¹². Nesse contexto, são poucos os escritos sobre experiências de enfrentamento à violência contra as mulheres em comunidades tradicionais de terreiros, razão da escolha do tema da presente pesquisa.

Assim como todos os espaços sociais, as comunidades religiosas não estão isentas dessa realidade violenta e, muitas vezes, corroboram para a perpetuação da violência a partir de seus discursos e práticas. Nesse cenário, a religião tem sua parcela de contribuição, que analisada à luz da chave hermenêutica de “gênero”⁵¹³, desvela o que Ivone Gebara denomina “fenomenologia feminista do mal”⁵¹⁴. Com esta categoria, Gebara se ocupou em compreender o papel do mal na história da teologia em relação às mulheres. Ao fazê-lo, a autora desvelou, na teologia metafísica da tradição cristã, “um dualismo hierárquico e masculino”⁵¹⁵, que legitima o machismo que submete as mulheres ao longo dos séculos, fazendo-as

⁵¹¹ BUSIN, Valéria Melki; NUNES, Maria José Rosado. Apresentação. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em Diálogo: Violência contra as Mulheres*. São Paulo: CDD, 2009. É importante registrar que pastoras protestantes, luteranas, metodistas, anglicanas e de outras denominações, mesmo sem o aval e suas igrejas, têm participado e se associado às ações de CDD, o que revela que existem possibilidades concretas de ações conjuntas que superam os estreitamentos históricos e doutrinários, abrindo perspectivas de esperança neste campo.

⁵¹² GEBARA, 2000, p. 155.

⁵¹³ Gênero, como conceito hermenêutico nos trabalhos de Ivone Gebara, e como instrumento metodológico que reúne perspectivas política e teórica na pesquisa de Sueli Carneiro, será uma das categorias centrais da presente pesquisa. Cf. GEBARA, 2000; CARNEIRO, Sueli. *A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Filosofia da Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

⁵¹⁴ “Trata-se de uma fenomenologia existencial a partir do discurso sobre uma vivência particular, isto é, a vivência das mulheres.” GEBARA, 2000, p. 43.

⁵¹⁵ GEBARA, 2000, p. 30.

acreditarem que “ser mulher já é um mal, ou, pelo menos, um limite”⁵¹⁶. A análise a partir desta fenomenologia se baseia no campo da experiência vivida pelas mulheres. Razão pela qual visibilizar, dar ouvidos e registrar as experiências das mulheres assume papel fundamental no “que fazer” teológico na perspectiva feminista.

Tal fenomenologia, potencializada pelo dispositivo⁵¹⁷ “racialidade/biopoder”⁵¹⁸, de Sueli Carneiro, evidencia o *epistemicídio*⁵¹⁹, que tem sua maior incidência sobre as mulheres negras. Além desse fenômeno cruel, ressalte-se a violência doméstica, da qual as mulheres negras estão entre as principais vítimas, incluindo as pessoas jovens e pobres⁵²⁰.

Como questionara Saffioti:

[...] como superar o patriarcado, o racismo e o capitalismo se, na prática da realidade cotidiana, se na luta diária pela sobrevivência, não é possível distinguir como independentes, capazes de atuação autônoma estes três sistemas de dominação-exploração que se fundiram ao longo da História?⁵²¹

É em vista desta realidade que nesta pesquisa a interseccionalidade se torna indispensável tanto como categoria de análise quanto como instrumento de ação.

Se a religião foi e é capaz de contribuir para a promoção dessa cultura de violência, igualmente pode promover sua desconstrução. Urge, portanto, apresentar⁵²² e buscar alternativas de enfrentamento e superação da violência de gênero contra as mulheres a partir de espaços religiosos. No caso em estudo, este

⁵¹⁶ GEBARA, 2000, p. 30.

⁵¹⁷ Sueli Carneiro utiliza a noção de dispositivo como desenvolvida por Foucault, cf. FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 244, o qual afirma: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, 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”. Apud CARNEIRO, 2005, p. 38.

⁵¹⁸ Esse dispositivo, elaborado por Sueli Carneiro, é “um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e mesmo produção e distribuição de vida e de morte”. CARNEIRO, 2005, p. 94.

⁵¹⁹ Sueli Carneiro adotou o conceito de *epistemicídio* da obra de Boaventura de Souza Santos que, segundo ela, “[...] se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros de dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento”. CARNEIRO, 2005, p. 96.

⁵²⁰ GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Mulheres negras, jovens e pobres são as maiores vítimas da violência doméstica*. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-de-genero/21201-ipea-revela-dados-ineditos-sobre-violencia-contra-a-mulher>>. Acesso em: 17 de nov. 2013.

⁵²¹ SAFFIOTTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. 12. ed., São Paulo: Moderna, 1987, p. 88.

⁵²² No próximo capítulo também será apresentada uma experiência de enfrentamento à violência doméstica contra as mulheres a partir da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB).

enfrentamento se dá a partir das ações educativas e dos processos pedagógicos de uma comunidade-terreiro do Batuque da cidade de Porto Alegre, no Estado do Rio Grande do Sul.

A realidade apresentada suscitou a presente “curiosidade epistemológica”⁵²³ de investigar uma experiência de ação educativa de enfrentamento à violência contra as mulheres a partir de uma comunidade religiosa, promovendo um diálogo entre duas tradições: a tradição do Batuque e a tradição cristã da Igreja Anglicana, o que se constitui como objeto específico do próximo capítulo.

⁵²³ Curiosidade epistemológica é um conceito de Paulo Freire que indica a mudança do estado de curiosidade ingênua à criticidade. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia – Saberes necessários à prática educativa*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, p. 32.

3 POR UMA TEOPEDAGOGIA DO DIÁLOGO COMO CAMINHO PARA A SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA DE GÊNERO CONTRA AS MULHERES NEGRAS

[...] todas as religiões têm seu evangelho, sua boa-nova, e [...] esta boa-nova [sic] não é privilégio de nós, cristãos e cristãs, nem das nossas igrejas fragmentadas por séculos de luta, dogmatismos e ortodoxias.⁵²⁴

Admitir que a percepção e o enfrentamento à violência de gênero que se abate diuturna, secular e mundialmente sobre as mulheres exige uma teia de saberes e conhecimentos, de acúmulos de experiências de vida, de experiências de fé que a tradição cristã não encerra; é traçar um caminho que, necessariamente, rompe as cadeias religiosas que tolhem a capacidade de enxergar a Deus para além da tradição cristã e se abre ao diálogo com o mundo sem religião, com o mundo ateu e com outras tradições de fé.

Reconhecer a diversidade que constitui a tradição cristã, considerada desde a divisão do mundo cristão em ocidental e oriental é admitir que a tradição cristã ocidental também é diversa e complexa, sendo composta por um leque de expressões cristãs – católica romana, ortodoxa e protestantes – e que, portanto, referir-se à tradição cristã nesta tese seria amplo demais e exigiria exaustiva descrição das especificidades das denominações cristãs, o que desborda os objetivos aqui propostos⁵²⁵.

⁵²⁴ BOTAS, 1996, p. 16.

⁵²⁵ Sobre a tradição cristã, há exaustiva bibliografia. Para citar algumas, cf.: WALKER, W. *História da igreja cristã*. 3. ed. Revista e atualizada. Trad. Paulo Sipielski. São Paulo: ASTE, 2005, v. I e v. II; HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão: uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986; NEILL, Stephen. *História das missões*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos mártires*. São Paulo: Vida Nova, 1980, v. 1; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos gigantes*. São Paulo: Vida Nova, 1980, v. 2; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era das trevas*. São Paulo: Vida Nova, 1981, v. 3; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos altos ideais*. São Paulo: Vida Nova, 1986, v. 4; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos sonhos frustrados*. São Paulo: Vida Nova, 1981, v. 5; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1986, v. 6; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos conquistadores*. São Paulo: Vida Nova, 1983, v. 7; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos dogmas*. São Paulo: Vida Nova, 1986, v. 8; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos novos horizontes*. São Paulo: Vida Nova, 1988, v. 9; GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era inconclusa*. São Paulo: Vida Nova, 1996, v. 10; CEHILA. *Encuentro Latinoamericano. Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra, 1976; LAMPE, Armando. *Breve historia del cristianismo en el Caribe*. San José: CEHILA, Universidad de Quintana Roo, 1997; CEHILA. *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987; HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, São Paulo, SP: CEHILA, 1995; DREHER, Martin N. *História do povo de Jesus*. Uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

Para as finalidades do presente capítulo, optou-se focar atenção na tradição cristã anglicana, por fazer parte da identidade religiosa da pesquisadora, da qual a mesma é clériga diaconisa há doze anos, tendo como referência o princípio teológico dos horizontes da missão anglicana como exposto pelo teólogo anglicano Titus Presler⁵²⁶, que pode ser resumido no seguinte lema: “Cooperate with people of other faiths”⁵²⁷, que pode ser traduzido como: “cooperar com pessoas de outras fés”⁵²⁸.

Presler, atualmente reitor da St. Peter’s Episcopal Church, em Cambridge, Massachusetts, EUA, viveu experiências missionárias na Índia e no Zimbábue, e o ambiente multicultural por ele conhecido oportunizou-lhe o aprendizado que aponta caminhos de uma nova visão da missão considerando a comunidade global, na qual pessoas de tradição cristã estão inseridas. O principal argumento do autor está em que a missão cristã deve expressar o desejo de Deus de abraçar amorosamente a humanidade.

Abraçar amorosamente é um gesto de acolhimento que em diálogo com o acolhimento ofertado nas comunidades tradicionais de terreiro pode ser uma chave para a ruptura das cadeias religiosas que legitimam a violência de gênero contra as mulheres e, particularmente, contra as mulheres negras.

Na perspectiva apresentada por Presler, “a missão no novo século deve encorajar os membros da igreja a explorar os caminhos de fé de pessoas que abraçam outras religiões”⁵²⁹. Ele afirma isto por acreditar que a Igreja cristã não é detentora de Deus, e que a missão de Deus não se limita à Igreja⁵³⁰.

O autor entende que a missão global só será fortalecida por iniciativas educacionais que possibilitem o diálogo das pessoas cristãs anglicanas com pessoas de outras experiências religiosas: “Global mission can only be strengthened by educational initiatives that enable people in the pews to understand more about

⁵²⁶ PRESLER, Titus. *Horizons of mission*. The New Church’s Teaching Series. Cambridge, Boston, Massachusetts: Cowley Publications, 2001, v. 11, oferece uma nova visão da missão no ambiente multicultural de uma comunidade global, apresentando a América Latina, a África e a Ásia como novos centros gravitacionais do Cristianismo.

⁵²⁷ PRESLER, 2001, p. 156.

⁵²⁸ Tradução própria.

⁵²⁹ “Mission in the new century must encourage church members in exploring the faith journeys of people who embrace other religions”. PRESLER, 2001, p. 157.

⁵³⁰ “God’s mission is not limited to the church”. PRESLER, 2001, p. 174.

world religions, preferably through direct contact with people of other faiths”⁵³¹. Na compreensão desse teólogo, há uma missão global que só pode ser fortalecida por iniciativas educacionais que permitam às pessoas cristãs anglicanas entenderem sobre outras religiões do mundo, preferencialmente através do diálogo com pessoas de outras religiões.

Essa compreensão missiológica não é exclusiva ou original do Anglicanismo. O missiólogo sul-africano reformado David J. Bosch⁵³², por exemplo, dedica toda a última parte da sua extensa e principal obra, *Missão Transformadora*, para abordar os “Elementos de um paradigma missionário ecumênico emergente”⁵³³. Das contribuições do referido texto, convém aqui destacar a “tensão criativa”⁵³⁴ de duas concepções de igreja, resultado do novo paradigma missionário. Uma concepção consiste na percepção que tem a igreja de ser a “única portadora de uma mensagem de salvação da qual detém o monopólio”; a outra concepção consiste na percepção de que a igreja tem de se ver a si mesma “como uma ilustração – em palavras e atos – do envolvimento de Deus com o mundo”. Esta última percepção, por sua vez, promove a compreensão da missão como um contributo para a humanização da sociedade.

O autor referencia esse modo de ver a missão nos escritos do teólogo católico Edmond Dunn⁵³⁵, que apresenta a igreja como conscientizadora desse processo de humanização. O grande desafio interpretado por Bosch consiste na possibilidade de

⁵³¹ “Missão global só pode ser reforçada por iniciativas educacionais que permitam que as pessoas nos bancos da igreja possam entender mais sobre religiões do mundo, de preferência através de contato direto com pessoas de outras religiões”. (Tradução nossa). Cf. PRESLER, 2001, p. 174.

⁵³² BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2002. Sobre o diálogo com as outras religiões a partir da teologia cristã, cf.: AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida: Prática do diálogo interreligioso*. São Paulo: Paulinas, 1996; KNITTER, Paul. *Una terra molte religioni: Dialogo interreligioso e responsabilità globale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1998; KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 110-144; KÜNG, Hans. *Teologia in cammino. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1987*; PANIKKAR, Raimundo. *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Cittadella Editrice, 1988; TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.) *O diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993; TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. *Numen*, n.º. 1, 1998, v. 1, p. 45-83; TEIXEIRA, Faustino. Novos paradigmas resultantes do diálogo interreligioso. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.) *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, SOTER, 1996, p. 105-133; TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1987; TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões – uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995; dentre outros.

⁵³³ Cf. BOSCH, 2002, cap. 12, p. 442-608. Mais especificamente quando apresenta a relação entre diálogo e missão, p. 576-584.

⁵³⁴ BOSCH, 2002, p. 457.

⁵³⁵ DUNN, Edmond J. *Missionary theology: Foundations in Development*. Washington: University Press of America, 1980, p. 83-103.

tratar essa tensão de forma criativa e não destrutiva, uma vez que a primeira concepção “priva o evangelho de seu impulso ético”, enquanto a segunda concepção ignora a potencialidade soteriológica⁵³⁶ da missão. A privação do impulso ético limita a ação da igreja à conduta microética, pessoal, sem atentar para o compromisso com a justiça social. Já a potencialidade soteriológica se refere à compreensão de que a igreja é a única portadora da mensagem salvífica.

O autor destaca a contribuição da declaração do Conselho Mundial de Igrejas⁵³⁷, da reunião de dois grupos de trabalho, o Grupo da Europa Ocidental e Grupo da América do Norte, em 1967. “Salientamos a humanização como objetivo da missão porque acreditamos que, mais do que outras, ela transmite, em nosso período histórico, o significado do objetivo messiânico”⁵³⁸.

O teólogo alemão Hermann Brandt⁵³⁹, por sua vez, escreve sobre as contribuições do teólogo luterano Georg Friedrich Vicedom (1903-1974), precursor da teologia pluralista da religião⁵⁴⁰, em seu escrito “A missão das religiões mundiais”, ressaltando sua percepção do novo cenário e o distanciamento dos conceitos convencionais de missão. Vicedom, teólogo conservador, surpreende ao afirmar que é a imagem de uma “igreja jovem” que o guia para o empirismo missionário, pois esta tem na experiência sua fonte de inspiração. Vicedom reconhece a missão

⁵³⁶ Do grego *soter*, que significa salvação, a palavra soteriológica deriva do termo *soteriologia*, parte da teologia que estuda Cristo em sua qualidade de salvador da humanidade. Cf. DE PEDRO, Áquilo. *Dicionário de termos religiosos e afins*. Aparecida: Santuário, 1993, p. 297.

⁵³⁷ CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS ES UNA COMUNIAD DE IGLESIAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <<http://www.oikoumene.org/es/about-us>>. 23 jan. 2014.

⁵³⁸ BOSCH, 2002, p. 459. Apud WORDL CONUNCIL OF CHURCHES. *The church for others and the church of the world*. Geneva: World Council of Churches, 1967, p. 78.

⁵³⁹ BRANDT, H. Vicedom como precursor da teologia pluralista da religião: uma recordação de seu escrito “A missão das religiões mundiais”. *Estudos Teológicos*, América do Norte, 40, mai. 2013. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/697/631>. Acesso em: 02 Jan. 2014.

⁵⁴⁰ Marcelo Barros afirma que “A Teologia do Pluralismo Religioso é o que existe de mais novo no âmbito da teologia cristã”. Para o autor: “Uma base da teologia cristã do Pluralismo Religioso é a compreensão de que Deus é Amor e Salvação universal. Não restringe o seu amor e seu projeto de vida só a uma religião ou caminho espiritual. Alguns dos pais da Igreja falavam em “antigos” testamentos de outros povos. Compararam os filósofos gregos a profetas bíblicos. Outros ainda diziam que todas as religiões contêm “sementes do Verbo Divino”. (Cf. FAUSTINO TEIXEIRA, *Teologia das Religiões, uma visão panorâmica*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1995, p. 22). A partir da década de 1960, a Igreja Católica, através da teologia do Concílio Vaticano II e as Igrejas evangélicas históricas, através do Conselho Mundial de Igrejas, aprofundaram mais esta valorização teológica das outras religiões. No âmbito protestante, a orientação geral das conferências do Conselho Mundial de Igrejas, em 1961 em Vancouver: Jesus Cristo, Vida do Mundo e em 1968, Upsala: Faço Novas Todas as Coisas. Cf. BARROS, Marcelo. *A reconciliação de quem nunca se separou Pluralismo cultural e religioso: Eixo da Teologia da Libertação*. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/353p.htm>>. Acesso em: 02 jan. 2014.

como sendo do próprio Deus, competindo à Igreja, portanto, ser instrumento para essa missão.

É interessante destacar que a teologia clássica da missão definia sua relação com as outras religiões de forma conflituosa, enquanto que a teologia pluralista das religiões propõe concordâncias ou correspondências; ou ainda, se a teologia pluralista, de um lado, pergunta pelas correspondências, a teologia da missão das religiões acentua as diferenças⁵⁴¹.

As concepções apresentadas por Bosch e Vicedom suscitam a percepção da tensão criativa resultante do diálogo entre o Anglicanismo e as teologias de outras religiões. Para fins do presente texto, particularmente, essa tensão criativa é resultante do diálogo entre o Anglicanismo e o Batuque do Rio Grande do Sul.

Do diálogo que tornou possível a presente pesquisa, emergem elementos teopedagógicos cujas características étnicas desvelam a importância da afrocentricidade como fator que pode suscitar ações de superação de cadeias religiosas que legitimam a violência de gênero contra as mulheres negras. É este, pois, o objetivo do presente capítulo: apresentar a dialogicidade entre a experiência anglicana e a experiência do Batuque do Rio Grande do Sul para, em seguida, focar uma experiência teopedagógica a partir da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò*, e, a partir desta experiência, identificar elementos teopedagógicos para a superação da violência de gênero contra as mulheres negras.

No presente capítulo, portanto, buscar-se-á dar continuidade à etapa *judgar*, da tríade *ver-judgar-agir*, que, uma vez cumprida, possibilitará também o cumprimento da última etapa: *agir*. Conforme a teologia latino-americana de libertação, se a teologia não retorna à prática eclesial e política ela é de pouca valia e torna-se infiel ao propósito divino de vida abundante para todas as pessoas. Nunca é demais lembrar, como defende o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, que a teologia é ação segunda em relação à ação primordial do próprio Deus junto ao seu povo⁵⁴².

⁵⁴¹ Cf. VICEDOM, Georg F. Von der selbstentfaltung des evangeliums in der jungen kirche. In: *Basileia: Festschrift für W. Freytag*, Stuttgart, 1959, p. 346-355.

⁵⁴² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: CEP, 1971, p. 15-34. Cf. também SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: perspectivas. São Paulo: Paulinas/Soter, 2000.

3.1 TRADIÇÃO DO BATUQUE E TRADIÇÃO CRISTÃ ANGLICANA: DIÁLOGO EMERGENTE PARA SUPERAÇÃO DE CADEIAS RELIGIOSAS

E que é o diálogo? É uma relação horizontal de A com B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade [...]. Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso, só o diálogo comunica. E quando os dois polos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos. Só aí há comunicação.⁵⁴³

Se é dizendo a palavra com que, “pronunciando” o mundo, os homens se transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens. Por isto, o diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que se solidariza o refletir e o agir dos seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tão pouco tornar-se simples troca das ideias a serem consumidas pelos permutantes.⁵⁴⁴

Com enfoque na Tradição Anglicana e na Tradição do Batuque, tem-se um ponto de partida que aproxima as duas tradições: a experiência. No entanto, as experiências das duas tradições não serão aqui confrontadas, mas apenas apresentadas de maneira dialógica, evitando-se qualquer tipo de comparação, oposição ou valoração. O que se intenciona, de fato, é uma aproximação para o diálogo.

3.1.1 A experiência para o Batuque

A palavra “batuque” tem origem provável no termo *kubat'uku* que significa “nesta casa aqui”, na língua kimbundo de Angola [...]. Com a permanência da palavra em cânticos populares acompanhados de tambores, logo foi aportuguesado assimilando-se pelo verbo “bater”. Contudo quem chamava as cerimônias afro de “Batuques” era a sociedade branca devido ao barulho provocado pelos tambores. Os praticantes também chamam de Nação como forma mais respeitosa, pois, geralmente, o termo Batuque é utilizado pejorativamente, com intenções ofensivas.⁵⁴⁵

Não é de se admirar que o termo Batuque derive de uma prática, de uma ação, de uma experiência rítmica que caracteriza esta religiosidade afro-gaúcha, sobretudo quando para o Batuque, assim como para as tradições de matriz africana, a experiência é algo focal. A experiência é “[...] o termo-chave [sic]

⁵⁴³ FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 107. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/paulofreire/livro_freire_educacao_pratica_liberdade.pdf>. Karl Theodor Jaspers (1883-1969) foi um filósofo e psiquiatra alemão existencialista (da filosofia da existência).

⁵⁴⁴ FREIRE, p. 45.

⁵⁴⁵ RAIMUNDO, 1933, p. 106; HENDRIX, 2013a, p. 12.

epistemológico⁵⁴⁶ da teologia iorubana. Esta epistemologia se mostra nos elementos da afroteologia, conforme apresentados pelo afroteólogo gaúcho Hendrix Silveira:

[...] alguns elementos que podem nos servir de base para o estudo da afroteologia. Por acreditarmos na essencialidade destes elementos, achamos por bem convencionar chamá-los de *Onimo Méfà*, ou as “Seis Sabedorias”: *Ifá, Oriki, Adúrà, Orin, Òwe e Orò*, respectivamente texto sagrado, louvações, preces, rezas, provérbios e ritos.⁵⁴⁷

A oralidade (texto sagrado), as louvações, as preces, as rezas, os provérbios e os ritos são experiências corporificadas pelas pessoas partícipes do Batuque. De modo que a experiência tem centralidade no “que fazer” teológico do Batuque.

A mesma constatação encontra-se em Botas, ao destacar três importantes características da teologia africana: 1) epistemológica, que, segundo ele, “intui que a realidade só pode ser entendida por meio da experiência participatória (rituais e símbolos)”⁵⁴⁸; 2) ontológica, na qual “a realidade é holística [...] e nela os poderes cósmicos da vida desempenham papel decisivo”⁵⁴⁹; 3) hermenêutica, a partir da qual “uma pessoa interpreta corretamente a sua religião se participa da experiência”⁵⁵⁰.

As experiências têm na vida seu lócus de existência. E a vida, por sua vez, tem no corpo seu lócus existencial. O corpo que vive as experiências da vida é o mesmo corpo que sente prazer, sofrimento e é o mesmo corpo que morre. No entanto, a leitura das experiências vividas por este corpo assume o pressuposto interpretativo a partir da chave de leitura que as interpreta. É o corpo o instrumento que comunica textos à cultura no qual está inscrito, bem como é o mesmo corpo que reúne textos dessa cultura e os comunica. Usando uma expressão mencionada por Geertz, “semântica social”⁵⁵¹, ao definir “a cultura como uma reunião de textos”⁵⁵², é possível inferir a importância do corpo que a comunica.

Quanto à experiência do corpo feminino

É interessante recordar que o corpo feminino parece ter sido, para muitos povos, o primeiro “lugar” da manifestação do mistério da vida, lugar sagrado, lugar de acolhida e desenvolvimento da vida. Entretanto, essa experiência primordial foi “destronada” pela dominação patriarcal, que passou a situar o

⁵⁴⁶ BOTAS, 1996, p. 21.

⁵⁴⁷ SILVEIRA, 2013b, p. 5.

⁵⁴⁸ BOTAS, 1996, p. 23.

⁵⁴⁹ BOTAS, 1996, p. 23.

⁵⁵⁰ BOTAS, 1996, p. 23-24.

⁵⁵¹ GEERTZ, 2008, p. 210; CORRÊA, 1996, p. 269.

⁵⁵² GEERTZ, 2008, p. 210.

sagrado a partir de forças distantes de nós, forças abstratas, forças celestes, poderes desconhecidos, deuses e heróis masculinos.⁵⁵³

O Batuque reconhece o corpo como este lugar da manifestação do sagrado. Para o Batuque não há dicotomia entre corpo e alma, mas a compreensão do corpo como elemento integrador, sendo ele, nas palavras de Corrêa, “um bloco único, indistinto”⁵⁵⁴. Como já dito, é no corpo que a experiência é sentida e vivenciada. Essa dicotomia, típica do jeito ocidental de pensar, define a religião como algo que religa. Para *Bábà Diba*, no entanto,

Não existe um religar, tu sabe porque a divindade está aqui. Ela mora dentro de nós, nós somos o altar vivo deles. Então, eles já estão ligados na gente, é mais uma questão de conexão mesmo, de colocar ali no *orí-inú*, na cabeça de dentro, as coisas nos seus devidos lugares. Porque essa coisa de religar mesmo já é um termo ocidental, já veio lá da religião cristã. [...] nada está separado.⁵⁵⁵

É no corpo que se dá a possessão do *Òrìṣà* que nele se manifesta, envolvendo-o num êxtase dinâmico cuja principal atividade é dançar⁵⁵⁶. No Batuque, a dança expressa um ritual corporal “para fora”⁵⁵⁷, que se externa nos movimentos do corpo que se orna com adornos e vestes que o ressaltam. Emil afirma: “No terreiro, no Batuque, as pessoas dançam ao se relacionarem com o universo *invisível* de sua prática. Cada dança é relacionada com um *Òrìṣà* ou numa relação com esses.”⁵⁵⁸

O corpo é que vive a experiência do amor e do sexo, que são vistos com naturalidade nesta cosmovisão⁵⁵⁹. O sexo é algo presente até mesmo nas representações dos *Òrìṣàs*, esculpidas em madeira. Embora não exista o conceito de pecado na teologia iorubana, ao contrário do que se convencionou pensar e dizer sobre as religiões de matriz africana, o sexo “é socialmente controlado e regulamentado pelo grupo”⁵⁶⁰.

A tríade corpo-amor-sexo é experienciada no Batuque de forma muito peculiar, tendo a representação sexual um lugar especial para as mulheres, sem culpabilizá-las. Isto, sem dúvida, se deve à concepção de pessoa feminina da tradição africana, que reconhece o protagonismo da mulher que remonta à

⁵⁵³ GEBARA, Ivone. *O que é teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 16.

⁵⁵⁴ CORRÊA, 2006, p. 266.

⁵⁵⁵ DIBA, Baba. In: ALVES, 2009, p. 195.

⁵⁵⁶ CORRÊA, 2006, p. 266.

⁵⁵⁷ CORRÊA, 2006, p. 267.

⁵⁵⁸ EMIL, 2013, p. 23.

⁵⁵⁹ CORRÊA, 2006, p. 267.

⁵⁶⁰ CORRÊA, 2006, p. 267.

matrifocalidade trazida desde a África. É curioso o registro desse protagonismo a partir de uma crônica escrita na primeira metade do século XX: “os primeiros verdureiros de Porto Alegre foram as negras minas”⁵⁶¹. O protagonismo da mulher negra africana, como já mencionado, é antigo e nos deve servir de inspiração. Destaca-se, no Batuque, o modelo do *Òrìṣà* de sexualidade livre para inspirar às mulheres: *Iansã* ou *Oiá*, “uma mulher guerreira, [...] a dona dos raios, dos ventos, tempestade e redemoinho”⁵⁶².

A dança, no Batuque, é a principal atividade dos seres humanos e das divindades, descrevendo a natureza dos *Òrìṣàs* e de sua relação com os seres humanos. O corpo possuído pelo *Òrìṣà*, quando em êxtase, realiza a atividade da dança como canal de transmissão da memória ancestral. As danças dos *Òrìṣàs* contam do mundo mítico reconstituído no corpo em movimento. Como escreveu Bastide: “o mito que se encarna nas vísceras e músculos”⁵⁶³ e transforma o “mundo reconstituído em sua realidade mítica”⁵⁶⁴. Esta experiência assume um caráter teopedagógico à medida que sua execução acontece e são “aprendidas (e apreendidas)”⁵⁶⁵ pelas crianças e pela juventude, bem como reafirmadas na memória das pessoas mais velhas⁵⁶⁶. As danças transmitem como as pessoas filiadas devem cultuar os *Òrìṣàs*. Cultuar é integrar-se, fazer-se parte do culto, é “aderir a um sistema de pensamento, uma “filosofia”, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo”⁵⁶⁷. A dança tem papel integrador à medida que fortalece o plano individual e o plano coletivo, reforçando a identidade batuqueira⁵⁶⁸. A tudo isso Corrêa denomina “patrimônio mítico”⁵⁶⁹, que estrutura a visão de mundo do Batuque: “o tempo cronológico [...]; o espaço físico e social; as categorias hierarquizadas e a identidade [...]”⁵⁷⁰ das pessoas filiadas à religião. Para o autor, este patrimônio reflete a capacidade de resistência do Batuque diante do

⁵⁶¹ MAZERON, Gastão Hasslocher. *Reminiscências de Porto Alegre*. Porto Alegre: Selbach, 1943, p. 35.

⁵⁶² CORRÊA, 2006, p. 185.

⁵⁶³ BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 318.

⁵⁶⁴ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia. Nacional, 1978, p. 84.

⁵⁶⁵ CORRÊA, 2006, p. 270.

⁵⁶⁶ CORRÊA, 2006, p. 270.

⁵⁶⁷ SODRÉ, 1988, p. 55.

⁵⁶⁸ CORRÊA, 2006, p. 271.

⁵⁶⁹ CORRÊA, 2006, p. 270.

⁵⁷⁰ CORRÊA, 2006, p. 270.

“processo de dominação cultural”⁵⁷¹, mantendo no corpo, lugar do sagrado, seu instrumento de revelação.

É o corpo que sente, escuta e fala a palavra. A oralidade é também gestual, portanto, corporal.⁵⁷² Para Emil a “metodologia da oralidade se converteria então na metodologia da corporalidade. A fala aos *Òrìṣàs* se dá com o corpo, em canto e dança, na vibração do toque do tambor.”⁵⁷³ Segundo suas próprias palavras:

A palavra é importante também no diálogo com a ancestralidade. As palavras ditas e cantadas aos *orìṣàs* têm poderes e são fundamentais principalmente quando ditas pelos sacerdotes em momentos iniciáticos. Pela palavra também se comunicam as divindades ancestrais. [...] A escuta, tanto quanto a fala, é fundamental nas relações interpessoais da *egbé* e na relação com a ancestralidade. A partir dos *valores civilizatórios de africanos* há três formas de ouvir: ouvir o outro, ouvir a nós mesmos e ouvir os *orìṣàs* e a ancestralidade. Algumas questões se aprende na experiência, ouvindo o “silêncio”. Ouvir a dimensão invisível é ter a capacidade de ouvir o silêncio, de ouvir o que vem de dentro. Cabe aqui ressaltar que, na concepção do Batuque, a divindade não está do lado de fora, não está em outro lugar, mas está dentro de cada corpo.⁵⁷⁴

O corpo, portanto, é o lugar sagrado onde se manifesta o patrimônio mítico do Batuque. É possível inferir que a tríade corpo-amor-sexo constitui uma experiência sagrada que somente assim se caracteriza, se houver livre consentimento. De modo que qualquer violência cometida contra o corpo é uma violação do sagrado. O sexo sem consentimento, por imposição violenta é a profanação do corpo sagrado. Não somente o sexo, mas qualquer outro tipo de violação do corpo que mediante a imposição do poder, o prive de sua liberdade de viver sua integralidade é violência. Essa imposição de poder sobre o corpo tem suas bases nas diferenças percebidas entre os corpos. Corpos de uns que se convencionou chamar de fortes em detrimento a outros corpos que se convencionou chamar de fracos. Como fortes convencionou-se chamar os corpos masculinos e como fracos os corpos femininos. Estas desigualdades, construídas a partir das diferenças biológicas, têm sido denunciadas pela categoria de “gênero”, “primeiro modo de dar significação às relações de poder”⁵⁷⁵, que, nas religiões, segundo Bordieu é um poder simbólico⁵⁷⁶.

⁵⁷¹ CORRÊA, 2006, p. 270.

⁵⁷² Cf. PÓLVORA, Jaqueline Brito. O corpo batuqueiro. In: FACHEL LEAL, Ondina. *Corpo e significado*. Porto Alegre: UFRGS, 1995, p. 123.

⁵⁷³ EMIL, 2013, p. 50.

⁵⁷⁴ EMIL, 2013, p. 49.

⁵⁷⁵ SCOTT, 1989, p. 21.

⁵⁷⁶ BOURDIEU, 2011, p. 9.

Há uma complexidade na violência praticada nas religiões que consiste no fato de ser uma violência simbólica, sem brutalidade.⁵⁷⁷ Segundo Nilza Menezes:

Os pontos de violência, nas religiões afro-brasileiras, situam-se nos interditos cristalizados que dão um lugar diferenciado às mulheres, e isso está fundado em seus corpos. É um dado biológico que implica no cuidado e controle dos mesmos. Como consequência, os lugares dados às mesmas as colocam em situação de subalternidade ou, até mesmo, de exclusão. Tais exclusões encontram-se legitimadas por fundamentos religiosos que estabelecem interditos, como o acesso aos tambores e a menstruação, e são justificadas e reproduzidas sem questionamentos. Acrescido a isso está a divisão sexual do trabalho que resulta também em violência e é estabelecida de maneira naturalizada.⁵⁷⁸

Os interditos mencionados por Menezes são proibições impostas a partir da identidade biológica da mulher. Segundo ela, os interditos são

[...] como pontos cruciais por onde se instalam as exclusões, que se transformam em violência de gênero na medida em que [...] eles excluem as mulheres de atividades fundamentais que estão relacionadas ao exercício de poder.⁵⁷⁹

Um exemplo de interdito é o período da menstruação, no qual a mulher menstruada não pode fazer as atividades no terreiro.⁵⁸⁰ Menezes ressalta a ambiguidade no ato de menstruar, pois se de um lado desvela o período fértil da mulher, de outro é tratado como impureza. Ao mesmo tempo, às mulheres que não mais menstruam, devido à idade, não mais é imposto esse tipo de interdição, passando a sofrerem outras limitações, pois deixam de realizar algumas atividades importantes e passam a apenas assistir os rituais, sendo reverenciadas como “doadoras de axé”.⁵⁸¹

Sobre a violência de gênero nas tradições de matriz africana, as literaturas são escassas⁵⁸² e, especificamente no Batuque, não foi possível identificar qualquer publicação, o que se torna desafio importante para feministas, religiosas, teóricas e teóricos das diversas áreas do conhecimento. Embora a violência de gênero no Batuque não seja o objeto desta pesquisa, interessa, como já dito, identificar na

⁵⁷⁷ BOURDIEU, 2005, p. 8.

⁵⁷⁸ MENEZES, 2012, p. 121-122.

⁵⁷⁹ MENEZES, 2012, p. 135.

⁵⁸⁰ MENEZES, 2012, p. 132.

⁵⁸¹ MENEZES, 2012, p. 134-135. A autora destaca outros tipos de interditos, como ingestão de certos tipos de alimentos e bebidas, o uso de determinada cor, o jejum sexual, informando que podem recair tanto sobre mulheres quanto sobre homens. Mas acentua os interditos impostos às mulheres, sendo alguns não temporários como a menstruação, como o acesso aos atabaques e a realização de sacrifícios.

⁵⁸² Cf. nota 226 do capítulo 2. Cf. também: VINAGRE, Marlise. *Cadernos Criola: Impacto da violência na vida das mulheres negras junto às comunidades das religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: UNIFEM, 2008.

experiência da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, elementos teopedagógicos afrocentrados nas ações educativas e nos processos pedagógicos como contribuição para a superação da violência de gênero contra as mulheres negras.

Desde 1987, a Maria Mulher Organização de Mulheres Negras, “organização feminista coordenada por mulheres negras”, entidade parceira do Terreiro, tem promovido ações educativas de acolhimento, prevenção e enfrentamento à violência contra as mulheres negras, a partir dos seus objetivos institucionais assim descritos⁵⁸³:

[...] combater as discriminações sexistas, étnica/racial e social; propor políticas públicas que possibilitem a promoção de [sic] cidadania das mulheres, visando à igualdade e eqüidade [sic] de direitos e a instrumentalizar as mulheres negras para que atuem efetivamente na sociedade, como agentes de sua história.⁵⁸⁴

Quando do advento da Lei Maria da Penha, Lei 11.340/2006, o Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE)⁵⁸⁵, elaborou e implantou o Projeto Florescer, com a parceria da Igreja Metodista, Oficinas de sensibilização, informação e capacitação sobre direitos humanos e defesa em relação aos mecanismos sociais de violência que vitimam a mulher, executado em parceria também com Clubes Negros do Rio Grande do Sul.

No *R’Gongo 2012 – Mutue Lembá*⁵⁸⁶ e a XIV Mostra de Cultura Negra e Festa em homenagem ao Vovô Cipriano de Angola, a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá*

⁵⁸³ Em 2005 foi publicada uma pesquisa junto a mulheres negras de uma periferia de Porto Alegre, a partir do trabalho desenvolvido pela Maria Mulher, no qual foi possível desvelar as estratégias utilizadas por mulheres no enfrentamento de situações de agressão física, sexual e psicológica. Cf. JULIO, Ana Luiza dos Santos. *A educação das relações violentas e sua naturalização: um estudo sobre a experiência de mulheres negras na Vila Cruzeiro em Porto Alegre*. 2005. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale dos Sinos, São Leopoldo, 2005.

⁵⁸⁴ PORTO, Janice Regina Rangel. *Violência contra a mulher: expectativas de um acolhimento humanizado*. 2004. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Escola de Enfermagem, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004, p. 35. LUME Repositório Digital. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/4784>>. Acesso em: 04 jan. 2014.

⁵⁸⁵ “Organização Não Governamental (ONG), de recorte afro-étnico, que desenvolve ações culturais de valorização, visibilidade e promoção da história da África e dos(as) afrodescendentes”, e mantém laços de relacionamento com o *Ilê* principalmente através de uma de suas ações educativas – entendidas como “ações educativas de resistência como procedimentos que promovem a educação”⁵⁸⁵ –, que é o seu grupo de canto Coral⁵⁸⁵, do qual fazem parte alguns filhos e algumas filhas de santo do *Ilê*. Cf. LIRA, 2006, p. 15 e 25.

⁵⁸⁶ *Mutue*, é o mesmo que cabeça, e *Lembá* é um *Nkisi* (divindade mais velha, cuja indumentária é branca). O tema homenageia a cultura bantu. *BÁBÀ DIBA DE IYEMONJÁ. R’Gongo 2012 começou no dia 08 de maio e já é um grande sucesso*. Disponível em:

Omi recebeu a representante da Secretaria de Políticas para as Mulheres do Rio Grande do Sul, Fátima Maria, que representando a Secretária Márcia Santana, reafirmou em seu pronunciamento a parceria da Secretaria com a Comunidade-Terreiro e a Renafro-Saúde, na elaboração de políticas e ações de prevenção e enfrentamento à violência doméstica contra as mulheres, com especificidade das mulheres negras.⁵⁸⁷

Segundo a já citada pesquisa sobre o panorama dos feminicídios no país, “Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil”⁵⁸⁸, as mulheres negras são as principais atingidas⁵⁸⁹. Antes mesmo da publicação da pesquisa, Bábà Diba, liderança da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi*, atenta e sensível ao contexto de violência contra as mulheres no bairro, assumiu como ação educativa de prevenção e enfrentamento à violência contra as mulheres, a Campanha Ponto Final na Violência contra Mulheres e Meninas, como apresentado no primeiro capítulo deste texto, adotando o tema da Campanha no Projeto *Ajeunbó*.

Recentemente, em setembro de 2013, no IV Encontro Nacional Mulheres de Axé, em Porto Alegre/Rio Grande do Sul, fez parte da programação uma “Conversa de Axé: Violência contra as mulheres – racismo, sexismo e lesbofobia como fatores geradores e suas consequências”⁵⁹⁰. O objetivo do Encontro consistiu em

<<http://www.babadybadeyemonja.com/2012/05/o-rgongo-2012-comecou-no-dia-8-de-maio.html>>. Acesso em: 04 jan. 2014.

⁵⁸⁷ GRANDE AXÉ. *R’Gongo 2012* – Mutue Lembá, XIV mostra de cultura negra e homenagem ao Vovô Cipriano de Angola. Disponível em: <<http://grandeaxe.com.br/inicio/1526-rgongo-2012-mutue-lemba-xiv-mostra-de-cultura-negra-e-homenagem-ao-vovo-cipriano-de-angola>>. Acesso em: 04 jan. 2014.

⁵⁸⁸ IPEA. *Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_femicidio_leilagarcia.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2014.

⁵⁸⁹ Embora tenha relevância à identificação do perfil étnico-racial dos sujeitos autores da violência contra as mulheres, a presente pesquisa priorizou seu foco nas mulheres negras que sofrem esta violência.

⁵⁹⁰ RENAFRO SAÚDE. Programação IV Encontro Nacional Mulheres de Axé. Disponível em: <<http://www.renafrosauders.com/>>. Acesso em: 03 jan. 2014. O I, II e III Encontros aconteceram, respectivamente em: 1) São Luís/Maranhão, em 2009, no qual foi discutida a contribuição das lideranças femininas de terreiros na execução das políticas públicas. MULHERES DE AXÉ. *I Encontro estadual mulheres de axé do Rio de Janeiro será realizado pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, nos dias 21 e 22 de fevereiro de 2011*. Disponível em: <<http://mulheresdeaxe.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 03 jan. 2014; 2) João Pessoa/Paraíba, em 2010, no qual foi promovido o fortalecimento o papel político e social dos terreiros liderados por mulheres e discutiu justiça e inclusão social. AFROREGGAE. *I Encontro estadual mulheres de axé do Rio de Janeiro*. Disponível em <<http://www.afroreggae.org/sem-categoria/vem-ai-o-ii-encontro-nacional-mulheres-de-axe-clique-e-participe>>. Acesso em: 03 jan. 2014; 3) Rio de Janeiro/Rio de Janeiro, em 2012, no qual foram debatidos temas contemporâneos como: sexualidades, direitos sexuais e reprodutivos, prevenção de DST/HIV/Aids e o viver com HIV. UNFPA. *III Encontro nacional de mulheres de axé*. Disponível em:

[...] estimular e fortalecer o protagonismo das mulheres de terreiro e mulheres negras tendo como referência a história das lalodês e lalaxês (mulheres africanas e da tradição religiosa de matriz africana que comandam suas comunidades e as decisões político-comunitárias).⁵⁹¹

Para as tradições de matriz africana, a violência contra a mulher, assim como qualquer outro tipo de violência, é decorrente do desequilíbrio da força vital (Àşę), que viola o sagrado que é o corpo. O reequilíbrio do Àşę, que passa pela compreensão do feminino e do masculino como complementaridade, e não como o excesso de força de um sobre outra, está compreendido na cosmovisão do Batuque.

Ao descrever sobre “A Cosmovisão Batuqueira”⁵⁹², Corrêa propõe a relação encruzilhada. Para ele, “a presença da cruz é fundamental para a realização da existência da encruzilhada”⁵⁹³, assim como a presença da encruzilhada é fundamental para a realização da existência da cruz⁵⁹⁴. Entretanto, mesmo reconhecendo a importância que tem a encruzilhada para o Batuque para as tradições de matrizes africanas de um modo geral, o termo é aqui citado apenas como analogia, pois como numa encruzilhada, dois caminhos se inter cruzam, se encontram, tornando possível um diálogo de experiências que fortalecem o processo de humanização, cada vez mais necessário à vida de seus e suas caminhantes. Tendo conhecido a experiência para o Batuque, torna-se oportuno também conhecer a experiência do outro caminho: o Anglicanismo.

3.1.2 A experiência para o Anglicanismo

O substantivo “Anglicanismo” se refere a uma visão de mundo, a um jeito de entender a fé cristã que se reflete em sua liturgia, que reflete por sua vez um *ethos* típico para o mundo anglicano. É comum que uma pessoa anglicana responda à pergunta de como é ser anglicana, com um convite a conhecer e participar de um culto da igreja.

<http://www.unfpa.org.br/Arquivos/informe_encontro_nacional_mulheres_de_axe.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2014.

⁵⁹¹ SAÚDE NEGRA. *IV Encontro nacional de mulheres de axé em Porto Alegre*. Disponível em: <http://saudenegra.blogspot.com.br/2013_08_01_archive.html>. Acesso em: 04 jan. 2014.

⁵⁹² CORRÊA, 2006, p.245-274.

⁵⁹³ CORRÊA, 2006, p. 246.

⁵⁹⁴ CORRÊA, 2006, p. 246.

A expressão “Igreja Anglicana” foi usada, oficialmente, pela primeira vez, em 1215⁵⁹⁵, quando teve início sua estreita relação com o estado inglês. Mas há muito é utilizada para se referir a Igrejas de várias nacionalidades, pois o substantivo não mais se refere às comunidades inglesas, como inicialmente.

A Comunhão Anglicana é “a rede internacional de igrejas nacionais ligadas diretamente à tradição da Reforma Inglesa”⁵⁹⁶, com nomes diversos, adotados de acordo com as especificidades de cada local. Essa rede é composta de 39 províncias que reúnem 165 países em todo o mundo. Estas províncias estão em permanente comunhão com o Arcebispo de Cantuária⁵⁹⁷, símbolo de unidade da Comunhão⁵⁹⁸.

A Comunhão Anglicana é marcada pela relação de responsabilidade mútua e de interdependência entre as províncias, que mantêm as igrejas nacionais unidas por meio de quatro instrumentos de caráter consultivo: 1) o Arcebispo de Cantuária; 2) a Conferência de Lambeth, “que se reúne a cada 10 anos, e é um ponto de encontro para os bispos da Comunhão Anglicana (seu primeiro encontro foi em 1867”⁵⁹⁹); 3) o Conselho Consultivo Anglicano, que se reúne a cada três anos, e inclui bispos, bispas, membros do clero e laicato, selecionados pelas 39 províncias da Comunhão Anglicana e se reuniu pela primeira vez em 1971; 4) os Encontros dos Primazes, que “são reuniões regulares para os arcebispos e bispos primazes das 39 províncias, cuja primeira ocorreu em 1979”⁶⁰⁰.

Assim como os instrumentos de caráter consultivo, a Comunhão Anglicana é caracterizada por quatro princípios essenciais, denominados Quadrilátero de Lambeth, elaborado pelos bispos anglicanos reunidos em Chicago, em 1886, posteriormente adotado pela Conferência de Lambeth, em 1888, e que se tornou a

⁵⁹⁵ Foi usado na *Magna Charta*, documento escrito pelo rei, como confirmação dos direitos das corporações inglesas. Cf. HERMELINK, Jan. *As igrejas no mundo: um estudo das confissões cristãs*. São Leopoldo: Sinodal, 1981, p. 77.

⁵⁹⁶ CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Anglicanismo no Brasil. In: *Revista da USP*, n. 67, p. 36-47, setembro/novembro 2005, São Paulo: USP. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/04-calvani.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2013, p. 37.

⁵⁹⁷ Cantuária, cujo nome em inglês é Canterbury, é uma cidade do sudeste da Inglaterra pertencente ao condado de Kent, e é o principal centro religioso da Comunhão Anglicana, pois lá se encontra a Catedral que é sede mundial da Comunhão Anglicana.

⁵⁹⁸ ANGLICAN COMMUNION. *ACIS - Anglican Communion Information Service*. Disponível em: <<http://www.anglicancommunion.org/resources/acis/index.cfm>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁵⁹⁹ IEAB. *História do Anglicanismo: dos primórdios até a idade média*. Disponível em: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/historia/historia-do-anglicanismo>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶⁰⁰ IEAB. *História do Anglicanismo: dos primórdios até a idade média*. Disponível em: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/historia/historia-do-anglicanismo>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

base fundamental anglicana para o diálogo ecumênico: 1) Escrituras; 2) Credos; 3) Sacramentos; e 4) Ministério Histórico (episcopado)⁶⁰¹.

Iniciativas anglicanas frutos da imigração marcam a história do Anglicanismo no Brasil a partir de 1805, quando Henry Martyn chega à Bahia; em 1853, William Cooper, intenciona chegar ao Rio de Janeiro, mas sofreu um naufrágio e desistiu; em 1860, Richard Holden chega a Belém do Pará, e em 1862 vai para a Bahia. Somente 80 anos depois, o anglicanismo de missão⁶⁰² constitui a Igreja Episcopal do Brasil (IEB), que no aniversário do seu centenário, em 1980, passou a ser denominada Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB). A IEAB é uma província da Comunhão Anglicana desde 1965, sendo atualmente composta por nove dioceses e um distrito missionário. Cada diocese é liderada por um bispo⁶⁰³, eleito dentre os presbíteros e as presbíteras da Igreja, pelo povo e clero⁶⁰⁴.

A Teologia Anglicana se caracteriza muito mais pelo seu método, do que pelo seu conteúdo. O teólogo anglicano escocês Stephen Neill (1900-1984) afirmava que, “no sentido estrito da palavra, não há nenhuma doutrina teológica especificamente anglicana. Porém, existe uma atmosfera anglicana e uma atitude anglicana”⁶⁰⁵, com

⁶⁰¹ IEAB-DIOCESE MERIDIONAL. *Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Comunhão Anglicana*. Disponível em: <http://www.dm.ieab.org.br/sobre%20a%20igreja/sobre%20a%20igreja_ca.html#Cena_1>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶⁰² Sobre a terminologia utilizada, fazemos alusão ao conceito protestantismo de missão para distingui-lo do protestantismo de imigração, experiência anterior. Sobre as especificidades de cada modelo, cf. ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007, p. 38-39. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=61>. Acesso em: 28 dez. 2013;

MEDONÇA, Antônio Gouvêa de; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

⁶⁰³ Embora a ordenação feminina no Brasil, tenha sido aprovada desde 1987, podendo ser eleita para as três ordens (diaconato, presbiterado e episcopado), o patriarcado que continua influenciando a prática da Igreja não possibilitou a eleição de uma mulher ao episcopado até o presente momento. Cf. LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de; BASSOTTO, Marinez Rosa dos Santos. *Religião e Gênero: A eleição episcopal na Diocese Meridional da IEAB*. In: *Anais do I Simpósio Regional Nordeste da Associação Brasileira de História das Religiões: religião, a herança das crenças e a diversidade de crer*. De 28 e 31 de maio de 2013, Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

⁶⁰⁴ LIRA e BASSOTTO, 2013; KICKHÖFEL, Oswaldo. *Notas para uma História da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Projeto Memória. Porto Alegre: Secretaria Geral da IEAB, 1995, p. 33-37. A eleição episcopal nos moldes apresentados é uma realidade aplicada à IEAB, quando a diocese tem é autônoma (pois também é possível a existência de diocese missionária, que indica o nome da pessoa que deseja ter como bispo ao Sínodo Geral da Igreja, que por sua vez procede com a eleição). Na Inglaterra, no entanto, na *Church of England* é indicado por uma comissão e aprovado pela rainha e o Primeiro Ministro de uma lista tríplice.

⁶⁰⁵ NEILL, Stephen. *El anglicanismo*. Madrid: Iglesia Española Reformada Episcopal, 1986, p. 393.

o que concorda o teólogo anglicano brasileiro Sumio Takatsu⁶⁰⁶ (1927-2004): “De modo geral, não há no anglicanismo um corpo de doutrinas nitidamente delineado como sendo anglicano nos seus documentos confessionais ou num reformador como Lutero ou Calvino”⁶⁰⁷. Entretanto, há uma importante característica no fazer teológico anglicano, numa perspectiva ocidental, conhecido como o tripé de Hooker, elaborado pelo teólogo anglicano inglês Richard Hooker (1554-1600): escrituras-tradição-razão⁶⁰⁸.

Uma possível leitura do pensamento de Hooker acerca do tripé mencionado gravita em torno da palavra-chave “experiência”, posto que as escrituras são as experiências de vida e fé das pessoas que se tornaram antepassadas, a tradição é “a memória, a experiência da vivência da Igreja pelos séculos (liturgia, sacramentos, pastoral, política)”⁶⁰⁹ e a razão, “o bom senso, o senso comum de um povo em determinado tempo e lugar, a capacidade humana de simbolizar, ordenar, compartilhar e comunicar a experiência”⁶¹⁰. Ora, como experiencial é toda a atividade missionária da Igreja, propõe-se atenção especial aos documentos que orientam a missão na Comunhão Anglicana.

Em 1988, o Conselho Consultivo Anglicano (CCA) elaborou um documento com as cinco marcas da missão numa perspectiva anglicana, que compreendia:

1. Proclamar o Evangelho do Reino;
2. Ensinar, batizar e formar os fiéis;
3. Responder às necessidades humanas com amor;
4. Buscar a transformação das estruturas injustas da sociedade;

⁶⁰⁶ Dom Sumio Takatsu tornou-se um ilustre ancestral. Seu testemunho de paixão pelo conhecimento e sua vocação para a socialização do mesmo, deixou saudades em quem o conheceu. Cf. KICKHOFEL, Oswaldo. Sumio Takatsu (1927-2004). In: BOCK, Carlos Gilberto; SINNER, Rudolf von; WOLFF, Elias. *Vidas Ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Padre Reus, 2006, p. 129. Disponível em: <

<http://books.google.com.br/books?id=XLGCElpr85wC&pg=PA129&lpg=PA129&dq=VIDA+ECUM%C3%8ANICA.+Sumio+Takatsu&source=bl&ots=OdngMllhYM&sig=WpXt6MqnsSLRN3o0v6G7fkx2kV4&hl=pt-BR&sa=X&ei=tIBmU5DMK6rgsASNyYLwBg&ved=0CCoQ6AEwAA#v=onepage&q=VIDA%20ECUM%C3%8ANICA.%20Sumio%20Takatsu&f=false>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

⁶⁰⁷ TAKATSU, Sumio. “Um Jeito Anglicano e Ecumênico de Fazer Teologia”. In: *Inclusividade* 11. Porto Alegre: Centro de Estudos Anglicanos, 2005, p. 138.

⁶⁰⁸ IEAB. *O Jeito anglicano de fazer teologia*. Disponível em: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/fe/o-jeito-anglicano-de-fazer-teologia>>. Acesso em: 18 dez. 2013. TAKATSU, Sumio. *Os começos do Anglicanismo*, p. 1. Disponível em: <http://www.centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/historiadaigreja/os_comecos_do_anglicanismo.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶⁰⁹ IEAB. *O Jeito anglicano de fazer teologia*. Disponível em: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/fe/o-jeito-anglicano-de-fazer-teologia>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶¹⁰ IEAB. *O Jeito anglicano de fazer teologia*. Disponível em: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/fe/o-jeito-anglicano-de-fazer-teologia>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

5. Lutar pela salvaguarda da integridade da criação, sustento e renovação da terra.⁶¹¹

Em 1991, todas as províncias anglicanas foram convidadas a revisarem e atualizarem as marcas a partir de sua realidade. Assim, o documento atualizado registra o seguinte sobre a compreensão anglicana de missão:

Na missão, todo o povo de Deus vive as boas novas do reino de Deus quando:

1. Testemunha para todo o povo o amor de Cristo, que reconcilia, salva e perdoa;
2. Constrói comunidade de fé, que acolhe, celebra e transforma;
3. É solidário com os pobres e necessitados;
4. Desafia a injustiça, a opressão e a violência;
5. Protege, preserva e renova a vida em nosso planeta.⁶¹²

As marcas anglicanas da missão constituem um convite à Comunhão para olhar e agir para além de si mesma, indicando caminhos para o fortalecimento do ecumenismo secular⁶¹³, “caracterizado pela diaconia ao mundo, o serviço do mundo por meio de justiça e paz”⁶¹⁴.

Se essas marcas não fossem suficientes para a vivência do ecumenismo mencionado, poder-se-ia contar com o anúncio feito pelo o teólogo anglicano gaúcho Jaci Correa Maraschin⁶¹⁵ (1930-2009), quando abordou a necessidade de transcendência do cristianismo, ao interpretar o teólogo anglicano inglês John Frederick Denison Maurice (1805-1872). Maraschin reforça seu argumento citando o teólogo alemão católico romano Hans Urs von Balthasar (1905-1988):

A hora da história está soando, onde os cristãos e os não-cristãos se unem no amor do irmão humano. Trata-se de questão e de realidade. Isso porque é também o momento onde se deve ver que o amor cristão naquilo que tem de mais íntimo, ultrapassa o ‘cristianismo’: ultrapassa-o ao se espalhar pelo

⁶¹¹ IEAB. *As cinco marcas da missão*. Disponível: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/fe/miss-o>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶¹² IEAB. *As cinco marcas da missão*. Disponível: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/fe/miss-o>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶¹³ NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 12.

⁶¹⁴ LIRA, 2006, p. 55.

⁶¹⁵ Jaci Maraschin, ancestral ilustre, deixou importantes contribuições à vida litúrgica da Igreja, pela tradução e composição de hinos e cânticos. “Foi professor da Universidade Metodista de São Paulo por 35 anos. Reverendo da Igreja Anglicana, filósofo, doutor em Ciências da Religião pela Universidade de Estrasburgo, França, o professor Jaci dedicou-se ao estudo das relações entre teologia e cultura. Valorizando a cultura e musicalidade brasileiras, compôs canções inesquecíveis, como *Lavapés* e *A canção do cativo*”. Cf. MELO, José Marques. *Faleceu o professor Jaci Maraschin*. Nossa homenagem e gratidão. In: Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Disponível em: <<http://www.metodista.br/fateo/noticias/faleceu-professor-jaci-maraschin>>. Acesso em: 08 jan. 2014.

mundo inteiro. É preciso que se compreenda que essa ultrapassagem faz parte da própria essência do cristianismo.⁶¹⁶

É importante o registro de que essa compreensão não é unânime a todo Cristianismo. Uma mostra disto está na intolerância religiosa tão presente na realidade brasileira:

A quantidade de denúncias de intolerância religiosa recebidas pelo Disque 100 da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República cresceu mais de sete vezes em 2012 em relação a 2011, um aumento de 626%. A própria secretaria destaca, no entanto, que o salto de 15 para 109 casos registrados no período não representa a real dimensão do problema, porque o serviço telefônico gratuito da secretaria não possui um módulo específico para receber esse tipo de queixa. Ou seja, muitos casos não chegam ao conhecimento do poder público. A maior parte das denúncias é apresentada às polícias ou órgãos estaduais de proteção dos direitos humanos e não há nenhuma instituição responsável por contabilizar os dados nacionais.⁶¹⁷

O termo ecumenismo deriva da palavra grega *οἰκουμένη* (*oikoumenē*), que significa casa, terra habitada, mundo habitado, ou humanidade⁶¹⁸. Neste sentido, seria o mundo habitado por diferentes povos.⁶¹⁹ O teólogo dominicano espanhol Juan Bosch Navarro (1939-2006) tem significativa contribuição ao apresentar as possibilidades diversas de compreensão e as tipologias de ecumenismo, dentre os quais o ecumenismo secular, aqui adotado por ser entendido como o que melhor designa a palavra grega que lhe deu origem e também por ser o conceito adotado pela Igreja Anglicana.

Em 1996 foi criada a Rede Internacional das Mulheres Anglicanas (IAWN/ RIMA), que em 2009 estabeleceu como meta para o período de 2009-2015: Eliminar todas as formas de violência contra as mulheres e as crianças, especialmente o tráfico⁶²⁰. Esta sensibilidade para com o drama e a violência sofrida pelas mulheres vem sendo ampliada em várias outras igrejas cristãs, a exemplo das denominações

⁶¹⁶ MARASCHIN, Jaci. *Igreja a gente vive: uma introdução ao pensamento de Frederick Denison Maurice*. Porto Alegre: IEAB, 1991, p. 156. BALTHASAR, Hans Urs von. *Dieu et l'homme d'Aujourd'hui*. Bruges: Desclé de Brower, 1958, p. 285.

⁶¹⁷ SENADO FEDERAL. Portal de Notícias. *Intolerância religiosa é crime de ódio e fere a dignidade*. Disponível em: <<http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>>. Acesso em: 28 dez. 2013. Sobre a “guerra espiritual” promovida pelo neopentecostalismo contra os cultos afro-brasileiros e a umbanda, cf. BOBSIN, Oneide. *A morte morena do protestantismo branco: Contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas*. In: *Estudos Teológicos*, v. 40, 2000, n. 2. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewArticle/687>. Acesso em: 23 jan. 2014.

⁶¹⁸ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 328-329; NAVARRO, 1995, p. 10; SANTAANA. *Ecumenismo e Libertação*. São Paulo: Vozes, 1991, p. 17.

⁶¹⁹ NAVARRO, 1995, p. 10

⁶²⁰ IAWN. International Anglican Women's Network - *Mission statement*. Disponível em: <<http://iawn.anglicancommunion.org/index.cfm>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

cristãs já mencionadas no segundo capítulo desta tese, como a Igreja Adventista do 7º Dia, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana, e, mais recentemente, em novembro de 2013, a Igreja Metodista publicou em seu jornal mensal, o texto “Violência contra a mulher: o papel da igreja”⁶²¹. Essas ações são resultado da luta das mulheres em todo o mundo, especialmente dos movimentos feministas e também de pesquisas de teólogas feministas.

Em 1998, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), do qual a Comunhão Anglicana faz parte, declarou: “Os direitos das mulheres são direitos humanos”⁶²², definindo o Decênio Ecumênico de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres, planejando o Programa para Superar a Violência e Paz para a Cidade. O documento é enfático ao declarar que a presença da violência na igreja é uma ofensa contra Deus, contra a humanidade e contra a terra.⁶²³

Em 1999, o então Departamento de Missão da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil elaborou os “Quatorze Referenciais Teológicos para a Missão da IEAB”⁶²⁴, que destaca o contexto vivencial no qual o evangelho deve ser encarnado, como seu décimo segundo referencial:

Qualquer processo de comunicação Igreja-Mundo tem de estar alicerçado num outro processo ainda mais fundamental que é o processo da Encarnação. Este assume forma histórica mediante a inculturação pela qual o Evangelho e a realidade da Igreja vão tomando corpo no contexto de cada sociedade e de cada cultura. Por isso, os modelos concretos de Igreja são necessariamente plurais e não podem ser impostos universalmente.⁶²⁵

Em 2000, o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), do qual a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) é membro desde a criação, reunido em sua IX Assembleia Geral, assumiu a campanha mundial “Década para Superar a

⁶²¹ IGREJA METODISTA. *Expositor Cristão*. Jornal Mensal da Igreja Metodista. Novembro de 2013, ano 127, n. 11, p. 8-9. Disponível em: <http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/expositor-cristao/expositor_cristao_novembro-2013.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2013.

⁶²² CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *8a. Assembleia e Cinquentenário*. Disponível em: <<http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/prp-33.html>>. Acesso em 18 dez. 2013.

⁶²³ DHNET. *2001-2010 Década para superar a violência*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/violencia/conic_viol.htm>. Acesso em: 28 dez. 2013

⁶²⁴ IEAB. Departamento de Missão da IEAB. *Quatorze referencias teologicos para a missao da IEAB*. Disponível em: <http://www.regiao1.ieab.org.br/rps/teologico/quatorze_referenciais_teologicos.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶²⁵ IEAB. Departamento de Missão da IEAB. *Quatorze referencias teologicos para a missao da IEAB*. Disponível em: <http://www.regiao1.ieab.org.br/rps/teologico/quatorze_referenciais_teologicos.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

Violência nos anos 2001 a 2010”⁶²⁶, conclamada pelo CMI em sua 8ª Assembleia Geral, em Harare, África⁶²⁷, promovendo-a no contexto brasileiro.

Em 2001, o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), do qual a IEAB também é membro, fez o lançamento latino-americano na sua Assembleia Geral, realizada em Barranquilla, Colômbia, assumindo a Década para Superar a Violência.⁶²⁸

Em 2007, na 51ª Reunião da Comissão das Nações Unidas sobre o Status da Mulher (UNCSW), reunida em Nova York, cujo tema foi “a eliminação de todas as formas de discriminação e violência contra a menina”, foram assumidos desafios no campo da eliminação de toda a forma de discriminação e violência contra a mulher, especialmente as meninas; e ficou evidente a importância do papel das igrejas cristãs para que haja transformação⁶²⁹.

Em 2008, na Conferência de Lambeth, os bispos e as bispas da Comunhão Anglicana afirmaram: “We believe the scriptures to be primary and we read them informed by reason and tradition and with regard for our cultural context”⁶³⁰, o que significa que as Escrituras sejam lidas à luz da razão e da tradição, levando-se em conta o contexto cultural no qual se está inserido.

Em 2009, o Conselho Consultivo Anglicano acolhe a solicitação da Igreja Anglicana do Canadá e inclui uma sexta marca às cinco marcas anglicanas da missão: Promover a cultura da Paz⁶³¹.

⁶²⁶ DHNET. *2001-2010 Década para superar a violência*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/violencia/conic_viol.htm>. Acesso em: 28 dez. 2013. campanha *Década para superar a violência* no Brasil incorpora a continuidade da Campanha da Fraternidade 2000 Ecumênica – “Dignidade Humana e Paz”, bem como assume como subsídio importante para o seu desenvolvimento o texto base, da mesma.

⁶²⁷ DHNET. *2001-2010 Década para superar a violência*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/violencia/conic_viol.htm>. Acesso em: 28 dez. 2013.

⁶²⁸ DHNET. *2001-2010 – Década para Superar a Violência*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/violencia/conic_viol.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶²⁹ SERVIÇO DE NOTÍCIAS DA IEAB. *Anglicanas se reúnem nas Nações Unidas*. Disponível em: <<http://sn.ieab.org.br/2007/02/28/anglicanas-se-reunem-nas-nacoes-unidas/>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶³⁰ LAMBETH CONFERENCE. *Lambeth indaba: capturing conversations and reflections from the Lambeth Conference 2008. Equipping Bishops for Mission and Strengthening Anglican Identity Section G: Anglican Bishops, Anglican Identity. Formed by Scripture*. Lambeth: Anglican Communion, 2008, p. 28. Disponível em: <http://www.lambethconference.org/resolutions/downloads/documento_de_reflexiones.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2013.

⁶³¹ ANGLICAN COMMUNION. *Anglican Consultative Council - ACC 14*. Disponível em: <<http://www.anglicancommunion.org/communion/acc/meetings/acc14/resolutions.cfm#s5>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

A experiência missionária do Anglicanismo, portanto, atualiza-se no contexto no qual está inserido. É a partir do contexto de violência de gênero contra as mulheres em todo o mundo que a Comunhão Anglicana, de 2009 a 2013, vem elaborando importantes documentos que têm orientado sua ação missionária para o enfrentamento à violência contra a mulher.

Em 2009, o Conselho Consultivo Anglicano (CCA) deliberou apoiar a eliminação de todas as formas de violência contra as mulheres e meninas e encorajar as províncias da Comunhão Anglicana a participarem em programas e eventos que promovam os direitos e o bem estar de mulheres, especialmente da maneira como indica a Plataforma de Ação de Pequim⁶³² e os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio⁶³³.

Em 2011, a Igreja Anglicana da África do Sul juntou-se oficialmente a uma campanha internacional pelo fim da violência contra mulheres e meninas: a Campanha do Laço Branco⁶³⁴, firmando o compromisso de não tolerar a violência de gênero⁶³⁵.

Também em 2011, os Primazes da Comunhão Anglicana, reunidos em Dublin, na Irlanda, de 24 a 30 de janeiro, escreveram uma Carta Pastoral na qual discutiram “a natureza e a prevalência da violência de gênero”⁶³⁶, reconhecendo que “a

⁶³² UNFPA. *Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher - Pequim, 1995*. Disponível em: <http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_beijing.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶³³ OBJETIVOS DO MILÊNIO. *8 Jeitos de mudar o mundo*. Disponível em: <<http://www.objetivosdomilenio.org.br/>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

⁶³⁴ Em 1989, no dia 6 de dezembro de 1989, Marc Lepine, aos 25 anos de idade, entrou armado na Escola Politécnica de Montreal, no Canadá, ordenou aos 50 homens que estavam na sala de aula que se retirassem e assassinou as 14 mulheres estudantes, e saiu gritando “*Eu odeio as feministas*”, em seguida suicidou-se. O crime ficou conhecido como o “Massacre de Montreal”. Como reação, um grupo de homens canadenses decidiu organizar-se para dizer que existem homens que repudiam essa violência e elegeram o laço branco como símbolo e adotaram como lema: jamais cometer um ato violento contra as mulheres e não fechar os olhos frente a essa violência. Foi lançada a Campanha do Laço Branco (White Ribbon Campaign): homens pelo fim da violência contra a mulher, e está presente em todos os continentes e em mais de 55 países, incluindo o Brasil, sendo apontada pela ONU como a maior iniciativa mundial voltada para o envolvimento dos homens com a temática da violência contra a mulher. CAMPANHA BRASILEIRA DO LAÇO BRANCO. *História*. Disponível em: <<http://lacobrancobrasil.blogspot.com.br/p/nossa-historico.html>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶³⁵ ACNS. *Church of Southern Africa to join campaign to end violence against women, children*. Disponível em: <<http://iawn.anglicancommunion.org/news/index.cfm/2011/8/16/Church-of-Southern-Africa-to-join-campaign-to-end-violence-against-women-children>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶³⁶ REUNIÃO DOS PRIMAZES. Carta dos Primazes para as Igrejas da Comunhão Anglicana depois do Encontro de Primazes realizado em Dublin, Irlanda, entre os dias 24 e 30 de Janeiro de 2011. Tradução de Paulo Ueti, da Anglican Alliance Facilitator for Latin America and the Caribbean. Disponível em:

violência de gênero é um fenômeno global [...] perpetrada por homens contra mulheres”⁶³⁷. É importante ressaltar que a violência de gênero aflige a mulheres e homens em todas as gerações, raça/etnia e classes sociais. No entanto, tem sido mais recorrente que as mulheres sejam as maiores vítimas desse tipo de violência e como já mencionado, muito mais especialmente as mulheres negras.⁶³⁸

Em 2012, o Conselho Consultivo Anglicano reafirmou seu compromisso com o enfrentamento à violência contra a mulher, elaborando a “Resolution 15.07: Gender-based and Domestic Violence”⁶³⁹, na qual recomenda a promoção da equidade de gênero e o empoderamento das mulheres.

Em 2013, na 57ª Reunião da Comissão das Nações Unidas sobre o Status da Mulher (UNCSW), em Nova York, o tema prioritário foi a “Eliminação e prevenção das formas de violência contra as mulheres e meninas”, sendo revisado o tema “Divisão equitativa das responsabilidades entre mulheres e homens, incluindo prestação de cuidados no contexto do HIV/AIDS”, a partir dos quais foi definido o tema emergente: A igualdade de gênero⁶⁴⁰.

A contextualização do Evangelho de Jesus Cristo é tarefa assumida pela Igreja Anglicana como tarefa precípua. A promoção de ações para a transformação das injustiças sociais é assumida como parte desta tarefa. Para a IEAB, Província brasileira da Comunhão Anglicana, testemunhar o Evangelho que anuncia vida digna às pessoas, portanto, necessariamente é incidir diretamente na realidade de violência contra as mulheres, cujos números de casos são alarmantes, como atesta o Mapa da Violência 2012 – Atualização: Homicídios de Mulheres no Brasil –, que

<http://iawn.anglicancommunion.org/resources/docs/gbv_primates_portuguese.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶³⁷ REUNIÃO DOS PRIMAZES. Carta dos Primazes para as Igrejas da Comunhão Anglicana depois do Encontro de Primazes realizado em Dublin, Irlanda, entre os dias 24 e 30 de Janeiro de 2011. Tradução de Paulo Ueti, da Anglican Alliance Facilitator for Latin America and the Caribbean. Disponível em: <http://iawn.anglicancommunion.org/resources/docs/gbv_primates_portuguese.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶³⁸ Sobre violência doméstica contra crianças e adolescentes, cf. SOARES, Ilcéia Alves. Família em situação de violência doméstica contra criança e o adolescente: é possível romper com este cenário? 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2009;

⁶³⁹ THE ANGLICAN COMMUNION. *Anglican Consultative Council - ACC 15*. Disponível em: <<http://www.anglicancommunion.org/communion/acc/meetings/acc15/resolutions.cfm#s7>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁶⁴⁰ DIOCESE ANGLICANA DO RECIFE. *Mulheres ecumênicas na comissão sobre o status das mulheres: desafios de viver no mundo de Deus Pai/Deus Mãe sem violência de gênero*. Disponível em: <[mulheres-ecumenicas-na-comissao-sobre-o-status-das-mulheres-desafios-de-viver-no-mundo-de-deus-paideus-mae-sem-violencia-de-genero](#)>. Acesso em: 18 dez. 2013. Representou a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), a psicóloga Ilcéia Soares Alves.

situa o País no 7º lugar no *ranking* dos 84 países mais violentos contra suas mulheres, como já mencionado.

Em 2013, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil assumiu o tema como pauta institucional e, através do seu Serviço Anglicano de Diaconia e Desenvolvimento (SADD), elaborou e publicou “Diaconia Social e Política da IEAB para a Prevenção e o Enfrentamento à Violência Doméstica contra as Mulheres”⁶⁴¹, um recurso pedagógico-pastoral “para o fortalecimento da diaconia social e política da Igreja, por entender que diaconia (palavra de origem grega, que significa serviço) está no centro de nossa vida missionária”⁶⁴².

A partir da publicação do SADD foram realizadas capacitações nacionais, regionais e locais, com o intuito de constituir equipes de pessoas multiplicadoras, que desde agosto de 2013 têm atuado em suas dioceses e distrito missionário promovendo a sensibilização de outras pessoas e das comunidades anglicanas para que sejam sinais de acolhimento seguro às mulheres em situação de violência que procurarem às comunidades anglicanas⁶⁴³.

O acolhimento seguro, neste caso, significa: acolher a mulher, ouvi-la de forma qualificada, orientá-la sobre a existência da Rede de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres⁶⁴⁴ e acompanhá-la, quando necessário, às instituições que constituem essa Rede.

⁶⁴¹ LIRA, Lilian Conceição da Silva; SOARES, Ilcéia Alves; LISBOA, Ester Leite (Orgs.). *Diaconia Social e Política da IEAB para a Prevenção e o Enfrentamento à Violência Doméstica contra as Mulheres*. Brasília: Fonte Editorial, 2013.

⁶⁴² LIRA; SOARES; LISBOA, 2013, p. 10.

⁶⁴³ De 22 a 24 de março de 2013 foi realizada uma reunião do SADD com representantes diocesanas e distrital, que resultou no esboço da proposta de texto que comporia a publicação mencionada. Durante o interregno até a reunião seguinte, o texto da publicação foi elaborado, discutido e revisto pelas organizadoras responsáveis: a teóloga Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira, a psicóloga Ilcéia Alves Soares e a assistente social Ester Leite Lisboa. Na reunião de julho de 2013 foi apresentado o texto final que foi aprovado pelas representações diocesanas e enviado à editora para a publicação. Desde então têm sido realizadas agendas diocesanas e distrital para o lançamento da publicação, bem como têm sido realizadas capacitações para aplicabilidade de seus conteúdos. É importante ressaltar o protagonismo eclesial da IEAB em ações de prevenção e enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres, admitindo-se que este tipo de violência também é vivida nas relações religiosas intra e extra denominacional.

⁶⁴⁴ Desde 2010, as políticas públicas para as mulheres implementadas no Brasil, passaram a adotar o conceito de Rede de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres para incluir outros atores e atrizes que não fazem parte da Rede de Atendimento, mas que igualmente podem e devem cumprir um papel importante para que nos aproximemos do ideal de sociedade na qual as mulheres tenham seus direitos respeitados e suas vidas asseguradas com dignidade. Cf. LIRA; SOARES; LISBOA, 2013, p. 43; SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. *Rede de enfrentamento à violência contra as mulheres*. Disponível em: <<http://www.spm.gov.br/publicacoes-teste/publicacoes/2011/rede-de-enfrentamento>>. Acesso em: 1º jan. 2014.

A experiência de ofertar acolhimento qualificado às mulheres em situação de violência é algo recente nas comunidades anglicanas. De modo que dialogar com outras experiências de acolhimento poderá fortalecer e qualificar a prática teopedagógica anglicana. O diálogo com a experiência de acolhimento no modelo de atendimento ofertado pela Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, portanto, pode apresentar especificidades que contribuirão para a superação da violência de gênero contra as mulheres negras, como será apresentado a seguir.

3.2 O ILÈ E SUA TEOPEDAGOGIA DO ACOLHIMENTO: UM ESTUDO DE CASO

Como afirma Nascimento, “[...] a pesquisa se forma a partir da experiência vivida”⁶⁴⁵, e é a partir da experiência de acolhimento presenciada e vivida no Ilè, na qual foi possível constatar o protagonismo do Terreiro em diversas ações educativas, que foi suscitada a curiosidade epistemológica e levantada a hipótese de que, sendo a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* lugar de resistência e sobrevivência de pessoas e grupos excluídos, torna-se lugar favorável para a vivência de ações educativas e processos pedagógicos de promoção de acolhimento, cuidado e empoderamento para a autonomia de mulheres negras, forjando elementos teopedagógicos para a superação da violência de gênero que incide sobre essas mulheres.

Para comprovar a hipótese, o caminho escolhido para a realização da presente pesquisa adotou como abordagem metodológica o estudo de caso, em consonância com as metodologias feministas⁶⁴⁶, que priorizam as abordagens qualitativas, incluindo o estudo de caso. Esta investigação foi estruturada com base no delineamento do estudo de caso único⁶⁴⁷, que se configura como método apropriado para investigar um fenômeno contemporâneo, dentro de um contexto de vida real.

Mas o que caracteriza o estudo de caso? “A característica que melhor identifica e distingue esta abordagem metodológica é o facto de se tratar de um plano de investigação que envolve o estudo intensivo e detalhado de uma entidade

⁶⁴⁵ NASCIMENTO, 2003, p. 19.

⁶⁴⁶ LINTON, R. Rumo a um método feminista de pesquisa. In: JAGGAR, A.M.; BORDO, S.R. (Orgs.), *Gênero, corpo, conhecimento*, p. 293-314. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997; TEITELBAUM, P. A teoria feminista e os testes padronizados. In: JAGGAR, A.M.; BORDO, S.R. (Orgs.), *Gênero, corpo, conhecimento*, p. 333-345. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

⁶⁴⁷ YIN, R. *Case study research: Design and methods*. London: Sage, 1994.

bem definida: o “caso”.⁶⁴⁸ E o caso a ser estudado é a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, com o objetivo de identificar em suas ações educativas e em seus processos pedagógicos, elementos teopedagógicos para a superação da violência de gênero contra as mulheres negras.

Uma das características do estudo de caso é a possibilidade que tem quem investiga de recorrer “[...] a fontes múltiplas de dados e a métodos de recolha muito diversificados: observações directas e indirectas [sic], entrevistas, questionários, narrativas, registos áudio [sic] e vídeo, diários, cartas, documentos, etc.”⁶⁴⁹ De modo que fazendo uso dessa característica, priorizou-se a recorrência a fontes bibliográficas diversas, em acervos físicos e virtuais.

A abordagem de gênero, numa perspectiva feminista, adotada na presente pesquisa, exigia o registro das experiências das mulheres, o que somente seria possível mediante a autorização do Comitê de Ética do Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST. Não havendo tempo hábil para a obtenção da autorização do Comitê de Ética, buscou-se seguir as orientações do sociólogo norte-americano Howard S. Becker, que indica a possibilidade de improvisação, alegando que pesquisadoras e pesquisadores qualitativos comumente encontram soluções *ad hoc* para os problemas encontrados.⁶⁵⁰

Assim, foram utilizados os seguintes recursos de pesquisas, além da pesquisa bibliográfica em acervos físicos e virtuais, como já mencionados: a) blog da liderança religiosa do Terreiro; b) redes sociais; c) entrevistas publicadas e disponíveis na internet, com a liderança do *Ilè*; d) publicações acadêmicas de três participantes da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, nas quais, em pelo menos duas, constam entrevistas com mulheres do Terreiro, bem como com a liderança religiosa do mesmo. Das entrevistas, foram recortadas falas de pelo menos quatro mulheres, todas elas mulheres negras, moradoras da Vila São José, chefes de família: *Iyemoṅja*, *Windele*, *Toki* e *Tomiwa*⁶⁵¹, bem como recortes de entrevistas concedidas por *Bábà Diba* às pesquisadoras citadas, bem como outras

⁶⁴⁸ COUTINHO, Clara Pereira & CHAVES, José Henrique. O estudo de caso na investigação em Tecnologia Educativa em Portugal. *Revista Portuguesa de Educação*, 2002, 15 (1), p. 221-243. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/retrieve/940/ClaraCoutinho.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2013, p. 3.

⁶⁴⁹ COUTINHO & CHAVES, 2002, p. 4

⁶⁵⁰ Cf. BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 14.

⁶⁵¹ Nomes fictícios atribuídos pelas pesquisadoras SILVA e ALVES.

entrevistas e discursos disponíveis na internet, buscando contribuições para atender às proposições da presente pesquisa.

Para se realizar uma pesquisa é preciso promover o confronto entre os dados, as evidências, as informações coletadas sobre determinado assunto e o conhecimento teórico acumulado a respeito dele. Em geral isso se faz a partir do estudo de um problema, que ao mesmo tempo desperta o interesse do pesquisador e limita sua atividade de pesquisa a uma determinada porção do saber, a qual ele se compromete a construir naquele momento. Trata-se, assim, de uma ocasião privilegiada, reunindo o pensamento e ação de uma pessoa, ou de um grupo, no esforço de elaborar o conhecimento de aspectos da realidade que deverão servir para a composição de soluções propostas aos seus problemas. [...] Assim, a sua visão do mundo, os pontos de partida, os fundamentos para compreensão e explicação desse mundo irão influenciar a maneira como [...] propõe suas pesquisas ou, em outras palavras, os pressupostos que orientam seu pensamento vão também nortear sua abordagem de pesquisa.⁶⁵²

Os pressupostos teóricos que embasam as análises realizadas apoiam-se nos conteúdos do Capítulo 2. É importante ressaltar que, considerando as características comuns às mulheres como mulheres negras, pobres e batuqueiras, a interseccionalidade emergente que relaciona gênero, raça e classe social, violência e religião constitui-se como premissa básica. Por outro lado, para esta tese, ganha relevância o conceito de afrocentricidade, conforme abordagem do Capítulo 2, que diz respeito à categoria de análise que tem como pressuposto o protagonismo da pessoa africana como sujeito agente da história. É a partir desse referencial que se buscará identificar os elementos teopedagógicos referidos no estudo de caso e que remeterá a uma teopedagogia do acolhimento.

Por ser um estudo de caso, buscou-se seguir os seguintes passos: 1. Questões de pesquisa; 2. Proposição; 3. Unidade de análise; 4. Análise de dados.⁶⁵³

Como primeiro passo, portanto, serão levantadas as seguintes questões de pesquisa: 1) Em que medida as ações educativas e os processos pedagógicos do *Ilê* contribuem para o empoderamento das mulheres negras? 2) Que elementos teopedagógicos podem ser identificados nesses processos pedagógicos do Terreiro? 3) Como tais elementos podem incidir na superação da violência de gênero contra as mulheres negras da Comunidade-Terreiro?

Como segundo passo, será considerada a hipótese de que, sendo a Comunidade-Terreiro *Ilê Àșe Yemojá Omi Olodò*, lugar de resistência e sobrevivência de pessoas e grupos excluídos, torna-se lugar favorável para a

⁶⁵² LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E.D.A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986, p. 1-3.

⁶⁵³ YIN, 1994.

vivência de ações educativas e processos pedagógicos de promoção de acolhimento, cuidado e empoderamento para a autonomia de mulheres negras, forjando elementos teopedagógicos para a superação da violência de gênero contra essas mulheres.

Como terceiro passo, definiu-se como unidade de análise o *Ilê* e seus processos pedagógicos. E por último, no quarto passo, proceder-se-á uma análise dos dados coletados em vista do objetivo dessa tese.

Num primeiro momento, será feito um recorte dos dados das entrevistas constantes em publicações acadêmicas de participantes do Terreiro e de seu *Bàbálóriṣà*, em vista da compreensão dos elementos pedagógicos apontados; num segundo momento, serão analisadas as ações educativas e os processos pedagógicos apresentados anteriormente.

3.2.1 “O acolhimento que alimenta” o empoderamento das mulheres negras do Ilê

Na pesquisa “*Obirin Dudu: Um olhar sobre a identidade e a cidadania das mulheres negras*”⁶⁵⁴, dissertação de mestrado da assistente social afro-gaúcha Caroline Fernanda Santos da Silva, de 2009, a autora ressalta o importante papel desempenhado pelas tradições de matriz africana na construção da identidade racial de mulheres negras. Ela demonstra a importância dos conceitos de território e territorialidade como fundamentais na construção da identidade negra positiva, especialmente no que se refere à construção da cidadania da mulher negra brasileira como um novo sujeito de direitos, como afirmado na Carta Magna de 1988. Caroline Silva destaca a centralidade das mulheres no Batuque no Rio Grande do Sul, ressaltando o papel da religião de matriz africana na construção da cidadania da mulher negra, particularmente na experiência vivida na Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, *lòcus* de sua pesquisa.

Dentre as questões abordadas por Silva, destaca-se a vivência no Batuque para a afirmação como mulher negra na sociedade. As respostas das mulheres entrevistadas desvelam dados importantes para a atual pesquisa, que busca identificar em que medida as ações educativas e os processos pedagógicos do *Ilê* contribuem para o empoderamento das mulheres negras.

⁶⁵⁴ SILVA, 2009.

Silva colheu depoimentos de dezoito mulheres negras partícipes do Projeto *Ajeunbó*. Dezesseis delas responderam que a religião é muito importante para a sua cidadania, enquanto apenas, duas responderam “sim pouco”. Os complementos das respostas atestaram a importância do Batuque na autoafirmação destas mulheres como mulheres negras, constatando uma das hipóteses da pesquisadora.

A resposta complementar de *Iyemõnja* abaixo compilada fornece dados que, uma vez analisados, confirmam o fato de que a participação no *Ilê* contribui para o empoderamento das mulheres:

Olha, influenciou sim, porque de uma certa forma, a questão religiosa de matriz africana, o Batuque, ele te remete a uma ... a um pertencimento na essência do que tu és como ser humano que a sociedade de maneira em geral não te proporciona. A partir do momento em que tu está inserida na sociedade, tu não tens e tu não visualiza isso, não existe um compromisso da sociedade em demonstrar que tu tem uma essência [...] A partir do momento em que eu me comprometi com a essência da minha religião, eu me percebi como pessoa, eu me redescobri como pessoa, comecei a analisar de outra forma tudo que diz respeito a minha vida e me dei conta de que dentro do segmento religioso essas coisas realmente tinham mais fundamento, tinham mais valor.⁶⁵⁵

Na resposta de *Iyemõnja*, vê-se demarcada sua consciência como sujeito histórico, que percebe e descobre no Batuque que o seu pertencimento étnico-racial é algo positivo que a faz ressignificar sua existência como pessoa. Se de um lado, a sociedade racista construiu a representação da pessoa negra como não-ser se opondo à valoração da pessoa branca como ser⁶⁵⁶, conforme Carneiro defende em sua tese, de outro lado, como refere Oliveira, tem como resultado um processo identitário no qual a pessoa se reconhece como parte de um grupo⁶⁵⁷ e, neste caso particular, o pertencimento lhe confere consciência de humanidade.

Em outro trecho de sua resposta, *Iyemõnja* reafirma sua humanidade como mulher negra e religiosa, reafirmando seu auto-reconhecimento como pessoa que tem poder sobre si mesma⁶⁵⁸, o que corporifica o conceito de empoderamento elucidado por Mazama:

[...] no meu dia a dia, a cada dia que passa, eu mais e mais me afirmo como mulher, como negra, como religiosa, através da minha postura, através da minha postura ética, do meu posicionamento ético perante a sociedade, eu tenho muito mais consciência, eu hoje defendo a minha crença, defendo a

⁶⁵⁵ SILVA, 2009, p. 91.

⁶⁵⁶ CARNEIRO, 2005.

⁶⁵⁷ OLIVEIRA, 2012, p. 9.

⁶⁵⁸ MAZAMA, 2009, p. 127.

prática da minha religião, [...] porque até certo tempo atrás as pessoas tinham vergonha de se mostrarem, se mostrarem com as suas vestes que praticamente se usa dentro de um espaço de terreiro, como se fosse pecado, como se fosse algo maligno, né, e no entanto existe toda uma beleza na questão das vestes que se usa, e não só nas vestes que se usa dentro do terreiro para o ritual, as nossas vestes de uma maneira geral estão muito ligadas à nossa, à nossa cultura religiosa, porque o que são os nossos orixás? São uma linha de reis e rainhas, que tem toda uma beleza, e tem toda uma cultura de colorido, de essência, de pureza que se exterioriza em cada um de nós. Nós exteriorizamos essa, essa beleza que vem dos orixás na nossa maneira de nos vestirmos, na nossa maneira de usarmos o nosso cabelo e eu me afirmo como mulher porque hoje pra mim é extremamente importante expor como é que eu me sinto bonita, eu me sinto bem e bela por dentro, eu exteriorizo isso através da maneira como eu me coloco. Eu gosto e sempre gostei de andar com roupas coloridas, se eu me sinto bem em colocar um cinto, uma... um tecido atravessado na roupa, pra dar a ela um colorido maior, um brilho maior, eu o faço sem medo de ferir ninguém, porque muitas vezes as pessoas pensam assim: o que é que vão pensar se eu eu me vestir dessa maneira? Eu aprendi com a minha, digamos assim, eu durante algum tempo eu busquei a ressignificar a minha existência como mulher, como ser humano e a religião me deu isso, ela me deu essa base, né, se eu nasci assim, se eu fui bonita como sou, eu não tenho que me preocupar com o outro, eu tenho que ser feliz comigo mesma, porque se eu for feliz e me mostrar feliz, os outros vão me aceitar e me interpretar assim, porque eu estou sendo pura, eu não estou me enfeitando para os outros, eu estou me enfeitando para mim mesma. Então me sinto bonita da maneira como sou, porque sou assim. Eu hoje percebo em mim, não espero que a sociedade me perceba, mulher, negra, bonita, atraente, eu sou assim, eu sou assim.⁶⁵⁹

Em sua análise, Silva afirma que “[...] as pertencas religiosas de matriz africana no Brasil constituem territorialidade nas quais as identidades negras encontram uma possibilidade ímpar de construção e afirmação”⁶⁶⁰. Ela ainda ressalta que sua análise resultou na identificação da categoria “mulher negra” como novo sujeito social, “ciente e consciente de seu papel e de sua atuação na sociedade brasileira”⁶⁶¹. Na perspectiva de Asante, há explícito agenciamento de *Iyemõnja*, ou seja, sua consciência como sujeito histórico capaz, com sua autoestima em alta, por se saber batuqueira e que esse saber lhe faz consciente de suas origens africanas, herdeira de um legado que não tem a concepção de pecado, e menos ainda aceita a vivência de sua tradição como algo do mal, como ainda ensinado pela cultura racista em alguns espaços. Ao assumir a ressignificação de sua existência como mulher negra, *Iyemõnja* explicita a afirmação de sua identidade étnica como consequência de sua participação e do seu pertencimento ao Terreiro.

Na pesquisa de doutorado da educadora física, mestra e doutora em psicologia social Míriam Cristiane Alves, intitulada “Desde Dentro: Processos de

⁶⁵⁹ SILVA, 2009, p. 93.

⁶⁶⁰ SILVA, 2009, p. 15.

⁶⁶¹ SILVA, 2009, p. 48.

Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana”⁶⁶², de 2012, a autora apresenta os processos de produção de saúde na Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò*, na qual destaca os organizadores civilizatórios invariáveis negroafricanos como organizadores da produção de saúde presentes na Comunidade em questão. Eles operam na perspectiva da complementaridade e interdependência dos seres a partir de uma noção de totalidade e de integralidade da vida. São os seguintes:

- 1) unidade cósmica e força vital;
- 2) organização mítica e relação sujeito-ancestral-divindade;
- 3) pertencimento e identidade cultural.⁶⁶³

A pesquisa em questão apresenta exaustivas entrevistas⁶⁶⁴ realizadas por Alves ao longo de cinco anos, de 2007 a 2011. Dessas entrevistas foi feito um recorte selecionando algumas falas de mulheres, para proceder com a análise:

Windle, mulher negra de 52 anos, vivenciadora do Batuque desde a infância, iniciada há 11 anos, ao falar sobre sua iniciação no Batuque, ressalta: “A minha iniciação foi um resgate. Foi um resgate porque eu me deparei comigo mesma, como que faltando alguma coisa.”⁶⁶⁵ *Windle* explicita sua consciência de incompletude, que Freire afirma ser um impulso da natureza humana⁶⁶⁶. Ela encontra-se, na iniciação, consigo mesma, à medida que desperta para uma história originária sobre si.

Sobre iniciação, a etnóloga brasileira Juana Elbein dos Santos elucida que

Estar ‘iniciado’ significa aprender os elementos e valores de uma cultura ‘desde dentro’, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, ao mesmo tempo, significa poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas numa abstração consciente ‘desde dentro’.⁶⁶⁷

A iniciação, portanto, é uma experiência participativa, desde dentro, que segundo relata *Windle*, tem um impacto em sua vida, pois a impulsiona a ser mais,

⁶⁶² ALVES, 2012.

⁶⁶³ Cada um desses elementos é especificado na tese em questão, cf. ALVES, 2012, p. 138-156.

⁶⁶⁴ Cf. ALVES, 2012, p. 194-301. Os nomes utilizados são fictícios e foram atribuídos pela pesquisadora.

⁶⁶⁵ Entrevista concedida em maio de 2008, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. Cf. ALVES, 2009, p. 231.

⁶⁶⁶ FREIRE, 1999, p. 86.

⁶⁶⁷ SANTOS, 1998, p. 18.

ou seja, a buscar mais sobre sua história de origem, o que para as tradições de matriz africana significa buscar sua ancestralidade.

Para *Windele*, algo que lhe surpreendeu sobremaneira no Terreiro foi o acolhimento. Ela relata o acolhimento ofertado a uma criança com deficiência mental, cuja família procurou o Terreiro justamente, segundo suas palavras:

[...] pra ter, dentro do terreiro, a orientação de como lidar com aquele ser, de como inserir aquele ser dentro da sociedade, como tornar aquele ser aceito pela sociedade e como tornar aquele ser capaz de interagir na sociedade. Na sociedade como um todo. Dentro dessa comunidade da qual fazia parte. E eu ficava encantada. [...] E eu, particularmente, [...] eu sempre tive muita dificuldade em lidar, principalmente, com crianças portadoras de deficiência. [...] As outras crianças pegavam, abraçavam, beijavam, e aquilo me espantava. E aí, eu, inclusive, na época, me lembro que eu fazia uma leitura assim: como é que em outros espaços religiosos dificilmente se vê, as pessoas escondem, as pessoas têm que não demonstrar, as pessoas não levam junto. Digo: “e o terreiro acolhe”. E eu sentia aquela figura da mãe, sempre muito serena, muito tranquila, porque a maneira como ela interagia com aquela criança e com as outras crianças era como se aquela criança fosse tão saudável como todas as outras. [...] Eu aprendi vendo o acolhimento. [...] foi aqui que eu acordei para esta questão: a questão da saúde. Eu, aqui, percebi crianças com outros problemas de saúde. Criança deficiente auditiva, criança deficiente física, e que os pais era numa festa, era numa cerimônia religiosa, é num evento, estão ali, brincando, dançam, cantam, pulam, e eu visualizo que aquelas pessoas estão bem. Estão acolhendo bem, estão aceitando bem, porque a comunidade aceita bem, o terreiro aceita, o terreiro trata com carinho.⁶⁶⁸

É interessante observar que, segundo o relato de *Windele*, a família de uma criança com deficiência mental busca no Terreiro o acolhimento para a criança e orientação de como reconhecer a cidadania daquela criança na sociedade. Tem-se aqui o reconhecimento do Terreiro como lugar de promoção de acolhimento e de cidadania, pois, como afirmara Silva, este lugar se configura como instituição promotora e mantenedora “do bem-estar material, emocional, espiritual e social”⁶⁶⁹, consolidando a cidadania das pessoas que dele fazem parte.

Windele ressalta ainda o papel do Terreiro como lugar de aprendizado de práticas humanizadoras, admitindo que antes do Terreiro, tinha dificuldade em lidar com crianças com deficiência e a partir do Terreiro aprende a lidar com elas: “aprendi vendo o acolhimento”.

Também sobre o Terreiro como lugar de aprendizado, vê-se na fala de *Toki*, uma mulher negra de 57 anos, servidora pública, vivenciadora do Batuque desde a infância, iniciada há 13 anos, a importância sobre o estudo oportunizado no Terreiro:

⁶⁶⁸ Entrevista concedida em maio de 2008, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. Cf. ALVES, 2009, p. 240.

⁶⁶⁹ SILVA, 2009, p. 16.

Estudar é o que o terreiro te dá: muita oportunidade. [...] Muita coisa que tu vai empurrando a vida toda “com a barriga”, entendeu? Tu não vai fazer por quê? “Ah, porque eu não tenho capacidade”; “ah, porque já passou meu tempo”; “ah, porque não tenho condições”. Então, o terreiro te abre as portas pro material também, não só pro espiritual. No terreiro, tu aprende que tu vai sair pra buscar alguma coisa e os pais vão te ajudar, abrir teus caminhos pra acontecer, né. Mas tu tem que ir buscar. Não que a oportunidade vai vir e bater aqui dentro. Dentro da minha casa, né.⁶⁷⁰

O reconhecimento do Terreiro como espaço de promoção da autonomia dos sujeitos, particularmente, de promoção do empoderamento das mulheres, está explícito no relato de *Toki*. A compreensão afroteológica do terreiro, que não promove dicotomia entre corpo e espírito, também é percebida quando ela afirma que “o terreiro te abre as portas pro material também, não só pro espiritual”, o que Corrêa chama de bloco indistinto e único⁶⁷¹. *Toki* desvela ainda a questão da incapacidade como decorrente de uma educação racista. Carneiro, ao interpretar o epistemicídio conceituado por Santos, afirma que tal educação funciona como

[...] produção da inferiorização intelectual pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.⁶⁷²

Toki ressalta ainda o papel do terreiro no resgate da saúde integral da pessoa, ao relatar que:

Na medida que eu respondo a uma sineta, respondo por alguém ali, ajoelhado por saúde. Só a gente que tá aqui vê cada tipo de pessoa, cada tipo de problema, cada tipo de doença, né. Que a gente não acreditaria se a gente não visse, né. Agora mesmo, essa senhora que tá vindo aqui aí, e que já tá muito melhor do estado que ela chegou aqui, né. Com muito pouca coisa, o Bábá tá conseguindo até devolver pra ela a autoestima (porque uma pessoa no estado dela nem autoestima ela teria mais).⁶⁷³

O toque da sineta ritual (*adjá*)⁶⁷⁴ representa uma saudação aos *Òriṣàs*. E responder à sineta por alguém é interceder por esse alguém em suas necessidades, o que promove compromisso comunitário com a pessoa necessitada. *Toki* cita a situação de uma mulher que tem ido regularmente ao Terreiro e que, a partir do acolhimento recebido como parte do tratamento ao qual está submetida, ela tem

⁶⁷⁰ ALVES, 2012 p. 245.

⁶⁷¹ CORRÊA, 2006, p. 266.

⁶⁷² CARNEIRO, 2005, p. 97.

⁶⁷³ Entrevista concedida em outubro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. Cf. ALVES, 2009, p. 243.

⁶⁷⁴ CORRÊA, 2006, p. 280.

melhorado sua autoestima. A saúde do corpo significa saúde integral, como mais adiante será constatado na afirmação de *Bábà Diba*.

Também para *Toki*, assim como para *Windele*, a participação na religião é um retorno às origens. É saber-se descendente da África. Ela assim se manifestou sobre este aspecto:

Porque é aquela coisa, todo mundo sabe que todos nós somos descendentes de africanos, do berço Religião Africana. Então, a nossa religião veio pra cá [...], mas, mesmo não sendo praticada da mesma forma que na África, a gente tem retorno do que é feito, principalmente em termos de saúde. E a prática não é a mesma, mas o *òrisà* é o mesmo. Tanto aqui quanto lá, a resposta a gente tem, né.⁶⁷⁵

Um ponto em comum entre *Toki*, *Windele* e também *Tomíwa*, esta última, uma mulher negra de 39 anos, vivenciadora de Batuque desde a infância, iniciada há quase dezoito anos, está na compreensão de que o pertencimento ao Batuque, sua participação no Terreiro, é sentida e vista como um retorno. É o que se pode depreender do depoimento de *Tomíwa*:

[...] eu nasci nesse espaço. Tentei me desapropriar dele, mas a gente faz o retorno, né. [...] A minha mãe era uma mulher que tinha sensibilidade, ela tinha uma *òrisà* muito presente. Ela sonhava, ela antevia coisas, ela dialogava bem com a orixalidade dela. Mas ela era muito resistente, não queria jogar búzios, não queria atender ninguém. Ela era muito resistente a certas coisas, muito intransigente. Ela fazia um diálogo com o *òrisà* dela, que travava uma batalha. [...] Eu acho que isso é reflexo do racismo, da desapropriação da nossa religiosidade, da falta de conhecimento da nossa filosofia, teologia, de entender que o *edjé* é fundamental. [...] essa intransigência ela vem por falta de conhecimento, pelo próprio racismo, de entender as nossas coisas menores, de não conseguir visualizar. Eu, por exemplo, sou uma romântica. Desde que eu comecei a pesquisar, e entender a nossa cultura, eu acho ela perfeita, eu acho que é isso que transforma, essa nossa relação com o sagrado. [...] O papel do terreiro é de reorganizar a cabeça das pessoas, com o aval delas e com o querer delas também.⁶⁷⁶

A abordagem de *Tomíwa* denuncia as consequências do racismo na vida de sua mãe, gerando o que ela denomina “desapropriação da nossa religiosidade”. Ao mesmo tempo, percebe-se em sua fala que *Tomíwa* enegrece a importância da reapropriação dos conhecimentos e saberes da tradição do Batuque. Essa reapropriação se dá na vivência da busca da ancestralidade, como um traço constitutivo da herança de um processo identitário que vai além da existência

⁶⁷⁵ Entrevista concedida em outubro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. Cf. ALVES, 2009, p. 243.

⁶⁷⁶ Entrevista concedida em dezembro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. Cf. ALVES, 2009, p. 251.

individual⁶⁷⁷. Ao referir-se ao *edjé*, ela faz menção da importância do sacrifício para o Batuque.

No trecho seguinte de sua fala, *Tomíwa* ressalta o processo de conscientização de si mesma na comunidade. Ela se refere à importância do seu assentamento para a compreensão da ancestralidade como orientadora de sua existência:

Desencadeia um pouco de consciência de quem eu sou dentro desta comunidade, dentro da religiosidade mesmo. Me conecta mesmo com minha orixalidade. Pra mim, a partir dali, eu criei esses pressupostos, mas só que aconteceram duas coisas: o assentamento e a perda da minha mãe. E, com certeza, a perda dela é que me faz ser muito mais reflexiva disso. E eu não sei. Não sei como é que isso se dá. Eu sei que isso se dá. [...] Quando morre a mãe da gente, a gente vira um ser integral, a gente não é mais ligado a alguém. Ela me forçou a pensar. Primeiro, eu me forcei a não pensar aquilo como perda, e sim como ganho. Acho que esse esforço de dizer que eu ganhei ela para mim é a grande sacada da história, e acho que ela me orienta até hoje. [...] Eu percebo isso como um norteamento da ancestralidade. [...] A religiosidade é que me dá suporte para eu entender isso. A religiosidade é que me dá suporte para conviver com isso harmonicamente.⁶⁷⁸

Na pesquisa da socióloga e mestra em Antropologia Luana Rosado Emil, dissertação de mestrado intitulada “Habitar entre dois: Etnografia com a *egbé* do *Ilê Asè Omi Olodô*”⁶⁷⁹, em 2013, a autora afirma que as semelhanças entre a maioria dos terreiros de Porto Alegre, em termos socioeconômicos, está em sua localização em região de periferia, destacando que o diferencial da Comunidade-Terreiro *Ilê Àşẹ Yemojá Omi Olodò* se dá pelo posicionamento político de autorreflexão mítico-social de si mesma. A pesquisadora descreve a eco(cosmo)logia de matriz africana que observou em campo, ressaltando o “que fazer” entre dois mundos: o mundo ocidental e o mundo de matriz africana. Ela, então, desvela as características encontradas na vivência com/na Comunidade na perspectiva da afrocentricidade, que se orienta nos valores civilizatórios da ancestralidade, da oralidade, da complementaridade e da circularidade. Ressalta ainda: “O ideal da perspectiva do *Ilê* é que todo preto seja negro, se reconheça esteticamente, ideologicamente, civilizatoriamente como tal. Ser negro é uma condição (cosmo)política. ‘Ser negro’ é mais uma questão ancestral do que racial”⁶⁸⁰.

⁶⁷⁷ SANTOS, 2005. p. 32.

⁶⁷⁸ Entrevista concedida em dezembro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. Cf. ALVES, 2009, p. 252-253.

⁶⁷⁹ A grafia do nome da Comunidade foi preservado tal qual está presente na dissertação em questão. Cf. EMIL, 2013.

⁶⁸⁰ EMIL, 2013, p. 36.

As pesquisas citadas, as falas recortadas e as análises realizadas a partir dos depoimentos e reflexões das pessoas apresentam as características mais salientes de uma perspectiva afrocentrada, como se pode observar na obra de Asante: a) o interesse por seu lugar histórico; b) a conscientização de ser sujeito histórico; c) a defesa de elementos da cultura africana, sem com isso menosprezar elementos de outras culturas; d) a linguagem africana para referir-se à sua cultura; e) o contar sua história a partir da ancestralidade, ou seja, da História da África como sua origem⁶⁸¹.

Ao experienciarem o acolhimento ofertado no Terreiro, as mulheres negras referenciadas têm acesso ao conhecimento sobre sua ancestralidade como alimento que as nutre em suas vidas. E é no cotidiano de suas vidas, na vivência como batuqueiras, que elas mantêm viva a ancestralidade, retroalimentada por sua vez pelo acolhimento e pela partilha do alimento, imprescindíveis à prática do Terreiro.

3.2.2 “O acolhimento que alimenta” as ações educativas e os processos pedagógicos

Considerando as ações educativas e os processos pedagógicos elencados no Capítulo 1, para fins da análise pretendida, e considerando os subtemas já classificados: A) Controle Social; B) Direitos Civis; C) Saúde; D) Educação, buscar-se-á proceder com recortes e análise de algumas ações e processos pedagógicos respectivos, bem como de relatos, discursos e entrevistas de Bábà Diba, liderança do Terreiro, correlacionados às ações e aos processos em questão:

A) Controle Social: a participação efetiva do *llê* no processo de criação do Comitê Estadual do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul, cuja instalação se deu em 24 de maio de 2013, no Palácio do Governo do Estado do RS, configura-se em ação inovadora e ainda singular no Brasil, uma vez que este estado se torna o primeiro a instalar um Comitê com esta finalidade. Por ocasião da cerimônia de instalação, o discurso de *Bábà Diba* enfatizou que, o que costuma ser denominado como política pela sociedade em geral, para o Povo de Terreiro é processo civilizatório humanizador:

A bênção aos mais velhos, às mais velhas, aos mais novos. Saúdo o nosso nobre Governador Tarso Genro, as Ministras Luíza Bairros, Maria do Rosário,

⁶⁸¹ ASANTE, 2009, p. 96-102.

nosso Secretário Vinícius Wu e demais Secretários presentes. Bênção, Mãe Vera. Bênção, Mãe Sandra Lee. Prof. Jayro, meu grande respeito ao senhor [...]. Um momento que representa uma conquista histórica não só para o Estado do Rio Grande do Sul, mas uma proposta política que sai daqui para o Brasil [...] Nós estamos inaugurando um momento e é um instrumento de politização do nosso Povo de Terreiro. O que o povo hoje chama de política, nós chamamos de processo civilizatório. Nós chamamos de processo de humanização. Os terreiros, Governador, eles mantêm, eles preservam, uma tradição que atravessou esse Oceano, que é uma proposta política, de política pro Brasil. Uma proposta de igualdade, uma proposta de humanização, uma proposta de avanço. Nenhum governo, nenhum governo, em estado nenhum, em país nenhum, há de avançar se colocar em último plano a política de igualdade racial. O que o Estado nos deve, o Estado País, o Estado município nos deve, todos nós já sabemos. Agora o que resta saber, Governador, é quem é que vai liquidar essa fatura. E senhor está começando isso, Governador. Saudando e acreditando na nossa proposta. O processo de violência que a escravização que o nosso Povo sofreu nas Américas, todo mundo já conhece. As escolas ainda não adotaram esse ensino como na perspectiva que tem que ser adotado, mas todo mundo já conhece e nós não queremos falar disso. Nós queremos falar do processo civilizatório que o nosso Povo herdou e que o nosso Povo é o emissário. É disso que a gente quer falar. Nós não queremos mais falar de sofrimento. Nós queremos falar daquilo que a gente pode fazer e da contribuição que nós podemos dar pra que o Estado do Rio Grande do Sul seja um estado verdadeiramente de igualdade. Seja um Estado que olhe todos aqueles que hoje sofrem um processo de desterritorialização, um processo de perseguição, um processo que a gente chama, às vezes a sociedade não acredita e nega, mas sem sombra de dúvida é o racismo. E esse racismo, Governador, é perfeito porque ele faz com que os nossos iguais se enfrentem e se neguem. E aí todo mundo acaba dizendo que nós somos desunidos. Mas nós não somos desunidos não. E nós vamos nos unir e nós, Povos de Terreiro, vamos mostrar que nós podemos fazer com que o povo possa se enxergar de frente e possa construir uma política digna pro Povo Negro nesse Estado e pros Povos de Terreiro. Então eu saúdo e parabenizo por sua coragem política de acreditar na nossa proposta. E nós queremos contar com o apoio, sim, de todo o Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul e de todo o Povo Negro do Estado do Rio Grande do Sul, para construir, sim, essa política. Nós temos na mão um instrumento que vai chamar uma Conferência Estadual de Povo de Terreiro, que é um processo que vai barrar, como se Xangó colocasse o seu machado no toco, o processo de intolerância religiosa que grassa no Estado e no País. E eu acredito nisso e sei que os nossos Orixás jamais iriam colocar na nossa mão um instrumento que fosse se não para nos engrandecer. Então, parabéns a todos nós, parabéns por essa construção e a gente sai dessa cerimônia e nós já vamos trabalhar porque o tempo urge. Tempo é uma divindade que nós temos que cultuar como Exú. E nós estamos correndo contra eles. Axé!⁶⁸²

Como é costume nesta tradição de matriz africana, *Bábà* Diba inicia sua fala fazendo uma saudação respeitosa à ancestralidade, pedindo a bênção às pessoas mais velhas, que há mais tempo acolheram a ancestralidade e, portanto, merecem todo o respeito. Ao saudar a ancestralidade, sente-se por ela acolhido, podendo assim, também acolhê-la. Ao falar sobre a importância desse processo civilizatório

⁶⁸² BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. *Discurso proferido no ato de instalação do Comitê Estadual do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=oHQQ8gknbVw>>. Acesso em: 28 dez. 2013.

fez um discurso político de denúncia do racismo, culturalmente perpetuado e ainda muito presente nos currículos escolares, apesar da Lei 10.639/2003. Mas acentuou, sobretudo, o anúncio de uma proposta civilizatória de promoção de igualdade racial como paradigma de uma nova sociedade.

O propósito aqui não é realizar uma análise do discurso nos moldes das áreas de Comunicação e de Linguística, mas tão somente enxergar no texto se os elementos teopedagógicos presentes são afrocentrados, ou seja, se estes elementos teopedagógicos têm como pressupostos a afrocentricidade, na perspectiva das principais características para um projeto afrocentrado, conforme os critérios elaborados por Asante.⁶⁸³

Primeiramente, *Bábà Diba* assume o lugar geográfico, cultural, histórico e psicológico de onde fala: “Um momento que representa uma conquista histórica não só para o Estado do Rio Grande do Sul, mas uma proposta política que sai daqui para o Brasil”. Assim fazendo, assume seu compromisso localizando sua iniciativa e louvando a abertura demonstrada pela autoridade pública. Em seguida, reconhece a si mesmo e a todo o Povo de Terreiro como sujeitos históricos: “nós, Povos de Terreiro, vamos mostrar que nós podemos fazer com que o povo possa se enxergar de frente e possa construir uma política digna pro Povo Negro nesse Estado e pros Povos de Terreiro”. Ao fazer menção do decreto como instrumento que convoca a realização a I Conferência Estadual do Povo de Terreiro, faz uso da linguagem teológica de matriz africana, ao reconhecer que foram os *Òrìṣàs* que possibilitaram que este instrumento chegasse às mãos do Povo de Terreiro, afirmando ainda o poder de *Xangó* contra a intolerância religiosa e encerrando sua fala dizendo que o “Tempo é uma divindade que nós temos que cultuar como *Exú*.” E como se desejasse potencializar ainda mais seu discurso afrocentrado, *Bábà Diba* assume a narrativa histórica afirmativa quanto à origem da tradição, dizendo: “Os terreiros, Governador, eles mantêm, eles preservam, uma tradição que atravessou esse Oceano”. E anuncia ainda o que é entendido e vivido no Batuque: a ancestralidade alimentada pelo acolhimento no *Ilê* constitui o processo civilizatório de fundação da humanidade oriundo do legado africano herdado pelo Terreiro. Como já afirmado, a ancestralidade é, para a cosmovisão de matriz africana, a principal categoria.

⁶⁸³ ASANTE, 2009, p. 95-102.

B) Direitos Civis: A Carta Magna de 1988, particularmente no que tange ao Título II - Dos Direitos e Garantias Fundamentais, Capítulo I - Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, em seu Art. 5º, inciso VI⁶⁸⁴. Consciente de seus direitos civis assim assegurados, a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò*, juntamente com a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB), o Áfricanamente Centro de Pesquisa Resgate e Preservação de Tradições Afrodescendentes e o Centro Espiritualista de Umbanda Cacique Tupinambá, entregou uma proposta de ação direta de inconstitucionalidade ao Órgão Especial do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, em 20 de junho de 2008, contra a vigência da Lei Complementar de Porto Alegre nº 591/2008, que “Inclui inc. X no art. 43 da Lei Complementar nº 234, de 10 de outubro de 1990, e alterações posteriores, que institui, em Porto Alegre, o Código Municipal de Limpeza Urbana, incluindo ação no rol de atos lesivos à limpeza urbana⁶⁸⁵, que se apresenta com o seguinte texto: “[...] depositar em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens animais mortos ou partes deles⁶⁸⁶”.

Como resultado, o Desembargador Paulo de Tarso Vieira Sanseverino, do Órgão Especial do TJRS, suspendeu liminarmente a aplicação da Lei nº 591 /08, do Município de Porto Alegre, por considerar que o princípio da liberdade de culto religioso é assegurada, dentre os direitos e as garantias individuais, pelo art.5º, inciso VI da Constituição Brasileira, destacando que a própria Lei Orgânica do Município de Porto Alegre, em seu art. 148, informa que “o Município não embaraçará o funcionamento de cultos, igrejas e o exercício do direito de manifestação cultural coletiva”.⁶⁸⁷ Para *Bábà* Diba, conforme registrado pelo

⁶⁸⁴ “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.” Cf. BRASIL. Constituição Federal. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2013.

⁶⁸⁵ JUS BRASIL. *Lc 591/08, Porto Alegre*. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/topicos/18346483/lc-n-591-de-23-de-abril-de-2008-do-municipio-de-porto-alegre>>. Acesso em: 28 dez. 2013. Os atos lesivos mencionados no texto dizem respeito às agressões ao meio ambiente.

⁶⁸⁶ Artigo 43, inciso X. Cf. CÂMARA DE PORTO ALEGRE. *Lei complementar nº 234*. Disponível em: <<http://www.camarapoa.rs.gov.br/biblioteca/integrais/LC234Atualizadaat%C3%A9LC602.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014.

⁶⁸⁷ JUSBRASIL. *Suspensa lei de Porto Alegre que determinava multa a depósito de animais mortos nas ruas*. Disponível em: <<http://tj-rs.jusbrasil.com.br/noticias/33586/suspensa-lei-de-porto-alegre-que-determinava-multa-a-deposito-de-animais-mortos-nas-ruas>>. Acesso em: 28 dez. 2013.

sociólogo gaúcho Rodrigo Marques Leistner⁶⁸⁸, “é uma ação velada e disfarçada de Lei ambiental”⁶⁸⁹, e acrescenta: “pra pretinho o Estado é laico, pra branco não”⁶⁹⁰. Uma observação de Emil dialoga com estas declarações, quando ela identifica em sua pesquisa junto ao Terreiro que o conceito de “laicidade, nesse contexto, passa a ganhar um significado um pouco mais específico. Não significa a ausência do religioso, mas a busca por oportunidades e espaços equivalentes para todas as religiões no Estado, garantindo uma certa proteção”⁶⁹¹.

Note-se que o dispositivo racialidade/biopoder, que denuncia o epistemicídio contra o povo negro, especialmente o povo negro de tradições de matrizes africanas, cumpre aqui um papel fundamental, à medida que a laicidade do Estado é parcial e prioriza a religião dos brancos em detrimento à religião do povo negro. Leistner registra ainda o depoimento de um pastor evangélico, na ocasião das discussões sobre a lei:

A Lei não tem cunho religioso. Elaborei na época em que apareceram cavalos e cachorros mortos na cidade. Muita gente reclamou e resolvi mudar a situação. Inclusive, tive o apoio das associações de proteção aos animais. Agora, muitos estão criticando a idéia [sic] porque sou pastor.⁶⁹²

Assim se demonstra que as representações do Povo de Terreiro, conforme Oliveira, que têm na ancestralidade seu “princípio regulador”⁶⁹³, são vistas pela cultura racista na perspectiva do biopoder que rege esta sociedade, como indica Sueli Carneiro.

O protagonismo do Povo de Terreiro, questionando a parcialidade do Estado, que, quando lhe é oportuno, interpreta a laicidade como a ausência de religião, recorrentemente assume uma identidade religiosa unilateral, que privilegia apenas um segmento religioso.

Novamente aqui é possível identificar a afrocentricidade do discurso, que evidencia o protagonismo negro, sua consciência *Africana*, na linguagem e atitude,

⁶⁸⁸ LEISTNER, Rodrigo Marques. *Encruzilhada multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2009. Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/RodrigoLeistnerCienciasSociais.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2014.

⁶⁸⁹ LEISTNER, 2009, p. 94.

⁶⁹⁰ LEISTNER, 2009, p. 141.

⁶⁹¹ EMIL, 2013, p. 39.

⁶⁹² Declaração do Vereador Almerindo Abílio de Souza Filho, publicada em *Zero Hora* de 28/06/2009. Apud LEISTNER, 2009, p. 94.

⁶⁹³ OLIVEIRA, 2013, p. 4.

na busca pelo direito à reterritorialização, sendo importante acompanhar a evolução do movimento liderado pelo *Ilê* junto ao Poder Judiciário que redundou na promulgação da Lei Complementar nº 602, de 24 de novembro de 2008 que “inclui § 3º no art. 43 da lei complementar nº 234, de 10 de outubro de 1990, que institui, em Porto Alegre, o Código Municipal de Limpeza Urbana, e alterações posteriores, excetuando do rol de atos lesivos à limpeza urbana a deposição, nos locais em que determina a deposição de animais mortos, ou partes deles, utilizados em cultos e liturgias de religiões de matriz africana e da Umbanda”⁶⁹⁴.

C) Saúde: Segundo *Bábà Diba*, “tudo o que se produz no terreiro é saúde”⁶⁹⁵. Razão pela qual esse é o tema que mais tem gerado processos pedagógicos no *Ilê*, como descrito no Capítulo 1. A partir das ações educativas e dos processos pedagógicos de saúde, o Terreiro acolhe e alimenta. O alimento não é apenas material, físico. É também alimento espiritual, que promove a consciência da ancestralidade como fonte de vida e saúde. Alimentar o corpo, que também é espírito, é promover uma festa comunitária de partilha, como descrito por *Bábà Diba*, quando entrevistado para um documentário sobre prevenção à Aids em terreiros de religiões afro-brasileiras:

O Batuque é a festa da coletividade. Porque no Batuque a pessoa chega, entra... se é uma mulher a gente já dá uma saia, e diz pode entrar na roda, minha filha, a casa é sua. O Batuque é a celebração do alimento, é a festa da fartura, porque ali, todo mundo come na mesma panela. É a festa da coletividade. Hoje a gente carrega a responsabilidade de ser o Estado com o maior número de terreiros do Brasil. Parece um contrassenso, porque é o estado mais racista do Brasil e que tem o maior número de terreiros. E claro que isso incomoda. É o esforço que o racismo faz pra manter esses 65 mil terreiros que tem no Estado na invisibilidade. É uma luta constante mesmo, desde o horário, o som dos atabaques, o som dos tambores, quando a gente sai às ruas, a forma como a gente sai à rua paramentado, como as pessoas nos veem, como se fosse um bichinho de aquário. E hoje a gente está fazendo mais isso, estamos nos paramentando e saindo mais às ruas, porque a gente entende que quanto mais eles nos virem mais eles vão se acostumar com a nossa presença. A gente tá aqui, aqui é nossa casa, nos trouxeram e agora vão ter que nos aceitar. Eu tenho dito por aí que quem não gosta de Orixá, quem não gosta de Batuque, tem que ir embora do Rio Grande do Sul. Porque aqui também é a terra dos Orixás. Aqui o nosso povo também

⁶⁹⁴ LEIS MUNICIPAIS. *Lei complementar nº 602, de 24 de novembro de 2008*. Disponível em: <<https://www.leismunicipais.com.br/a/rs/p/porto-alegre/lei-complementar/2008/60/602/lei-complementar-n-602-2008-inclui-3-no-art-43-da-lei-complementar-n-234-de-10-de-outubro-de-1990-que-institui-em-porto-alegre-o-codigo-municipal-de-limpeza-urbana-e-alteracoes-posteriores-excetando-do-rol-de-atos-lesivos-a-limpeza-urbana-a-deposicao-nos-locais-em-que-determina-de-animais-mortos-ou-partes-deles-utilizados-em-cultos-e-liturgias-de-religioes-de-matriz-africana-e-da-umbanda.html>>. Acesso em: 16 jan. 2014.

⁶⁹⁵ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. In: ALVES, 2009, p. 203.

construiu, aqui o nosso povo também fez o assentamento da sua ancestralidade. Aqui nós temos o nosso papel, por mais que a sociedade tente nos manter invisível. Aqui é a terra do Bará do Mercado. Aqui é a terra que Ogum come churrasco. Aqui é a terra que o Amalá de Xangó é feito com peito de gado. É aqui como as coisas conseguiram ser reorganizadas, ressignificadas.⁶⁹⁶

Na afirmação de que o Rio Grande do Sul também é território do Batuque, há, novamente, uma explícita consciência de direito à territorialidade, como povo da diáspora africana; sua linguagem explicita a consciência da ancestralidade que alimenta a vida cotidiana do povo negro da diáspora africana. No gesto de ofertar a saia à mulher que chega ao Batuque, tem-se uma ação de acolhimento que anuncia à mulher que o Terreiro é sua casa, lugar no qual seu papel é fundamental, como demonstrou Cabral⁶⁹⁷, quando elucidou sobre as características das religiões de matriz africana. É lugar natural de reconhecimento do feminino como força criadora, a Mãe Terra, já referida no Capítulo 2. É essa consciência da ancestralidade que tem no modelo matrial⁶⁹⁸ sua continuidade. Na *Orixá Nanã Buruka*, por exemplo, tem-se a representação da “mãe ancestral, senhora do interior da terra”⁶⁹⁹, a grande matriarca africana, como afirma Santos:

Associada à água, à terra, à lama e às águas que a contêm, lagos e fontes, distingue-se Nãná, Nãná Burúkú, Ná Burúkú ou Ná Búkú. Sua importância era tanta que no Daomé foi considerada como o ancestre feminino de todas as divindades do panteão chamada Ànàgònu. Em certas versões, ela é sincretizada com Mawu, segundo R. Seguro (1963:364): “Deus, o Deus Supremo dos Fon e dos Ewé; o elemento do casal criador Lisa e Mawú... nada a sobrepasa; o ser humano. Ela é o Deus que criou todos os Vodou ... Criador e senhor do mundo.”⁷⁰⁰

Sua importância como ancestre feminino de todas as divindades, como ressalta Santos, é fortalecida no relato do mito no qual *Nanã* é considerada matriarca de uma comunidade onde os homens eram violentos contra as mulheres, como no relato de *Mame'tu Nangetu Úa NZambi*, descrito pelo estudante paraense de ciências da religião Luis Augusto Barbosa Teixeira:

Mame'tu diz que Nanã passa a ser a Senhora da Morte dos Eguns e Oxalá é chefe dos eguns. Mãe Nangetu explica que Nanã era matriarca da Vila onde

⁶⁹⁶ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. Entrevista para o documentário sobre prevenção à aids em terreiros de religiões afro-brasileiras. Publicada em 24 de abril de 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=yvuunBiOoO8>>. Acesso em: 28 dez. 2013.

⁶⁹⁷ CABRAL, 2009.

⁶⁹⁸ SANTOS, 2005, p. 211.

⁶⁹⁹ CABRAL, 2009, p.13.

⁷⁰⁰ SANTOS, 1998, p. 80.

as mulheres eram espancadas pelos homens, como ela possuía e possui o poder do *eguns*, ela mandava os *eguns* agredirem os homens.⁷⁰¹

O mito em questão foi transmitido a Mame'tu através da tradição oral. Ela escutou este e outros mitos da boca de seu *Bábà*. Os *eguns* são os espíritos das pessoas mortas e costumam habitar nos cemitérios. Razão pela qual *Nanã* é também conhecida como Senhora da Morte.

No relato do mito contado por Mame'tu, destaca-se o matriarcado de *Nanã* sobre uma vila onde as mulheres eram violentadas pelos homens. A violência, para as tradições de matrizes africanas, pode ser entendida como um excesso de dominação de umas pessoas sobre outras. Quando *Nanã* envia os *eguns* para atormentar os homens, sua força neutraliza a força destes homens, protegendo as mulheres que viviam situações de violência. O mito em questão resgata o poder feminino capaz de neutralizar o excesso de poder masculino. É importante lembrar que para as tradições de matrizes africanas, o equilíbrio entre o masculino e feminino é fundamental, tendo no princípio da complementaridade sua característica afrocentrada, como já afirmara Mazama⁷⁰².

A complementaridade, aliada ao que Gebara denomina “relacionalidade”⁷⁰³, ou seja a recíproca relação conectiva e interdependente que existe entre todas as coisas existentes, promove uma rede com todo o cosmo. É, como ela mesma afirma,

[...] um outro modelo de pensar o mundo e o ser humano, segundo o qual as imagens mais circulares [...], todos dependem de todos e se um é afetado, o todo será afetado. É uma imagem inclusiva da biodiversidade (ou *zôè-diversidade*), de todas as dimensões da vida e no interior das dimensões da vida.⁷⁰⁴

Essa combinação entre complementaridade e relacionalidade se aproxima da principal categoria da cosmovisão africana: a ancestralidade, como referido por Oliveira:

(...) essa cosmovisão de mundo se reflete na concepção de universo, de tempo, na noção africana de pessoa, na fundamental importância da palavra e na oralidade como modo de transmissão de conhecimento, na categoria

⁷⁰¹ Mam'etu Nangetu Úa NZambi, *Ialorixá* do Terreiro Mansu Nangetu Mansubando Kekê Neta, em Belém do Pará, de tradição de Angola. MAM'ETU NANGETU ÚA NZAMBI. Cf. TEIXEIRA, Luis Augusto Barbosa. *Os Orixás da morte: uma análise do ritual Pangu Nvume*. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/531/370>>. Acesso em: 08 jan. 2014.

⁷⁰² MAZAMA, 2009, p. 125.

⁷⁰³ GEBARA, 2000, p. 189.

⁷⁰⁴ GEBARA, 2000, p. 190.

primordial da Força Vital, na concepção de poder e de produção, na estruturação da família, nos ritos de iniciação e socialização dos africanos.⁷⁰⁵

Na perspectiva africana, a ancestralidade consiste num processo civilizatório fundante da humanidade, como afirma *Bábà Diba* num discurso citado mais adiante. A não concretização desse processo civilizatório se reflete nos desequilíbrios que geram, dentre outras coisas, a violência.

Uma das consequências desse desequilíbrio está nos processos de doenças que afligem a pessoa. Na busca pelo equilíbrio o acolhimento e o alimento (físico e espiritual) são elementos fundamentais para que seja restabelecido seu equilíbrio e assim promover condições para sua efetivação. É possível conferir esta afirmação na seguinte fala de *Bábà Diba*:

O acolhimento é as pessoas serem acolhidas como iguais. [...] Às vezes, a pessoa chega desequilibrada, chega com os nervos em frangalhos mesmo, chega com problemas e tu chega num espaço de saúde e as pessoas vão te tratar como uma pessoa realmente desequilibrada e sem aquela assistência que deveria ter. No terreiro, não funciona assim: primeiro, a pessoa deve ter umas palavras de boas-vindas, de carinho, de equilíbrio, e depois elas veem [sic] e passam a conversar comigo, com o sacerdote que vai tá ouvindo em primeiro lugar, antes do oráculo que vai indicar o caminho. A gente que tem que saber ouvir, ouvir, porque as pessoas têm necessidade de falar, se comunicar, de expor a problemática e tal. Isso *Òrúnmilá* já havia deixado bem claro: que é o senhor de toda a sabedoria, né, que o grande sábio é aquele que sabe ouvir. Então, a pessoa vem, tem todo esse acolhimento, às vezes a gente diz: “Fica aqui no terreiro, não vai embora, fica aqui e dorme, toma um café, vamos conversar, vamos conversar sobre outras coisas”. Além de toda aquela assistência espiritual que se dá e de todo o aconselhamento que se dá sobre como proceder. [...] A questão da própria autoestima, que normalmente, o que a gente tem hoje nas mulheres de terreiro, [...] o grande índice de depressão, a autoestima lá em baixo, com problemas de diversos tipos, com discriminação de tudo que é forma, que a gente sabe que existe. Então, elas chegam aqui realmente achando que não são nada. Aí, a gente começa a dizer: “não, minha filha, tu é uma mulher batalhadora, tu é mãe, tu é isso, tu é aquilo”. Existe uma máxima de Matriz Africana: que tu tem que primeiro te compreender como indivíduo, te aceitar, te amar, para depois tu ser útil para as outras pessoas, né, e poder partilhar esse equilíbrio, toda essa harmonia com as pessoas e trazer elas contigo. Eu acho que é isto que a gente chama de acolhimento, esse despertamento pros valores que a pessoa realmente tem e que tá esquecido.⁷⁰⁶

Bábà Diba, ao explicar como entende o acolhimento ofertado no Terreiro, como o “despertamento pros valores que a pessoa realmente tem e que tá esquecido”, remete à ancestralidade que cada pessoa traz em si e que precisa ser

⁷⁰⁵ OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, Ibeca, 2003, p. 71.

⁷⁰⁶ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÁ. Entrevista realizada em abril de 2007. Cf. ALVES, 2009, p. 195.

despertada para reconhecê-la. O que estabelece uma relação de diálogo com o que foi declarado por *Iyemṁnja*, *Windele*, *Toki* e *Tomiwa*, cujas falas foram antes analisadas, demonstrando como o acolhimento ofertado no Terreiro é sentido e descrito nas experiências dessas mulheres.

Destaque-se ainda da fala de *Bábà* Diba, uma espécie de esquema explicativo de quais devem ser os passos para o acolhimento ofertado:

- a) ter consciência da causa: “discriminação de tudo que é forma, que a gente sabe que existe”;
- b) identificar as consequências: “a autoestima lá em baixo”, gerando “grande índice de depressão” como a “que a gente tem hoje nas mulheres de terreiro”. Essa dura realidade faz com que a mulher chegue ao terreiro “desequilibrada”;
- c) ofertar acolhimento: 1. “palavras de boas-vindas, de carinho” que geram equilíbrio; 2. o sacerdote “que vai tá ouvindo”, corporifica o ensinamento de *Òrúnmilà*, “senhor de toda a sabedoria”: “saber ouvir, ouvir”; 3. “fica aqui no terreiro”, descansa, “tomar um café”, compartilha o alimento, “vamos conversar”; 4. consultar ao “oráculo que vai indicar o caminho”.

Essa compreensão de acolhimento, que assume a mulher como ser integral, que explicita no corpo as consequências das discriminações que enfrenta em seu cotidiano se estabelece como tratamento afrocentrado que alimenta física e espiritualmente esta mulher.

Nos relatos de *Iyemṁnja*, *Windele*, *Toki* e *Tomiwa*, bem como na fala de *Obà*, mais adiante, tem-se a constatação de que esse modelo de tratamento é eficaz e eficiente, e que suas características afrocentradas, como já evidenciadas, constata-se nas falas dessas mulheres negras.

D) Educação: como a proposta de divisão em subtemas – controle social, direitos civis, saúde e educação – tem apenas papel didático, uma vez que as ações educativas no Terreiro são, eminentemente, constructos de processos pedagógicos, destaca-se para análise neste subtema o Projeto *Ajeunbó*, ação de acolhimento que alimenta as mulheres negras.

Por ocasião do encontro regular, ocorrido na mesma semana da XV Mostra Cultural *R’Gongo*, a agenda do dia assumiu o mesmo tema da programação geral: “a afrocentricidade”. Como o relato do evento já foi registrado no Capítulo 1, será analisada aqui apenas uma fala de *Obà*, mulher negra, cozinheira, solteira, 47 anos de idade, que após a introdução sobre o tema do dia, traduziu-o ao seu modo, afirmando que “afrocentricidade é saber que a gente é capaz”, exemplificando a partir de sua própria experiência, que esse ser capaz é poder dizer, com orgulho, que após participar dos encontros do Projeto *Ajeunbó*, percebeu que apesar da idade, ainda era tempo para realizar um sonho antigo: estudar e aprender a ler. Ela afirmou: “hoje eu já consigo ler o ônibus”. Após compartilhar com todas as pessoas presentes à reunião, que na ocasião, não eram apenas as mulheres do Projeto, mas também visitantes, já que se tratava da semana da Mostra Cultural, com um sorriso orgulhoso, disse: “Foi a primeira vez que falei assim em público”.

Usando a categoria “agência” de Asante, percebe-se na fala de *Obà* sua capacidade de agenciamento que, na perspectiva feminista da fenomenologia do mal, desvela-se como experiência que a faz romper com as imposições culturais racistas, as quais impingiram nas mulheres negras as condições de “não ter”⁷⁰⁷, “não poder”⁷⁰⁸, “não saber”⁷⁰⁹, “não valer”⁷¹⁰ e ainda de ser negra⁷¹¹. A combinação dessas características impostas à mulher negra a relega à condição de mais baixa inferiorização na estrutura social que atribui o ter, o poder, o saber e o valer ao ser que determina o outro como não ser, que tem no sujeito homem, branco e rico, o ideal de ser humano a partir do qual todos os demais seres se tornam inferiores ou subalternos.

A primeira afirmação de *Obà* demonstra ter ela consciência de sua condição no mundo como mulher negra e pobre, chefe de família, apesar do racismo que enfrenta cotidianamente, saber-se capaz, porque aprendeu a história do povo do qual é descendente e passou a ter orgulho dessa história. Saber-se capaz, conquistar o poder da leitura e falar em público, são explícitas declarações de empoderamento, como referido por Mazama⁷¹². Esse “saber que é capaz”, portanto, transgredir radicalmente a norma vigente, imposta para condicionar as mulheres, e

⁷⁰⁷ GEBARA, 2000, p. 49.

⁷⁰⁸ GEBARA, 2000, p. 54.

⁷⁰⁹ GEBARA, 2000, p. 62.

⁷¹⁰ GEBARA, 2000, p. 69.

⁷¹¹ GEBARA, 2000, p. 73.

⁷¹² MAZAMA, 2009, p. 127.

mais ainda as mulheres negras e indígenas. Tal afirmação remete ao conceito idealizado por Frantz Fanon, quando defendeu a necessidade e a importância do processo de descolonização do povo negro⁷¹³.

Como registrado no Capítulo 1, *Obà* tem consciência do racismo diário com que se depara no trabalho, no supermercado, enfim, nos vários espaços da sociedade. Sua participação nas reuniões do Projeto *Ajeunbó*, possibilitou-lhe acesso a temas que ampliaram sua compreensão sobre o racismo como construção social, cuja história, no Brasil, tem início com a invasão portuguesa, o tráfico humano e a escravização do povo negro trazido do Continente Africano.

O relato de *Obà* evidencia que abordagens anteriores têm sido oportunizadas o que constrói o reconhecimento de conceitos envolvidos nesse tema pelas mulheres partícipes do Terreiro⁷¹⁴, como comprovado nas análises dos relatos já apresentadas.

Há um explícito compromisso que se configura no papel social do Terreiro, presente na fala de *Bábà Diba*:

Um dos trabalhos que tenho protagonizado incansavelmente é o verdadeiro papel social dos terreiros que me parece que foi deixado de lado, pelo menos aqui no RS nas últimas décadas. Este papel social é a responsabilidade do terreiro para com a comunidade que o circunvizinha. Quando eu ainda era jovem, por volta de 1990, em que já iniciava a construção do Terreiro de alvenaria, pois até então era a velha casa de madeira que pertencia à minha Bisavó, eu ficava pensando que o espaço que estava projetando, seria um desperdício ser exclusivamente para culto e não fosse utilizado para alguma função social e aberto ao Público. Em 1994 já ocupava a nova construção com esta mentalidade: Interagir com a comunidade através de projetos de fortalecimento da identidade, sobretudo para crianças e adolescentes, valorização e cuidados dos mais velhos, preservar e pesquisar a tradição, romper o máximo possível com o sincretismo religioso, e estratégias de combate à intolerância religiosa e ao racismo. Hoje desenvolvemos seis projetos dentro do terreiro que trabalham desde valores civilizatórios de matriz até segurança alimentar, violência doméstica, drogadição. Os Terreiros devem esforçar-se para tornarem públicos e tirar da invisibilidade as ações e trabalhos sociais desenvolvidos em seus espaços.⁷¹⁵

O Terreiro, portanto, desde a sua construção, foi pensado como espaço social para a organização da vida comunitária a partir de ações políticas de promoção de empoderamento e autonomia, como fortalecimento da identidade negra do Batuque,

⁷¹³ Cf. FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Título do original francês: *Les Damnés de la terre*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

⁷¹⁵ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *Entrevista concedida ao Bábàlorisà Gilson de Obá em 01 de junho de 2011*. Disponível em: <<http://ilexiredobaeiemanja.blogspot.com.br/2011/06/entrevista-com-baba-diba-de-iyemonja-da.html>>. Acesso em: 28 dez. 2013.

considerando a história de resistência e da memória ancestral do povo negro. Por isso, o protagonismo do trabalho social do Terreiro tem uma história que deve ser visibilizada, como afirma *Bábà Diba*.

É importante o registro de que os terreiros, inicialmente, e posteriormente os Movimentos Negros, foram os lugares onde os processos pedagógicos antirracistas primeiramente se fizeram. É também a partir de experiências como as que têm sido desenvolvidas no Terreiro, somatório de diversas africanidades presentes no Brasil, que foi elaborada a Lei 10.639/2003, que determina a inclusão das histórias da África e do povo afro-brasileiro nos currículos escolares. Essa postura política do Terreiro se constitui como importante característica de sua identidade, aqui delineada a partir das pesquisas sobre as ações educativas da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*. Podem-se observar em tais ações pedagógicas características bem definidas:

- Pela cidadania das mulheres negras que a constituem⁷¹⁶;
- Pelos organizadores da produção de saúde presentes na Comunidade:
 - a) unidade cósmica e força vital;
 - b) organização mítica e relação sujeito-ancestral-divindade;
 - c) pertencimento e identidade cultural.⁷¹⁷
- Pelo posicionamento político de autorreflexão mítico-social de si mesma e pela vivência na perspectiva da afrocentricidade, que se orienta pelos valores civilizatórios da ancestralidade, da oralidade, da complementaridade e da circularidade.⁷¹⁸

Tais características se organizam como processos pedagógicos do *Ilê* e possibilitam encontrar respostas às questões desta pesquisa. Vê-se nas análises anteriormente apresentadas resposta positiva à primeira questão proposta, confirmando que as ações educativas e os processos pedagógicos do *Ilê* contribuem para o empoderamento das mulheres negras.

Da mesma forma, é possível identificar recorrentes elementos teopedagógicos afrocentrados nas ações educativas e nos processos pedagógicos experienciados no *Ilê*. Como elementos teopedagógicos afrocentrados entende-se os princípios fundamentais que compreendem o “que fazer” teopedagógico da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, identificáveis nas falas de

⁷¹⁶ SILVA, 2009.

⁷¹⁷ ALVES, 2012.

⁷¹⁸ EMIL, 2013.

Iyemonja, Windele, Toki, Tomiwa e Obá, mulheres negras do Terreiro, bem como nas falas de *Bábà Diba*, sua liderança religiosa.

Os principais elementos teopedagógicos afrocentrados que emergem nesta investigação são: “acolhimento” e “alimento”. Elementos estes que gravitam em torno da principal categoria da cosmovisão africana: a ancestralidade. O termo gravitar é aqui usado na acepção de força de atração universal. De modo que os referidos elementos teopedagógicos – acolhimento e alimento – existem em função da ancestralidade.

Quem chega ao Terreiro recebe acolhimento e compartilha do alimento, que é sagrado, assim como sagradas são as pessoas, que são bem-vindas ao Terreiro. A teopedagogia do *Ilê* ensina que todas as pessoas estão ligadas pela ancestralidade, como numa grande rede vital, de modo que esta ancestralidade, que tem como fio condutor a energia vital – o *Àṣẹ* –, é alimentada pelo acolhimento ofertado nas relações estabelecidas no Terreiro. Portanto, é o “acolhimento que alimenta a ancestralidade”.

Uma vez identificados os elementos teopedagógicos, resta uma terceira e última questão: Como tais elementos podem incidir na superação da violência de gênero contra as mulheres negras da Comunidade-Terreiro? Responder a esta questão, acolhendo-a como um desafio também para a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, e propor uma Teopedagogia Afrocentrada como “acolhimento que alimenta a ancestralidade” é o que será apresentado a seguir.

3.3 POR UMA TEOPEDAGOGIA AFROCENTRADA DO “ACOLHIMENTO QUE ALIMENTA A ANCESTRALIDADE”

Chegada à última etapa da pesquisa propõe-se um breve incurso no caminho percorrido para reafirmar que a experiência vivida suscitou interesse de investigação que se corporificou na aproximação e diálogo teóricos, e que aqui retorna à experiência para fortalecer as ações de prevenção e enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres.

A experiência de diálogo vivida e refletida suscitou a identificação de, pelo menos, dois importantes elementos teopedagógicos afrocentrados que orientam a prática da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*: o acolhimento e o alimento. Acolhimento que se corporifica em gestos de carinho e na partilha do alimento material e espiritual. É interessante que “acolhimento” e “alimento” sejam

palavras que estão muito presentes nas experiências femininas, de maneira muito particular. No entanto, é necessário afirmá-las também como características do ser humano masculino. Embora os desequilíbrios já mencionados tenham gerado a negação dessas características, especialmente em situações de violência contra as mulheres, normalmente banalizadas, urge um processo de re-humanização ou, como propõe a matriz africana, a consciência da ancestralidade.

A proposta aqui é reafirmar que esta realidade da violência de gênero contra as mulheres negras constitui um desafio tanto à comunidade cristã anglicana como à comunidade-terreiro, e apresentar de que forma os elementos teopedagógicos da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò* podem incidir em ações educativas para a superação da violência de gênero contra as mulheres negras.

3.3.1 A Superação da Violência de Gênero contra as Mulheres Negras como Desafio para a Comunidade-Terreiro e a Comunidade Cristã Anglicana

A trajetória histórica das mulheres negras oferece elementos de empoderamento que podem e devem ser considerados, tanto nos diagnósticos quanto nas respostas às diferentes vitimizações. Ou seja: um olhar aprofundado para o percurso das mulheres negras ao longo da história pré e pós-sistema escravocrata e ao longo da hegemonia racista das sociedades contemporâneas ocidentais aponta, grosso modo, dois caminhos divergentes. Por um lado, apresenta as piores posições na escala social, com piores indicadores, invisibilidade e humilhação sistemática, políticas públicas insuficientes, inadequadas e atravessadas por modelos discriminatórios. Nessa perspectiva, a sociedade brasileira afirma serem as mulheres negras sujeitos inferiores. Por outro lado, sua vivência corresponde a uma espécie de persistência histórica de modelos organizativos centrados na potência feminina, reconhecida como capacidade de agenciamento das realidades e de liderança, presentes em diferentes povos e culturas da África pré-colonial – as Candaces, Makeda a Rainha de Sabá, Rainha Nzinga Mbandi – líderes quilombolas do Brasil escravocrata como Teresa de Quariterês, Aqualtune, Acotirene, Maria Conga, Mariana Crioula as figuras femininas que deram origem a Orixás, Voduns, Inquices e Santas presentes ainda hoje nas diferentes religiões de matriz africana no Brasil, as lalorixás, Ekédís e seu papel de liderança religiosa, as líderes comunitárias nas diferentes lutas sociais, especialmente aquelas por políticas públicas adequadas de saúde, educação, moradia, trabalho, entre outras.⁷¹⁹

Como afirma Werneck, a visibilização da história das mulheres negras como protagonistas capazes de criarem alternativas de sobrevivência e resistência, como

⁷¹⁹ WERNECK, Jurema. Mulheres negras e violência no Rio de Janeiro. In: *MULHERES de Brasília e do Rio de Janeiro no Monitoramento da Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Rio de Janeiro: CRIOLA; CFEMEA, 2010, p. 14.

sujeitos históricos cujo agenciamento, nos moldes de Asante⁷²⁰, pode colaborar com a desconstrução de estereótipos e representações de inferiorização das mulheres negras. Desconstruir estas representações é algo que exige uma leitura da realidade social a partir da interseccionalidade emergente, pressuposto assumido como chave de leitura da presente pesquisa.

Como já afirmado anteriormente a partir da compreensão do método da complexidade proposto por Morin, e aqui reafirmado por Werneck, é necessário considerar a violência contra as mulheres negras decorrente da complexa combinação do sexismo e do racismo culturais, buscando somar esforços para encontrar alternativas que reconheçam e potencializem as histórias de resistência e superação dessas mulheres. Como afirma a própria Werneck:

Toda complexidade que envolve o racismo e a participação das mulheres negras nas sociedades da diáspora e no Brasil em particular, exposta ligeiramente acima, requer ampla mobilização de recursos materiais e humanos, de modo a se produzir as respostas necessárias. Recursos que devem ser capazes de potencializar a ação cotidiana destas mulheres para o enfrentamento das diferentes formas de violência que atingem o grupo.⁷²¹

Essas histórias de resistência e superação devem ser ouvidas, registradas, analisadas e, a partir delas, ser reconhecido o processo de “sobreposição de violências” recorrentemente banalizado como se fosse natural. É esta condição ou circunstância que torna o dia a dia das mulheres negras uma dura realidade de morte:

Nesta incidência múltipla, cada tipo específico de violência está direta ou indiretamente ligado aos outros, de modo a que cada elemento potencializa o impacto dos demais sobre a vida das mulheres negras, o que aponta um processo exponencial de sobreposição de violências e vulnerabilidades. É uma vivência cotidiana impregnada de violências.⁷²²

Segundo Werneck, “[...] as condições impostas pelo ambiente diaspórico, marcadamente patriarcal e eurocêntrico, significam a imposição de limites que segregam as mulheres negras”⁷²³. Essa segregação, embora cruel e com consequências danosas para a vida dessas mulheres, não as impediu de, criativamente, forjar meios e alternativas de convivência ou de superação dessa situação. O que se constata é que elas buscaram na memória ancestral estas

⁷²⁰ ASANTE, 2009, p. 95.

⁷²¹ WERNECK, 2010, p. 15.

⁷²² WERNECK, 2010, p. 47.

⁷²³ WERNECK, 2007, p. 56.

formas de resistência, sobrevivência, sustento e saúde. E isto permitiu que preservassem sua humanidade, sua força e sentido digno de vida.

A saúde do corpo era fundamental para que pudessem trabalhar e prover seu sustento e, em muitas situações, o sustento de sua família. Assim, recorriam à herança de saberes ancestrais trazidos de além-mar, que lhes faziam conscientes de sua ligação com a natureza, da qual eram parte, decifrando-a e nela encontrando alívio para muitos males do corpo e da alma:

Nos primeiros tempos do trabalho nas plantações, nos aglomerados urbanos ou nos territórios de liberdade (os quilombos), africanos e seus descendentes buscaram adaptar suas práticas de alívio e cura às condições locais, o que faziam apoiados na memória de seus rituais e símbolos e no impulso gerado no contexto da luta por dignidade e liberdade. Assim, a partir de modificações nos rituais que abarcaram não apenas a aproximação de diferentes práticas e matrizes culturais, mas também a utilização dos novos recursos oferecidos pela geografia tropical americana, estabeleceram novos patamares de ação em saúde. Novas folhas, novos animais, novas formas de sentir e traduzir os elementos da natureza e as reações do corpo e suas novas necessidades geraram novos rituais, novas religiões, novos remédios e formas de cuidado corporal e espiritual, unindo passado e presente.⁷²⁴

Passaram-se séculos de subalternidade, de escravização, de muitas violências contra seus corpos; muitas mulheres foram assassinadas cruelmente; mas elas, as mulheres negras, resistiram e ainda resistem e chegam ao presente século fazendo parte da maioria da população brasileira. Conforme os dados do último Censo, a população brasileira em 2010 era 190.755.799 habitantes, 97.348.809 são mulheres e destas, 48.582.931 são mulheres negras, entre as idades de 20 a 39 anos de idade⁷²⁵. Ou seja, um percentual de 25,45% da população do Brasil. Por trás desses números, porém, se esconde uma realidade dramática. As faixas etárias indicadas correspondem às mais atingidas pelos feminicídios no Brasil, chegando a 54% dos óbitos das mulheres brasileiras por decorrência de violência de gênero⁷²⁶. A violência contra a mulher tem sido denunciada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como “uma questão

⁷²⁴ LOPES, Fernanda; WERNECK, Jurema. Saúde da população negra: Da conceituação às políticas públicas de direito. In: WERNECK, Jurema (org.). *Mulheres Negras: um Olhar sobre as Lutas Sociais e as Políticas Públicas no Brasil*. s/d. Disponível em: <<http://www.criola.org.br/publicacoes.htm>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

⁷²⁵ IBGE. *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Tabela 1.2.1 - *População residente, por cor ou raça, segundo o sexo, a situação do domicílio e os grupos de idade - Brasil - 2010*. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2014.

⁷²⁶ REVISTA FÓRUM. Violência contra a mulher: Brasil registra 5,6 mil feminicídios a cada ano. Disponível em: <<http://revistaforum.com.br/blog/2013/09/violencia-contra-a-mulher-brasil-registra-56-mil-feminicidios-a-cada-ano/>>. Acesso em: 06 jan. 2014.

primordial de saúde pública”⁷²⁷, conforme palavras do Dr. Lee Jong-Wook, Diretor-Geral da OMS, ao apresentar o relatório. Uma síntese dos dados alarmantes foi publicada numa notícia de 21/06/2013:

De acordo com o novo relatório das Nações Unidas, mais de um terço das mulheres em todo o mundo são afetadas pela violência física ou sexual, muitas nas mãos de um parceiro íntimo. O relatório também oferece diretrizes para ajudar os países a responder essa epidemia global. O relatório “Estimativas mundiais e regionais da violência contra mulheres: prevalência e efeitos na saúde da violência doméstica e sexual” representa o primeiro estudo sistemático de dados globais sobre a contínua violência contra as mulheres. Cerca de 35% de todas as mulheres vão enfrentar violência sexual nas mãos de um parceiro íntimo – que é o tipo mais comum de violência, afetando 30% das mulheres em todo o mundo –, ou de um não parceiro, afirma o documento divulgado nesta quinta-feira (20) pela Organização Mundial da Saúde (OMS), em parceria com a Escola de Higiene e Medicina Tropical de Londres e do Conselho Sul-Africano de Pesquisa Médica. O relatório detalha o impacto da violência sobre a saúde física e mental de mulheres e meninas, que vão de ossos quebrados a complicações relacionadas com gravidez, problemas mentais e funcionamento social prejudicado. O documento aponta que 38% de todas as mulheres que foram assassinadas no mundo foram mortas por seus parceiros íntimos. De acordo com Margaret Chan, diretora-geral da OMS, os sistemas de saúde do mundo podem e devem fazer mais pelas mulheres que sofrem de violência física ou sexual. “Essas descobertas enviam uma mensagem poderosa de que a violência contra as mulheres é um problema de saúde global de proporções epidêmicas”, acrescentou Chan.⁷²⁸

Assim sendo, mesmo que não seja o objeto da presente pesquisa, é necessário o registro de que esta violência de gênero é um problema de saúde pública que atinge principalmente as mulheres negras. Se o tema é morte por causa materna⁷²⁹, são as mulheres negras que mais morrem:

A cada minuto uma mulher morre no mundo em decorrência do trabalho de parto ou complicações da gravidez. A mortalidade materna configura-se no Brasil como um problema de saúde pública, atingindo desigualmente as várias regiões brasileiras. É consenso que a mulheres acometidas pela morte materna são as de menor renda e escolaridade. Juntamente com as questões sócio-econômicas, emerge a questão racial. A análise é difícil de

⁷²⁷ UNRIC - Centro Regional de Informação das Nações Unidas. *Estudo fundamental sobre violência doméstica: relatório da OMS realça amplitude do fenômeno e seus graves efeitos na saúde*. Disponível em: <<http://www.unric.org/pt/mulheres/5651>>. Acesso em: 05 jan. 2014.

⁷²⁸ NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. *Mais de um terço das mulheres já sofreram com a violência sexual em todo o mundo, diz OMS*. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/mais-de-um-terco-das-mulheres-ja-sofreram-com-a-violencia-sexual-em-todo-o-mundo-diz-oms/>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

⁷²⁹ “Morte por causa materna é a morte que ocorre pelas causas que constam no Capítulo XV – Gravidez, parto e puerpério – da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde, Décima Revisão (CID-10).” Cf. GOTLIEB, Sabina Léa Davidson; JORGE, Maria Helena P. de Mello; LAURENTI, Ruy. Mortes maternas e mortes por causas maternas. In: *Epidemiol. Serv. Saúde*, v. 17, n. 4 Brasília Dec. 2008. Disponível em: <http://scielo.iec.pa.gov.br/scielo.php?pid=S1679-49742008000400005&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 jan. 2014.

ser realizada em virtude da dificuldade de entendimento da classificação raça/cor que muitas vezes impede o registro dessa informação.⁷³⁰

Se o tema é aborto, igualmente as mulheres negras são as que mais sofrem, como atestam a antropóloga Débora Diniz e o sociólogo Marcelo Medeiros, em recente pesquisa: “As características mais comuns das mulheres que fazem um primeiro aborto é idade de até 19 anos, cor negra e com filhos. [...] No segundo aborto predominam mulheres com atributos semelhantes, cor negra e idade até 19 anos”⁷³¹.

Faz-se necessário lembrar, por exemplo, que dos oito maiores problemas mundiais identificados pela Organização das Nações Unidas (ONU), para definição dos Objetivos do Milênio, em todos eles mulheres, suas filhas e seus filhos infantes são as principais atingidas. São eles:

- erradicar a pobreza extrema e a fome;
- alcançar o ensino primário universal;
- promover a igualdade entre os sexos e autonomia das mulheres;
- reduzir a mortalidade de crianças;
- melhorar a saúde materna;
- combater a VIH/SIDA, a malária e outras doenças;
- garantir a sustentabilidade ambiental;
- criar uma parceria mundial para o desenvolvimento.⁷³²

É fundamental uma análise a partir da “interseccionalidade emergente” para explicar este cenário de morte, mas também para pensar alternativas de superação e de transformação desta realidade.

Em todo o mundo, como já mencionado, têm sido muitas as iniciativas de luta pelos direitos humanos das mulheres. Embora sejam importantes os esforços que movimentos sociais (movimento feministas, movimentos de mulheres, movimentos de mulheres negras e outros), governos⁷³³ e comunidades religiosas tenham

⁷³⁰ MARTINES, Alaerte Leandro. Mortalidade materna de mulheres negras no Brasil. *Cad. Saúde Pública*, n. 11, Rio de Janeiro Nov. 2006, v. 22. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2006001100022>. Acesso em: 10 jan. 2014.

⁷³¹ DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo. Itinerários e métodos do aborto ilegal em cinco capitais brasileiras. In: *Ciênc. Saúde Coletiva*, n. 7, Rio de Janeiro July 2012, v. 17. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232012000700002>. Acesso em: 10 jan. 2014.

⁷³² UNRIC. - Centro Regional de Informação das Nações Unidas. *Objetivos do desenvolvimento do milênio*. Disponível em: <<http://www.unric.org/html/portuguese/uninfo/MDGs/MDGs2.html>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

⁷³³ No Brasil, desde o advento decorrente do Feminismo de Governo, com a deflagração do processo de criação de conselhos nacional, estaduais e municipais de direitos das mulheres, bem como de órgãos federal, estaduais e municipais de políticas para as mulheres, realização de conferências nacionais, estaduais, regionais e municipais, importantes políticas têm sido elaboradas, implantadas e implementadas em todo o País. Para acessar as publicações diversas, documentos,

implementado, o cenário configura um enorme e urgente desafio para toda a sociedade. Como se constatou na pesquisa aqui realizada, este desafio vem sendo enfrentado, particularmente, pela sensibilidade e compromisso demonstrados nos exemplos da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò* e da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, cumprindo a função de agentes de transformação dessa realidade, como afirma a pedagoga e cientista da religião Carolina Teles Lemos:

[...] a religião não desempenha somente a função de fornecer sentido e legitimar a ordem social já estabelecida. A religião pode também motivar e justificar movimento de ruptura ou protesto social quando a realidade se diferencia muito do ideal e do conjunto de valores por ela propostos.⁷³⁴

A superação da violência de gênero contra as mulheres negras, portanto, constitui-se fundamental desafio à Comunidade-Terreiro e à Comunidade Cristã Anglicana. Gebara intensifica esse desafio afirmando: “É hora de ousar viver Deus como mulher, de dizer sua experiência, diferente talvez, mas absolutamente necessária para a manifestação da multiforme energia divina presente na humanidade”⁷³⁵. Tem-se aqui uma chave de leitura que pode contribuir com as comunidades cristãs anglicanas para que fortaleçam suas ações educativas a partir de um “que fazer” teopedagógico que priorize a potencialidade do “acolhimento que alimenta a ancestralidade”.

3.3.2 “O Acolhimento que Alimenta a Ancestralidade”: uma Teopedagogia Afrocentrada

[...] o terreiro, ele sempre foi um sinônimo de resistência e um espaço de acolhimento; acima de tudo, um espaço de acolhimento.⁷³⁶

A experiência de aproximação e diálogo com a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣe Yemojá Omi Olodò*, conforme já descrita, tem sido marcada, desde o primeiro momento, pelo acolhimento como característica singular do seu “que fazer” teopedagógico. Alves e Nedio Antonio Seminotti⁷³⁷ confirmam esta assertiva ao escreverem:

legislações, pesquisas e sistemas de informações sobre o tema, cf. SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. *Publicações*. Disponível em: < <http://www.spm.gov.br/publicacoes-teste> Acesso em: 10 jan. 2014. Acesso em: 10 jan. 2014.

⁷³⁴ LEMOS, Carolina Teles. *Religião e tessitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC/GO, 2012, p. 123.

⁷³⁵ GEBARA, Ivone. *Vida religiosa*. Da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 49.

⁷³⁶ ALVES, 2000, p. 194.

⁷³⁷ Seminotti é doutor em psicologia e foi o orientador da pesquisa de doutorado de Míriam Cristiane Alves, cuja tese teve grande relevância para presente pesquisa.

A rede de apoio construída no terreiro, as relações coletivas e interpessoais, os vínculos estabelecidos adquirem sentido e significado para cada um de seus adeptos. Estes constituem um grupo, que produz um caminho/método auto-organizado, objetivando ser o lugar para a solidariedade, para o acolhimento, para a produção de saúde.⁷³⁸

O acolhimento e o alimento, como elementos teopedagógicos afrocentrados identificados nos processos pedagógicos, ou melhor, “o acolhimento que alimenta a ancestralidade”, configuram-se como um projeto civilizatório de humanização da sociedade. O conceito de ancestralidade em questão promove um reencontro com a humanidade que há em todas as pessoas, como fonte primária, fio da vida que anela toda a humanidade. De que humanização se fala e como ela pode contribuir para a proposta teopedagógica do diálogo é o que se intenciona abordar a partir de agora.

3.3.2.1 Processo civilizatório de humanidade

“A construção do outro como não ser como fundamento do ser”, tese de Carneiro que explica o dispositivo da racialidade/biopoder como base do racismo, pode também denunciar um conceito de humanização que teve como modelo o ser que nega o outro, tanto na perspectiva do racismo, como do sexismo, do classismo. No entanto, essa não é a humanização que se pretende abordar aqui. Ora, “humanização” pode remeter a muitos e diferentes significados. Apesar dessas muitas possibilidades conceituais, já que não é objetivo da presente pesquisa esgotar este conceito, será aqui priorizado o enfoque na ancestralidade para afirmar um retorno à humanidade originária, como um processo civilizatório, que faça emergir o fundamento ontológico dos seres e promova relações de equilíbrio em todo o cosmo. Como afirmou Botas:

A ancestralidade marca a história humana, e quanto mais homens e mulheres “humanamente humanos”, tanto mais estaremos próximos da nossa deificação e da conquista da nossa ancestralidade, como marco e pedra, bases de uma construção que transcende o nosso momento histórico e nos conduz a novas utopias e esperanças.⁷³⁹

⁷³⁸ ALVES, Míriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. *Rev. Saúde Pública*, supl.1, São Paulo Aug. 2009, v. 43. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102009000800013>. Acesso em: 03 jan. 2014; SEMINOTTI, Neri. ALVES, Míriam Cristiane; SEMINOTTI, Neri. O pequeno grupo e o paradigma da complexidade em Edgar Morin. *Revista Psicologia USP*. 2006. Disponível em: <<http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?!sisScript=iah/iah.xis&nextAction=Ink&base=LILACS&exprSearch=449075&indexSearch=ID&lang=e>>. Acesso em: 03 jan. 2014.

⁷³⁹ BOTAS, 1996, p. 74.

Para respaldar este enfoque, aproximamos o termo “ancestralidade” do termo “relacionalidade”, apresentado por Gebara “como condição para a vida”, ou ainda, “como realidade comum a todos os seres humanos, a todas as espécies, a todas as coisas ligadas a um campo vital comum”⁷⁴⁰. A autora utiliza esta palavra pela capacidade nela contida de expressar a “complexidade vital constitutiva de todas as coisas”, apontando para a conectividade, a interdependência e a relação existente entre todas as coisas, permitindo a vida acontecer.

A relacionalidade traz consigo um modelo alternativo ao modelo hierárquico piramidal estruturado na sociedade patriarcal, à medida que pressupõe, como já mencionado, interdependência, relação e conexão. Com isso se configura uma forma geométrica que se opõe à forma triangular, na qual “o todo parece depender de um só”⁷⁴¹. Essa forma geométrica se mostra circular, redonda, aproximando-se do modelo civilizatório de matriz africana, que se configura na circularidade das relações.

Essa relacionalidade pressupõe, segundo Gebara, a existência do bem e do mal, e a possibilidade de vivências de oposições que têm na dinâmica da vida oportunidades de coexistência, que ela denomina “mistura”⁷⁴², que considera a ambiguidade presente na vida, como também modelo alternativo aos dualismos. Essa ambiguidade típica da vida possibilita reconhecer que vida e morte fazem parte da vida. Ambas fazem parte deste ciclo vital no qual o ser humano é apenas uma parte do todo. Para viver, o ser humano mata outras vidas para delas se nutrir. Esse matar pode remeter a uma reflexão sobre a relação entre o bem e o mal, tema que aqui não há condições para aprofundar, mas serve de referência para que se reconheça no mal da violência contra as mulheres um desequilíbrio das forças relacionais que constituem o feminino e o masculino na rede vital⁷⁴³.

Diante dos desequilíbrios nessa rede vital tem-se a oportunidade de, sentindo a dor imposta aos corpos das mulheres, reconhecendo em suas experiências de sofrimento o mal que lhes é causado, tornar consistentes as ações de superação da violência de gênero contra as mulheres, através de gestos concretos de “acolhimento que alimentam a ancestralidade”.

⁷⁴⁰ GEBARA, 2000, p. 188.

⁷⁴¹ GEBARA, 2000, p. 190.

⁷⁴² GEBARA, 2000, p. 194.

⁷⁴³ GEBARA, 2000, p. 196.

Gebara alude ao mandamento bíblico “amar o próximo como a si mesmo” para exemplificar como a relacionalidade está aí implicada⁷⁴⁴. É importante o registro de que este mandamento é comum a todas as tradições cristãs, decorrente do mandamento de “amar a Deus”, a quem não se vê (1 João 4.12). Por isto o amor a Deus somente é possível se amamos as pessoas ao nosso redor, com quem partilhamos a trajetória da vida neste mundo. Não por acaso, a autora recorda que

A tradição cristã chamou Deus de amor, afirmando que os que amam conhecem Deus e dele são nascidos (I Jo. 4,7). Em outros termos, ela identificou o absoluto e o transcendente, “experimentados”, a essa realidade que se chama amor. Nesse sentido, quem ama vive na própria carne o absoluto e o transcendente, dentro dos limites da história. Quem ama vive, no ordinário da existência, o extraordinário, experimentando algo da extraordinária manifestação do mistério da vida em nós. Há algo nessa experiência que toca as energias constitutivas do ser humano, de forma que podemos dizer que o amor é a nossa origem. [...] O amor como origem significa que, muito antes da fecundação do gênero humano, no seio da evolução da terra, a atração entre os seres, a reciprocidade e a interdependência nos processos vitais sempre foram condições para que tudo existisse. Essa atração, reciprocidade e interdependência se humanizaram e se transformaram em ética, ou seja, em comportamentos coniventes com nossas origens terrestres primitivas. O amor, isto é, a força de atração entre todos os seres, torna-se força ética, força que concretamente faz valer nossas origens femininas de união, atração, maturação e agregação. [...] falar do amor, a partir das entranhas da mulher e da terra, é falar de um novo nascimento, é exigir uma volta, talvez profundamente dolorosa, às nossas origens constitutivas integrais.⁷⁴⁵

A relacionalidade proposta por Gebara e aqui assumida constitui, portanto, palavra chave para um modelo de teologia disponível ao diálogo como sua chave hermenêutica precípua, por compreender-se como um exercício para o qual “o acolhimento que alimenta” como elementos teopedagógicos afrocentrados, torna-se exercício reflexivo e também afetivo, considerando a mistura que constitui o ser humano. O que a teóloga feminista assume como teologia da relacionalidade, portanto, a

[...] situa sempre em face do outro como semelhante e, ao mesmo tempo, diferente. a realidade profunda de nosso ser que precisa emergir, que precisa ser manifestada na medida em que nos convertemos à estrutura de relacionalidade do cosmos, a harmonia e desarmonia, convergências e divergências expressas pela relacionalidade que nos sustenta.⁷⁴⁶

Trata-se, pois, de voltar àquele lugar do qual, à primeira vista, nem temos consciência de ter habitado. [...] a volta às origens é uma espécie de nova entrada

⁷⁴⁴ GEBARA, 2000, p. 197.

⁷⁴⁵ GEBARA, 2000, p. 120-121.

⁷⁴⁶ GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 40-41.

no útero materno, no seio da terra, para poder renascer⁷⁴⁷. Gebara chama essa experiência de “movimento espiritual profundo”⁷⁴⁸, que perpassa as reivindicações por justiça sociais e respeito às diversidades, mas entende “que vai muito mais além [...] porque pretende voltar ao âmago do humano para devolver-lhe sua vocação amorosa original”⁷⁴⁹. E ela adverte: “Estamos esquecidas(os) de nossas origens [...] temos de voltar à matriz, à terra e dela sugar a energia primitiva”⁷⁵⁰. A grande novidade de tudo isto consiste em “retroceder ao primitivo, no sentido de algo constitutivo, de retorno à nudez de nossa relação de reciprocidade corpórea profundamente terrícola”⁷⁵¹.

Desta aproximação da relacionalidade com a ancestralidade, tem-se a possibilidade do diálogo que aproxima duas tradições e reafirma o desafio de somarem esforços para indicar caminhos de promoção do reequilíbrio das forças feminina e masculina que constituem a humanidade. Uma possibilidade de caminho pode estar numa teopedagogia do diálogo que assuma o acolhimento e o alimento como seus elementos.

3.3.2.2 Uma “Teopedagogia do Diálogo”

No início do presente capítulo, recorreu-se a Freire para lembrar que o diálogo só é possível se houver pelo menos dois agentes que se comunicam entre si. E esse diálogo, dizia ele, é alimentado pelo amor que possibilita essa ligação de confiança, humildade, fé e esperança, fortalecendo-os para a busca crítica de algo que se queira achar⁷⁵².

Os agentes⁷⁵³ do diálogo aqui proposto, a tradição anglicana e a tradição batuqueira, encontraram na superação da violência de gênero contra as mulheres negras seu tema gerador, como algo que os aproximou no campo da experiência⁷⁵⁴. A partir do diálogo iniciado, foi possível reconhecer os esforços de cada tradição para promover ações educativas de promoção de prevenção e enfrentamento à violência contra as mulheres.

⁷⁴⁷ GEBARA, Ivone. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 121-122.

⁷⁴⁸ GEBARA, 1994, p. 122.

⁷⁴⁹ GEBARA, 1994, p. 122.

⁷⁵⁰ GEBARA, 1994, p. 122.

⁷⁵¹ GEBARA, 1994, p. 123.

⁷⁵² FREIRE, 1967, p. 107.

⁷⁵³ Termo que alude à consciência de ser sujeito histórico, como afirma Asante. Cf. ASANTE, 2009, p. 95.

⁷⁵⁴ FREIRE, 1987, p. 50.

Da experiência batuqueira apreendida de suas ações educativas e dos seus processos pedagógicos, foi possível identificar elementos teopedagógicos afrocentrados revelados nas experiências de mulheres negras da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* e que têm contribuído como elementos de promoção do empoderamento destas mulheres.

Propõe-se aqui a retomada do que fora dito antes, ao referir os elementos “acolhimento” e “alimento” como características comumente ligadas ao feminino, ou seja, às práticas das mulheres que muito se aproximam do cumprimento de um de seus muitos papéis: a maternidade. Gebara afirma: “A religião na sua base originária é materna, é protetora e aconchegante”⁷⁵⁵ Isto, no entanto, não quer significar que os homens não sejam importantes, mas apenas quer afirmar que este pressuposto religioso está na base do sentimento religioso. Ou como argumenta a autora:

As mais antigas representações religiosas da humanidade são femininas ou mais precisamente são projeções das experiências femininas de maternidade e fertilidade. [...] Mães e religião indicam uma cumplicidade originária marcada por muitas contradições.⁷⁵⁶

Em recente pesquisa de mestrado, o teólogo anglicano brasileiro Josué Soares Flores recupera o tema “A Maternidade de Deus em Juliana de Norwich”⁷⁵⁷, a partir do qual afirma que a: “Igreja é [...] útero que nos liga ao interior da Trindade, por meio do cuidado e por meio da nutrição”⁷⁵⁸. O cuidado e a nutrição ofertados pela igreja cristã aproximam-se do acolhimento e do alimento ofertados pelo *Ilê*.

Como os elementos teopedagógicos do Terreiro foram identificados desde uma perspectiva afrocentrada, é importante considerar a pluralidade como postulado básico da afrocentricidade para seguir o diálogo iniciado⁷⁵⁹. Se na tradição batuqueira a pluralidade pressupõe o reconhecimento de outras formas de pensar, admitindo-se a possibilidade de diálogo, na tradição cristã anglicana, como já afirmado, uma de suas tarefas na missão global é fortalecer iniciativas educacionais que permitam o diálogo de pessoas cristãs anglicanas com pessoas de outras religiões⁷⁶⁰.

⁷⁵⁵ GEBARA, 2000a, p. 101.

⁷⁵⁶ GEBARA, 2000a, p. 101.

⁷⁵⁷ FLORES, Josué Soares. *A maternidade de Deus em Juliana de Norwich*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. Juliana de Norwich (1343-1413) foi uma mística anglicana beneditina do século XIV.

⁷⁵⁸ FLORES, 2013, p. 103.

⁷⁵⁹ NASCIMENTO, 2009, p. 30.

⁷⁶⁰ PRESLER, 2001, p. 174.

A pluralidade que se constitui interesse da teologia cristã do pluralismo religioso, compreende Deus como amor universal⁷⁶¹. Gebara destaca as consequências do não respeito ao pluralismo, ao postular

que o esquecimento desse pluralismo pelas diferentes instituições, pluralismo expresso em parte através da relação entre feminino e masculino, visto que somos nós mulheres e homens que o reconhecemos e falamos dele, foi em parte a causa da extrema violência em que vivemos nos últimos séculos. Uma parte de nós mesmos, o masculino se afirmou como princípio único tentando não só ocultar o feminino, mas agredi-lo e destruí-lo na existência concreta das instituições sociais.⁷⁶²

Reconhecer o pluralismo de princípios fundadores da existência humana promove uma melhor compreensão do ser humano sobre si mesmo, bem como possibilita que sejam elaboradas ações e políticas de diálogo que transformem as relações humanas violentas em relações humanas de cuidado mútuo⁷⁶³:

[...] Por isso, o apelo das sabedorias éticas de todas as culturas humanas sempre insistiu sobre a necessidade de olhar o outro, a outra, de tomá-los com meus semelhantes, de descobri-los como meu outro eu, como meu próximo, sem a qual a minha própria vida não se realiza. E, ultimamente, este princípio de interdependência que veio conosco como fruto da evolução da vida, princípio de manutenção plural de todas as vidas, expande-se em consciência em relação a todos os outros viventes e necessita vitalmente deles. Então, pode-se dizer que a pluralidade de princípios poderia até se reduzir, em certo sentido, à unidade expressa através do *cuidado pela vida*. [...] Creio que a questão do pluralismo nos convida de novo ao pensamento, à proximidade com sabedoria, à amizade com o diferente, com o que está próximo e distante, como expressões da espantosa complexidade da vida. E isto vale também para as teologias porque, em última análise, sua certeza tem a ver com a fraca, incerta, plural e sempre renovável aposta no amor que nos sustenta: “Onde houver amor, Deus aí está ...”⁷⁶⁴

De novo, volta-se ao tema do amor. O que provoca o exercício de pensá-lo a partir da vida das mulheres negras, para reconhecer, como afirma bell hooks⁷⁶⁵, que numa sociedade classista, racista e machista, a mulher negra não aprende a reconhecer que sua vida interior é importante e, muitas vezes, não conhece o que é ser amada⁷⁶⁶. Como afirma a autora:

⁷⁶¹ BARROS, Marcelo. *A reconciliação de quem nunca se separou Pluralismo cultural e religioso: Eixo da Teologia da Libertação*. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/353p.htm>>. Acesso em: 02 jan. 2014.

⁷⁶² GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos: antologias de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010, p. 25.

⁷⁶³ GEBARA, 2010, p. 26.

⁷⁶⁴ GEBARA, 2010, p. 26.

⁷⁶⁵ A grafia das iniciais minúsculas respeita a forma como a autora faz opção.

⁷⁶⁶ HOOKS, Bell. *Vivendo de amor*. Tradução de Maísa Mendonça. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-de-genero/4799-vivendo-de-amor>>. Acesso em: 11 jan. 2014. Gloria Jean Watkins, bell hooks, como gosta de ser

[...] a opressão e a exploração distorcem e impedem nossa capacidade de amar. Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar.⁷⁶⁷

Compreender o amor como o acolhimento e o alimento ofertado no *llè*, se configura na declaração de hooks: “A idéia de que o amor significa a nossa expansão no sentido de nutrir nosso crescimento espiritual ou o de outra pessoa, me ajuda a crescer por afirmar que o amor é uma ação”⁷⁶⁸. Para as mulheres negras, em particular, conhecer, experimentar, sentir em seus corpos o amor é fortalecer suas forças para resistir e superar as violências enfrentadas, pois

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura.⁷⁶⁹

O amor corporificado no acolhimento e no alimento compartilhado com as mulheres negras do Terreiro aponta passos concretos no caminho para a superação da violência de gênero, à medida que promove a restauração espiritual e física destas mulheres, reafirmando o seu direito a uma vida plena, como pessoas, como mulheres negras, em sua integralidade. São pequenas ações que se tornam grandes ações, “em vista de um presente e um futuro melhores, mas esta chance frágil tem que ser amada, cuidada e difundida como uma possível “boa nova” de vida em abundância”⁷⁷⁰, como anuncia Gebara.

Entende-se que no diálogo, tem-se a possibilidade de que cada tradição, percebendo-se também como religião, reconheça-se como *lòcus* desse acolhimento e alimento que nutrem a vida, oportunizando buscas de alternativas para a

chamada e como escreve seu próprio nome, é escritora ativista norte-americana, muito lida e citada no meio da militância feminista negra.

⁷⁶⁷ HOOKS, 2014.

⁷⁶⁸ HOOKS, 2014.

⁷⁶⁹ HOOKS, 2014, p. 10. Este argumento foi desenvolvido excepcionalmente na tese de ROSA, Luis Carlos Dalla. *Educar para a sabedoria do amor*. A alteridade como paradigma educativo. 2010. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010. Tese premiada pela SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião e com bolsa de pós-doutorado pela CAPES, em 2011. EST. *Egresso da EST vence o Prêmio CAPES de Teses*. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/noticias/visualiza/egresso-da-est-vence-o-premio-capes-de-teses>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

⁷⁷⁰ GEBARA, 2010, p. 103.

superação da violência⁷⁷¹. Esse diálogo se torna fértil em “pessoas que encontram em suas respectivas religiões o sentido último de sua existência”⁷⁷² e que por isso acreditam que “o encontro de horizontes religiosos culturais pode permitir o acolhimento do outro e da outra na sua alteridade, na sua diferença”⁷⁷³. A alteridade mencionada pela teóloga afro-brasileira Irene Dias faz lembrar as palavras do poeta mexicano Octavio Paz (1914-1998): “‘Otridade’ es extrañeza, estupefacción, parálisis del ánimo: assombro”⁷⁷⁴ diante do outro. Alteridade como paradigma educativo “em que a solidariedade, a justiça, a acolhida ao outro sejam assumidos como parte do processo de humanização”⁷⁷⁵, como bem afirma o teólogo brasileiro Luis Carlos Dalla Rosa.

Recorda a filósofa brasileira Marilena Chauí que “[...] as mulheres são definidas como seres para os outros e não como seres com os outros”⁷⁷⁶, numa visão patriarcal que precisa ser superada. Urge, portanto, que mulheres e homens, feminino e masculino como complementaridade, em suas diversidades, e não como oposição, vivam experiências humanas que lhes proporcionem serem pessoas com as outras, promovendo ações que se tornem passos de retorno à humanidade originária.

A antiga boa nova que se renova aqui, na vida e em todos os lugares, sempre e mais uma vez, é que há uma ação poderosa, capaz de transformar as relações humanas, de modo a restaurar a complementaridade da teia da vida, promovendo harmonia cósmica e superação de toda a violência: o Amor.

É necessário que o amor seja presença na vida de todas as pessoas. Para as mulheres negras, sujeito da reflexão aqui proposta, especialmente, cuja história de sobrevivência e resistência lhes impôs, muitas vezes, a impossibilidade de se sentirem amadas, o amor se torna ainda mais urgente. É a ausência de amor que tem gerado desequilíbrio e violência. Quando há amor, há vida em abundância.

⁷⁷¹ GEBARA, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina*. Mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000a, p. 62.

⁷⁷² OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileiras e violência. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*. n. 35, ano VII, Julho/Agosto/Setembro, 2011, p. 22. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/religoes-afro-brasileiras-e-violencia/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

⁷⁷³ OLIVEIRA, 2011, p. 22.

⁷⁷⁴ PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. El poema, la revelación poética, poesía e historia. 3. ed. México: FCE, 1972, p. 129.

⁷⁷⁵ ROSA, 2010, p. 29.

⁷⁷⁶ CHAUI, Marilena. Participando no debate sobre mulher e violência. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984, n. 4, p. 35-36 e 48.

Quando há amor, há respeito e cuidado. Quando há amor, há acolhimento que nutre e alimenta os corpos, a vida. E a vida que segue seu curso se perpetua pela ancestralidade, unindo todas e todos no caminho de retorno à humanidade originária, que teve início em Deus, que é Amor.

O aprendizado fruto do diálogo com a tradição do Batuque do Rio Grande do Sul, a partir da experiência da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, desvela no “acolhimento que alimenta a ancestralidade” elementos teopedagógicos que podem indicar caminhos de fortalecimento do diálogo entre as tradições religiosas enfocadas em vista da luta das mulheres negras por dignidade e vida.

Considerando o contexto de comunidades religiosas como espaços de promoção de acolhimento seguro às mulheres negras em situação de violência de gênero, que tem na violência doméstica e familiar o tipo mais recorrente, é importante recapitular os passos identificados no modelo de acolhimento ofertado no Terreiro aqui sistematizados e reafirmados pelo aporte teórico que embasam esta tese:

1. considerar a “interseccionalidade emergente” como categoria de análise da realidade de mulheres negras;
2. ter consciência de que a principal causa da violência de gênero contra as mulheres negras é o racismo;
3. saber identificar as consequências do racismo nos ditos e não ditos das mulheres negras que procuram a comunidade;
4. escutar atenta e qualificadamente suas falas;
5. ofertar alimento, como sinal de comensalidade e comunhão;
6. falar palavras de reconhecimento de sua humanidade, buscando desconstruir os estereótipos negativos que as fazem acreditar que não podem, não são, não têm e nada valem;
7. promover oportunidades para formação sobre seus direitos.

Uma Teopedagogia do Diálogo, portanto, propõe um aprendizado que poderá revitalizar ações educativas e processos pedagógicos, através da promoção do “acolhimento que alimenta a ancestralidade”, assim como poderá perenizar a humanidade, à medida que corrobora para a instauração de um processo civilizatório no qual as relações humanas têm como base o amor entre as pessoas.

Esse processo civilizatório, como ideal possível, constitui-se como busca permanente na tradição batuqueira, gerando uma tensão criativa entre o ideal

buscado e o real vivido, ainda aquém do idealizado. Tensão semelhante se vê na tradição anglicana⁷⁷⁷, na vivência do “já” e do “ainda não” do Reino de Deus.

Sendo o acolhimento e o alimento elementos comuns às duas tradições religiosas, propõe-se o desafio à tradição anglicana de adotar a perspectiva afrocentrada da tradição batuqueira, que tem na compreensão de ancestralidade seu principal referencial, para qualificar suas ações educativas de prevenção e enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres.

Como consequência do diálogo estabelecido e apresentado, foi possível a aproximação teórica sobre as experiências das tradições batuqueira e anglicana em relação aos esforços para a superação da violência de gênero contra as mulheres. No entanto, como todo “que fazer” teológico latino-americano a partir da experiência vivida, faz-se necessário um retorno a essa experiência com o desafio de qualificá-la a partir da análise.

O desafio de aplicabilidade das reflexões teóricas apresentadas se desdobra em pelo menos três ações, cujas experiências suscitarão novas análises e constituirão novos objetos de pesquisa:

1. inclusão de um novo capítulo à segunda edição da publicação “Diaconia Social e Política da IEAB para a Prevenção e o Enfrentamento à Violência Doméstica contra as Mulheres”, do Serviço Anglicano de Diaconia e Desenvolvimento (SADD-IEAB). Esse novo capítulo, que terá como proposições teóricas “A Ancestralidade como Processo Civilizatório de Superação da Violência de Gênero contra as Mulheres”, será intitulado “Teopedagogia do Diálogo para a Superação da Violência de Gênero contra as Mulheres”;
2. proposição para a elaboração de uma publicação sobre “A Ancestralidade como Processo Civilizatório de Superação da Violência de Gênero contra as Mulheres”, a partir dos pressupostos teóricos de matriz africana;
3. promoção de ações conjuntas das duas tradições como ruptura das cadeias religiosas e como fortalecimento das ações de promoção de prevenção e enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres.

Assim, “o acolhimento que alimenta a ancestralidade” – que tem na tradição a motivação da memória ancestral, pode revitalizar a educação e perenizar o humano

⁷⁷⁷ Assim como para toda tradição cristã.

– se configura como projeto civilizatório de (re)humanização que promove equilíbrio nas relações humanas, gerando o retorno à humanidade originária.

CONCLUSÃO

Deus dá origem à humanidade – mulheres e homens. A proposta divina para esta relação tem na força vital (Áṣẹ) a fonte de equilíbrio que gera harmonia para o cosmo. Da relação entre Deus e a humanidade nasceu a teologia, como exercício humano de falar sobre sua experiência com este Ser, que a tradição cristã denominou Deus e muitos outros nomes (Eu Sou, Emanuel, Amor, dentre outros).

Esse exercício humano de falar, refletir e escrever sobre Deus é decorrente da característica que distingue o ser humano de outros animais: sua capacidade de raciocinar, de criar símbolos e significados, concede-lhe poder para classificar tudo o que existe na natureza, inclusive, classificar e compreender a diversidade humana. É a capacidade de *nomear* que revela uma das aptidões mais belas e, ao mesmo tempo, terríveis que a humanidade já desenvolveu. Ao fazê-lo, a espécie humana se autodenomina e passa também a denominar e a valorar outras espécies, bem como tudo o que está a sua volta inventando costumes, hábitos, criando culturas. Suas culturas criadas dominam a natureza e, a partir da dominação, entendida como excesso de poder sobre a natureza, o ser humano promove o desequilíbrio do cosmo e gera a violência e desigualdades.

Essas desigualdades são diversas e provocam desequilíbrio e afastamento do ser humano de sua origem como humanidade. Mas esse mesmo ser humano se mostra também capaz de repensar suas culturas e forjar alternativas de retorno à origem da qual tem se afastado. E são elaboradas categorias de análises sociais que ajudam a espécie humana a encontrar aspirações que a aproximem da humanidade originária.

A estrutura social com base nas diversas desigualdades determinou os lugares que as pessoas deveriam ocupar a partir da divisão no mundo do trabalho, em duas classes sociais: a classe dominante e a classe dos trabalhadores. Desse contexto é elaborado o conceito de classe social como uma categoria de análise social que passa a ajudar o ser humano a melhor compreender as desigualdades decorrentes dessa estrutura.

Até a metade do século XX, considerando a perspectiva marxista de análise social, mais precisamente até a década de 1960, a classe social foi a única categoria de análise aplicada nos estudos sobre as desigualdades sociais. No entanto, constatou-se que essa categoria de análise social, embora necessária e muito

importante, não dava conta de todas as desigualdades existentes na sociedade. Por exemplo, viu-se que o poder do ser humano de classificar a si mesmo e a tudo o que existe o levou a constituir sistemas que subjugarão seres humanos em razão de suas características biológicas e fenotípicas, ou seja, considerando sua origem étnico-racial.

E vieram alguns cientistas, que posteriormente a antropóloga Lilia Schwarcz denomina como “homens de ciência”, intelectuais que usaram a ciência para legitimar essas teorias sobre a diversidade humana. As sequelas desta compreensão que intensificou as desigualdades têm sido percebidas até os dias atuais. Uma vez que foram sendo estabelecidos e mantidos estereótipos eficazmente utilizados para definir as pessoas a partir de suas características étnico-raciais. Por exemplo: pessoas indígenas tidas como preguiçosas; as negras como pouco inteligentes; as amarelas, asiáticas, como inteligentes; as brancas como o ser ideal que estabelece o não-ser das demais, como denuncia a filósofa Sueli Carneiro.

Esses estereótipos, que classificaram as pessoas por sua raça, exigiram da ciência algo mais que reconsiderasse sua prática de analisar a sociedade a partir da categoria classe social. Esse algo mais foi constituído no conceito de raça, que, embora marcado pela origem nas ciências biológicas, passa a assumir um caráter sociológico. Nasce uma nova categoria social que se fortalece como raça/etnia, e que traz consigo elementos para a elucidação do racismo, desvelando-o como uma forma perversa de criar e preservar sistemas como o escravagismo, que deixou no Brasil a terrível marca histórica de ser o país das Américas que mais tempo viveu sob este jugo. Esta nova categoria, raça/etnia, é potencializada pelo dispositivo da racialidade/biopoder, que, por sua vez, produz outras categorias críticas como o epistemicídio, denunciando formas diversas de violência contra as populações negras e indígenas.

Mas, apesar das categorias classe social e raça/etnia serem adotadas e muito contribuírem para a análise de desigualdades sociais, particularmente da sociedade brasileira, percebeu-se que, uma análise apenas na perspectiva de classe social é insuficiente para explicitar a estrutura social culturalmente construída, pois apenas constatará que um determinado grupo acumulou mais dinheiro e propriedade do que outros, tornando-se necessária uma análise a partir da categoria raça/etnia; de outro lado, mesmo uma análise que considere as duas categorias mencionadas, ainda

assim não contemplaria uma grande parte da sociedade, que no caso do Brasil constitui maioria: as mulheres.

Lutas históricas deram origem ao Feminismo, movimento político com mais de dois séculos de existência, que promove a visibilização das mulheres, denunciando as desigualdades destas em relação aos homens, questionando os estereótipos que lhes foram impostos ao longo dos séculos, subordinando-as aos homens e lhes impossibilitando o acesso a direitos. No final do século XX, entretanto, como consequência dessas lutas pelo reconhecimento de seus direitos, mulheres pesquisadoras criaram uma nova categoria de análise social que serve de instrumento analítico para elucidar as desigualdades e qualificar ainda mais as análises sociais: Gênero.

Foi a partir do Feminismo que se deu a elaboração do conceito de gênero como categoria de análise social que denuncia as desigualdades decorrentes das relações entre homens e mulheres, comumente legitimadas a partir das diferenças biológicas entre os sexos. É importante destacar, no entanto, que o Feminismo se constitui num contexto europeu branco, ou seja, a conquista por direitos se dá na perspectiva das mulheres brancas, na busca pela igualdade de direitos em relação aos homens brancos. Evidentemente que o Feminismo se ampliou mais tarde, sendo assumido por mulheres de várias outras etnias, o que lhe dá hoje uma característica plural bastante diversificada.

A partir daí, muitas têm sido as conquistas e os exercícios constantes que podem ensejar alternativas de retorno à humanidade originária. No entanto, apesar de, reconhecidamente importantes e necessárias, não têm sido suficientes para transformarem a cultura classista, racista e sexista. O que é visivelmente constatável nas discriminações e desigualdades das relações humanas nos mais variados ambientes sociais.

Recentemente têm sido realizadas análises sociais a partir da interseccionalidade das categorias raça e gênero, especialmente a partir de iniciativas do Feminismo Negro. Há ainda outros movimentos de mulheres que têm priorizado a análise a partir da raça, por entender que esta é o principal fator das desigualdades sofridas pelas pessoas e populações negras: Mulherismo Negro, Mulherismo Afro e, finalmente, Mulherismo *Africana*. Esse último, por sua vez, emerge e tem como pressuposto epistemológico a *Afrocentricidade* que, como

abordado na presente pesquisa, consiste no ponto de partida de toda e qualquer análise que se intencione fazer sobre pessoas africanas (da África e da diáspora).

No caso da América Latina, e, particularmente, no caso do Brasil, uma característica tem potencializado essas desigualdades: o fato de ser um país eminentemente religioso. E como a Igreja Católica, durante muito tempo, foi responsável pela educação brasileira, tem-se na relação entre religião e educação vetores de legitimação e perpetuação dessas desigualdades. Vetores estes que, apesar do advento das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, seguem perpetuando, em muitos casos, as representações sociais que desqualificam os povos negros e indígenas, tornando-as ainda muito presentes na educação brasileira.

As representações sociais racistas são as principais promotoras da perpetuação do racismo branco, que, na história oficial, invisibilizou o legado intelectual de povos tradicionais originários, como os povos africanos e aborígenes. Esse legado traz consigo uma herança ancestral que tem na vivência das tradições de matriz africana e/ou afro-ameríndias, territórios de preservação de saberes e conhecimentos ancestrais que podem ajudar a sociedade a experimentar alternativas de retornar à humanidade originária.

Esse retorno à humanidade originária tem um elo, que, como um fio condutor, liga passado, presente e futuro, numa circularidade que se desenha no tempo, unindo os seres humanos na busca da humanidade original. E esse elo se constitui como a principal característica da cosmovisão africana: a Ancestralidade.

A presente pesquisa se desvelou como um caminho de águas revoltas que revelam a busca de um retorno, ao reconhecer na experiência dialógica entre duas tradições religiosas, cristã anglicana e batuqueira, possibilidades de fortalecimento de ações que contribuem com alternativas de humanização para o povo afro-brasileiro, em especial as mulheres negras, a partir da aplicação do que aqui se denominou elementos teopedagógicos.

Para percorrer estas águas, traçou-se um trajeto composto por três estações fluviais, como etapas reflexivas que constituíram capítulos, com o propósito de apresentar um labor acadêmico teológico, a partir da área “Religião e Educação”. Esse labor teológico se deu a partir do método tradicional da Teologia da Libertação (TdL), cuja tríade *ver-julgar-agir* foi adotada como modelo.

Na primeira estação fluvial, o capítulo 1, da realidade, do cotidiano da vida, apresentando um incurso sobre as religiões afro-brasileiras e afro-gaúchas,

destacando as características comuns dessas religiões, como religiões da casa, da natureza, de anciãs e anciãos, da festa, das pessoas antepassadas e de resistência. Esta incursão concentrou-se, dentre as religiões afro-gaúchas, na apresentação das trajetórias do Batuque e Umbanda, por fazerem parte da identidade da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, *lócus* empírico para a reflexão teórica que permeia esta tese. Na sequência, lança-se mão da ancestralidade teórica e apresenta-se uma revisão bibliográfica com contribuições sobre matriz africana, priorizando as publicações sobre o Batuque do Rio Grande do Sul, contando, principalmente, com escritos acadêmicos de pesquisadoras e pesquisadores que vivem a experiência desde dentro. Pesquisas recentes sobre a questão religiosa em Porto Alegre revelaram-na como a capital brasileira com o maior número de terreiros. Para melhor visualização do Terreiro, foi apresentada a história da Comunidade, destacando seu protagonismo feminino, que mesmo sendo liderada há mais de uma década por *Báábá Diba de Yemonjá*, tem sua matrilinearidade preservada pelo *Ori* de uma Orixá feminina. Seguindo com a apresentação do *Ilê*, foi identificado um conjunto de ações educativas e de processos pedagógicos delas decorrentes, com destaque para o Projeto *Ajeunbó*, por sua adoção do tema da prevenção e do enfrentamento à violência contra as mulheres negras. Neste capítulo, portanto, foram apresentados o contexto e o cenário nos quais a presente pesquisa foi realizada, cumprindo com o “ver” do tripé da TdL.

Na segunda estação fluvial, o capítulo 2, volta-se para a elaboração do arcabouço teórico a partir das categorias sociais e teológicas que possibilitaram a análise dos dados da realidade de violência de gênero contra as mulheres, como apresentado no capítulo seguinte. Iniciando-se com as conceituações de gênero e das suas derivações – violência de gênero e violência contra as mulheres – contando com o aporte teórico de feministas históricas, especialmente com o referencial teórico da teóloga Ivone Gebara, abordando sua fenomenologia feminista do mal, fundamental para denunciar o mal sofrido nos corpos das mulheres que vivem em situação da violência. Sobre a categoria gênero, embora reconhecendo sua importância, também se demonstra sua limitação analítica, uma vez que não levou em conta as especificidades e diversidades dos muitos grupos de mulheres, priorizando a realidade vivida pelas mulheres brancas burguesas. Razão pela qual, na sequência, são feitas considerações sobre a especificidade das mulheres negras e as violências históricas que as têm marcado na história brasileira, percorrendo o

caminho de elucidação dos conceitos de raça, racismo e racialidade, para abordar as contribuições de Sueli Carneiro a partir do conceito do dispositivo racialidade/biopoder como instrumento de produção e reprodução de hierarquias raciais. Somente então se retoma o conceito de etnia para chegar ao de etnicidade, como um conceito que organiza as identidades a partir do pertencimento do sujeito, conforme a elaboração do antropólogo Fredrik Barth. A reflexão em torno desses conceitos possibilitou a descoberta de uma categoria de análise muito explicativa para o tema em estudo: a interseccionalidade emergente, que significa a relação combinativa das categorias gênero, violência contra as mulheres, etnicidade e religião, para possibilitar uma análise mais complexa sobre a violência de gênero contra as mulheres negras no contexto religioso.

Continuando a composição das referências teóricas indispensáveis à pesquisa, são apresentados os conceitos de religião com as suas possibilidades de substantivação e adjetivação. Buscou-se acentuar sua adjetivação como proposta da presente pesquisa, reconhecendo a experiência religiosa do Batuque como um fenômeno histórico, sem minimizá-la como religião, acentuando-a como tradição que mantém a memória e o acúmulo de saberes ancestrais trazidos desde a África para o Brasil. Por conseguinte, foi apresentado o conceito de tradição como meio pelo qual o conhecimento ancestral é transmitido, considerando a oralidade como uma das possibilidades de transmissão dessa tradição. Por decorrência, buscou-se apresentar a ancestralidade como mantenedora da tradição e, ao mesmo tempo, a ancestralidade se retroalimentando da tradição. Buscou-se também compreender a ancestralidade “como princípio regulador das práticas do povo-de-santo”, para usar as palavras de Eduardo Oliveira, tida como principal categoria da cosmovisão africana. Na sequência, o conceito de afrocentricidade, elaborado por Molefi Kete Asante, que tem como pressupostos teóricos assumir: a) o lugar geográfico, cultural, histórico e psicológico de onde fala; b) a si mesmo e a toda pessoa africana como sujeito histórico; c) a linguagem teológica de matriz africana; d) a narrativa histórica afirmativa quanto à origem da tradição.

A partir da compreensão da perspectiva afrocentrada, que defende o protagonismo africano de agentes sujeitos da história, e que tem como postulado básico a pluralidade, foi evidenciado que sua proposta nada tem a ver com “afrocentrismo”. Também foi possível evidenciar que numa abordagem afrocentrada, todas as experiências humanas são válidas, de modo que o enfoque na etnicidade

das mulheres negras a partir das ações do *Ilê* se constitui como relevante fator de empoderamento destas.

Por fim, após a trajetória conceitual percorrida, defendeu-se que somente a interseccionalidade emergente de gênero, violência de gênero, religião e etnicidade possibilitará uma abordagem que contemple a complexidade do tema da violência de gênero contra as mulheres negras. A referida estação reflexiva, portanto, possibilitou apresentar os critérios teóricos que auxiliaram nas análises apresentadas no capítulo seguinte e que conduziram à proposição de um caminho de diálogo entre as tradições do Batuque e da Igreja Anglicana. Entende-se parcialmente cumprida neste capítulo a unidade *julgar*, da tríade da TdL, já que a análise e as proposições de ação são apresentadas na próxima estação.

Na terceira e última estação fluvial, o capítulo 3, navegam-se águas que conduziram ao diálogo como proposta de aproximação entre as tradições batuqueira e cristã anglicana, considerando as contribuições da experiência de cada tradição no lidar com a pauta do enfrentamento à violência de gênero contra as mulheres. Na sequência, complementa-se a unidade *julgar*, ao efetivarem-se as análises das falas de mulheres negras do Terreiro, *Iyemọnja*, *Windele*, *Toki*, *Tomíwa* e *Obá*, numa perspectiva da afrocentricidade, bem como de significativos depoimentos de Bábà Diba de Yemonjá. Concluindo as análises a partir do recorte das ações educativas e dos processos educativos do *Ilê*, tornando-se possível comprovar criteriosamente a potencialidade do empoderamento das mulheres, identificando pelo menos dois importantes elementos teopedagógicos comuns nos relatos: o *acolhimento* e o *alimento*, que, não por acaso, são práticas muito comumente atribuídas às mulheres de modo geral.

Entende-se e demonstra-se, a partir do aporte teórico escolhido durante o trajeto navegado, que os elementos teopedagógicos têm características afrocentradas e que gravitam em torno da principal categoria da cosmovisão africana: a ancestralidade.

Como foi possível atestar nas experiências de visita à Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ Yemọjá Omi Olodò*, quem chega recebe acolhimento, podendo participar e partilhar do alimento lá oferecido, vivendo a comensalidade como ato de comunhão que reúne e integra todas as pessoas na mesma comunidade. Esse “acolhimento que alimenta a ancestralidade” nutre física e espiritualmente as pessoas que chegam e vem junto com fortalecimento que se dá a partir da força vital (*Àṣẹ*) de

quem da roda participa. Cumpre-se aí a etapa *agir*, propondo uma Teopedagogia do Diálogo entre as tradições anglicana e batuqueira, para fortalecer as ações pela superação da violência de gênero contra as mulheres negras.

O diálogo teórico apresentado a partir das experiências das duas tradições em foco, foi, como costumam ser os diálogos, nutrido pelo amor, na perspectiva dialógica freireana: como busca comum de algo. Desse algo propõem-se ações que irmanem as duas tradições na causa que lhes é comum: relações mais humanizadas.

Cumpridas as etapas do caminho navegado, os riscos quanto às parcerias teóricas assumidas são admitidos, sem a pretensão de ter apresentado exaustivamente os conteúdos de todas as pesquisas já realizadas sobre o tema, embora se possa reconhecer que o trajeto assegurou que as águas seguem seu curso e que sempre haverá muito o que desvelar, descobrir, aprender, melhorar [...], pois o caminho das águas segue a dinâmica da vida, abundante, irregular, rápida como costumam ser as torrentes.

Fica a esperança de que o percurso possa ser menos difícil se navegado em comunidade que acolhe e alimenta sonhos de luta e transformação do mundo visto como um grande terreiro, que teve sua origem na África e que se mantém recriando o mundo africano, do qual descende a espécie humana. O aprendizado de que a ancestralidade é um reencontro com a humanidade que há em cada ser humano, como fio da vida que os aproxima e os une, alimenta e nutre a esperança, permite pensar que os caminhos navegados possam contribuir para a reflexão sobre a aproximação das pessoas, a começar por esta pesquisadora. No final deste trabalho é possível entender a violência como construção social desnecessária que, como tal, não constitui destino cego e pode ser superada, vencida e transformada em vivências que comungam da água e do pão, da beleza e do amor compartilhados, da comunhão e da oração, como uma volta à humanidade originária idealizada por Deus, para quem todas e todos um dia retornaremos.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Laís. Nota Técnica Perspectiva de Gênero e Raça nas Políticas Públicas. In: IPEA, Mercado de Trabalho, 25 nov. 2004. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/mercadodetrabalho/mt_25e.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- ACNS. *Church of Southern Africa to join campaign to end violence against women, children.* Disponível em: <<http://iawn.anglicancommunion.org/news/index.cfm/2011/8/16/Church-of-Southern-Africa-to-join-campaign-to-end-violence-against-women-children>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- A COR DA CULTURA. *Valores civilizatórios afro-brasileiros.* Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/oprojeto>>. Acesso em: 21 nov. 2013.
- ADICHIE, Chimamanda. *O perigo da história única.* Disponível em: <<http://www.leiabrasil.org.br/blog/index.php/2010/02/05/chimamanda-adichie-o-perigo-da-historia-unica/>>. Acesso em: 11 dez. 2013.
- ÁFRICANAMENTE. *Projeto Ori Inu Erê: valores civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor. Caderno Pedagógico. V. 1. Uma proposta de Educação Étnico-Social.* Porto Alegre: Áfricanamente, 2006.
- ÁFRICANAMENTE. *XIII Mostra de cultura negra e festa em homenagem ao Vovô Cipriano de Angola.* Disponível em: <<http://africanamente.blogspot.com.br/2011/05/xiii-mostra-de-cultura-negra-e-festa-em.html>>. Acesso em: 06 dez. 2013.
- AFROREGGAE. *I Encontro estadual mulheres de axé do Rio de Janeiro.* Disponível em <<http://www.afroreggae.org/sem-categoria/vem-ai-o-ii-encontro-nacional-mulheres-de-axe-clique-e-participe>>. Acesso em: 03 jan. 2014.
- AGOSSOU, J.M. Apelos evangélicos e antropologia africana, in: *Concilium*, 126, p. 47s. Petrópolis: Vozes, 1977.
- ALMEIDA, Maria da Conceição. *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição.* São Paulo: Livraria da Física, 2010.
- ALVES, Míriam Cristiane. *Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana.* 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2012.
- ALVES, Míriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio. *Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro.* Rev. Saúde, v. 43, supl. 1 São Paulo Aug. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102009000800013>. Acesso em: 03 jan. 2014.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?* 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida: Prática do diálogo interreligioso.* São Paulo: Paulinas, 1996.

- AMARAL, Rita de Cássia. A festa de candomblé e sua relevância para o estudo do Candomblé e do estilo de vida do povo-de-santo. In: LIMA, Tânia (Org.) *Sincretismo Religioso - O ritual afro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1996.
- ANGLICAN COMMUNION. *ACIS - Anglican Communion Information Service*. Disponível em: <<http://www.anglicancommunion.org/resources/acis/index.cfm>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- ANGLICAN COMMUNION. *Anglican Consultative Council - ACC 14*. Disponível em: <<http://www.anglicancommunion.org/communion/acc/meetings/acc14/resolutions.cfm#s5>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- ARANGO, Luiz Gabriela; LEON, Magdalena; VIVEROS, Mara. *Género e identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colombia: Ediciones Uniandes, Género, Mujer e Desarrollo e TM Editores, 1995. Disponível em: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/1384/2/01PREL01.pdf>>. Acesso em: 04 jan. 2013.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Poética/Aristóteles, seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. Ed. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, v. 2.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar, p. 93-110. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009, v. 4.
- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity: the theory of social change*. Chicago: African American Images, 2003.
- ASHOKA. *Maria Aparecida Silva Bento*. Disponível em: <<http://www.ashoka.org.br/blog/2009/10/25/maria-aparecida-silva-bento/>>. Acesso em: 13 dez. 2013.
- ASSMANN, Hugo; BODIPO-MALUMBA, Eduardo I.; CONE, James H.; FREIRE, Paulo. *Teología negra: teologia de la liberacion*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE MULHERES NEGRAS – ACMUN. *Histórico*. Disponível em: <<http://www.acmun.org.br/historico.php>>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- ATABAQUE – ASETT. *Teologia afro-americana: II consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*. Antônio Aparecido da Silva. (Org.). São Paulo: Paulus, 1997.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AULÉN, Gustaf. *A fé cristã*. 2. ed. Tradução de Dírson Glênio Vergara dos Santos. São Paulo: ASTE, 2002.
- ÁVILA, Cíntia Aguiar de. *Na interface religião e política: origens e práticas da Congregação em defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB-RS)*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em:

- <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/18347/000726894.pdf?...>>. Acesso em: 03 jan. 2014.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BÁBÀ DIBA DE IYEMONJÁ. Disponível em: <www.babadybadeyemonja.com>. Acesso em: 04 jan. 2014.
- BAIRROS, Luiza. *Nossos feminismos revisitados*. Disponível em: <<http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/10112009-123548bairros.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2013.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Dieu et l'homme d'Aujourd'hui*. Bruges: Desclé de Brouwer, 1958.
- BANDEIRA, Andrea. *Resistência Cor-de-rosa-choque: militância feminina no Recife, nos anos 1960*. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- BARBOSA, Eni (Org.). *O processo legislativo e a escravidão negra na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul: fontes*. Porto Alegre: CORAG, 1987. Mesmo após o período contemplado na pesquisa, houve outra legislação de cotas, a Lei nº 5.465, de 3 de julho de 1968, que dispunha sobre o preenchimento de vagas no ensino agrícola. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5465.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, UERJ, 1993.
- BARROS, Marcelo. *A dança do novo tempo: o novo milênio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecumênica*. São Paulo: Paulus, 1998.
- BARROS, Marcelo. *A noite do maracá*. Belo Horizonte: Rede, 1998.
- BARROS, Marcelo. *A reconciliação de quem nunca se separou Pluralismo cultural e religioso: Eixo da Teologia da Libertação*. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/353p.htm>>. Acesso em: 02 jan. 2014.
- BARROS, Marcelo. *A secreta magia do caminho*. São Paulo: Edições Nova Era, 1997.
- BARROS, Marcelo. Entre o ser e o não ser: teologia anti-sacrificial e sacrifícios nas religiões populares. *Paralellus* Revista Eletrônica em Ciências da Religião. Recife: UNICAP, Ano 3, n. 6, jul./dez. 2012, p. 205-216. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDMQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.unicap.br%2Fojs-2.3.4%2Findex.php%2Fparalellus%2Farticle%2Fdownload%2F216%2F210&ei=8XTFUr2OB4-LkAfftoBA&usg=AFQjCNECvKY5-e8_M32a-LGNUzF9oDR84g&bvm=bv.58187178,d.eW0>. Acesso em: 02 jan. 2014.
- BARROS, Marcelo. *O espírito vem pelas águas*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2003.

- BARROS, Marcelo. O parto difícil de uma profecia erótica: o fundamentalismo religioso e a questão de gênero. In: *Mandrágora*. Gênero, Fundamentalismo e Religião. Ano XIV, n. 14. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.
- BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José María (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BARROS, Marcelo; VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E. (Orgs.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BARTH, F. Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.) *The Prospects for Plural Societies. Proceedings of The American Ethnological Society*, 1981.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia. Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Cia. da Letras, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a15v1852.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2013.
- BASTIDE, Roger. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. A experiência vivida. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960, v. 2.
- BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. A Mulher Negra no Mercado de Trabalho. In: *Estudos Feministas*. Ano 3, 2º semestre 1995, p. 2. Disponível em: <journal.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16466/15036>. Acesso em: 20 jan. 2013.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e Branquitude no Brasil*. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. (Orgs.). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BERGO, Antonio Carlos. O positivismo: caracteres e influência no Brasil. *Reflexão*. Campinas, ano VIII, n. 25, p. 56, jan./abr. 1983.
- BERNARDO, Terezinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BERNARDO, Terezinha. *O Candomblé e o Poder Feminino*. Revista de Estudos da Religião – REVER. Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2005, p. 10. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_bernardo.htm>. Acesso em: 04 dez. 2013.
- BIRMAN, Patrícia. A questão de gênero nos cultos afro-brasileiros. In: *Teologia da Síntese*. São Paulo, 2008.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UERJ, 1995.

- BIRMAN, Patrícia. Relações de gênero, possessão e sexualidade. In: *Physis, Revista da Saúde Coletiva*, n.2, Rio de Janeiro, 1991, v. I.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. In: *Revista Estudos Feministas on line*, n. 2, 2005, v. 13.
- BOEHLER, Genilma. *Quando elas se beijam o mundo se transforma*. O erótico em Adélia Prado e Althaus-Reid. Rio de Janeiro: Metanoia, 2013.
- BONFIM, Vânia Maria da Silva. A Identidade Contraditória da Mulher Negra Brasileira: bases históricas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2002.
- BOTAS, Paulo. *Carne do Sagrado, Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos Orixás*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço/Vozes, 1996.
- BOTELHO, Denise Maria. *Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba*. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Ediora GV, 2004. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=8FXthejyJ3sC&pg=PA21&lpg=PA21&dq=Fran%C3%A7oise+H%C3%A9ritier,+o+pensamento+bin%C3%A1rio&source=bl&ots=CIOadzEi2B&sig=QrHrP0nIE1ZYqSje5vJeyQ6BzTQ&hl=pt-BR&sa=X&ei=--yUUr_8CaO_sQTRgoK4BQ&ved=0CEIQ6AEwAw#v=onepage&q=Fran%C3%A7oise%20H%C3%A9ritier%2C%20o%20pensamento%20bin%C3%A1rio&f=false>. Acesso em: 25 de nov. 2013.
- BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira*. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRAGA, Kátia Soares; NASCIMENTO, Elise; DINIZ, Debora (organizadoras). *Bibliografia Maria da Penha: violência contra a mulher no Brasil*. Brasília; Letras Livres, UnB, 2006.
- BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A música no culto dos Orixás*. Porto Alegre: FUMPROARTE, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRANDT, H. Vicedom como precursor da teologia pluralista da religião: uma recordação de seu escrito “A missão das religiões mundiais”. *Estudos Teológicos*, América do Norte, 40, mai. 2013. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/697/631>. Acesso em: 02 Jan. 2014.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Texto promulgado em 05 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em:

<http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <<http://www.alep.pr.gov.br/system/files/corpo/Con1988br.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

BRASIL. *Decreto nº. 847, de 11 de outubro de 1890*. Disponível em: <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>>. Acesso em: 14 jan. 2013.

BRASIL. *Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM3353.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

BRASIL. *Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

BRASIL. *Lei 10.645, de 10 de março de 2008*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

BRASIL. *Lei 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 09 jan. 2006.

BRASIL. *Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11346.htm>. Acesso em: 26 dez. 2013.

BRASIL. *Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm>. Acesso em: 06 dez. 2013.

BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm>. Acesso em: 18 dez. 2013.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Alimento: direito sagrado - pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília: MDS/Secretaria de Avaliação e Gestão de Informática, 2011.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR. *Catálogo do Prêmio da Igualdade Racial*. Rio de Janeiro: SEPPIR, 2010.

BRUMANA, Fernando Giobellina. A Comida de Santo no Candomblé. In: *Comunicações do ISER*, n. 34. Rio de Janeiro: ISER, 1989.

BUSCEMI, Maria Soave. Lilith, a deusa do escuro. In: *Mandrágora*. O imaginário feminino divindade. Ano XI, n. 11. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005.

BUSIN, Valéria Melki; NUNES, Maria José Rosado. Apresentação. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em Diálogo: Violência contra as Mulheres*. São Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Pernambuco (CEPIR-PE): Recife, 2009, Paulo: CDD, 2009.

- CABRAL, Clóvis. *Curso de introdução à teologia e filosofia da religião de matriz africana e afro-brasileira*. Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Pernambuco (CEPIR-PE): Recife, 2009.
- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Anglicanismo no Brasil. In: *Revista da USP*, n. 67, p. 36-47, setembro/novembro 2005, São Paulo: USP. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/04-calvani.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- CÂMARA DE PORTO ALEGRE. *Lei complementar nº 234*. Disponível em: <<http://www.camarapoa.rs.gov.br/biblioteca/integrais/LC234Atualizadaat%C3%A9LC602.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014.
- CÂMARA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. *Aprovada inclusão de terapias naturais em tratamentos oferecidos pelo SUS*. Disponível em: <http://www2.camarapoa.rs.gov.br/default.php?reg=21004&p_secao=56&di=2013-12-09>. Acesso em: 09 dez. 2013.
- CAMPANHA BRASILEIRA DO LAÇO BRANCO. *História*. Disponível em: <<http://lacobrancobrasil.blogspot.com.br/p/nossa-historico.html>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- CAMPANHA PONTO FINAL. *Feminicídio*. Disponível em: <<http://www.campanhapontofinal.com.br/campanha.php>>. Acesso em: 13 out. 2013.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. *A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Filosofia da Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Sueli Carneiro. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2013.
- CARNEIRO, Sueli. Entrevista concedida à Revista *Caros Amigos*, ano III, n. 35, fevereiro de 2000.
- CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *Institucional – Quem somos*. Disponível em: <<http://www.catolicasonline.org.br/institucional/>>. Acesso em: 06 jan. 2013.
- CATÓLICAS pelo Direito de Decidir. *Tecendo sentidos: Feminismos e buscas teológicas*. São Paulo: Maxprint, 2012.
- CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *Violência contra as mulheres: conversando a gente se entende*. Cartilhas Católica pelo Direito de Decidir. 3. ed., revisada. São Paulo: CDD, 2006.
- CAVALHEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar*. São Paulo: Contexto, 2000.
- CAVALHEIRO, Eliane. *Veredas das noites sem fim: socialização e pertencimento racial em gerações sucessivas de famílias negras*. Brasília: Finatec, UNB, 2013.

- CECA-RS. Disponível em: <<http://www.ceca-rs.org>>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- CEERT. *Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades*. Disponível em: <<http://www.ceert.org.br/>>. Acesso em: 20 jan. 2013.
- CEHILA – Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina. *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. Maria Luiza Marcilio (Org.). São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- CEHILA. Encuentro Latinoamericano. *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra, 1976.
- CEHILA. *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p.169-170 CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Participando no debate sobre mulher e violência*. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1984, n. 4.
- COLETIVO FEMININO PLURAL. *Quem somos*. Disponível em: <<http://femininoplural.org.br/site/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought*. Knowledge, consciousness and the politics of empowerment. Second Edition. New York: This edition published in the Taylor & Francis e-Library , 2000. Disponível em: <http://www.feminish.com/wp-content/uploads/2012/08/Patricia-Hill-Collins-Black_Feminist_Thought__Knowledge__Consciousness__and_the_Politics_of_Empowerment__Perspectives_on_Gender1.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2013.
- COLLINS, Patricia Hill. *Intersecting Oppressions*. Disponível em: <http://www.sagepub.com/upm-data/13299_Chapter_16_Web_Byte_Patricia_Hill_Collins.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2013.
- CONE, James H.; WILMORE, Gauraud S. *Teologia negra*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *8a. Assembleia e Cinquentenário*. Disponível em: <<http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/prp-33.html>>. Acesso em 18 dez. 2013.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <<http://www.oikoumene.org/es/about-us>>. 23 jan. 2014.
- CONSPIRANDO. *Quiénes Somos*. Disponível em: <http://conspirando.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=57>. Acesso em: 07 jan. 2013.
- CONVITE EVENTO. *Saúde da população negra – SUS e segurança alimentar: noções básicas para o diálogo entre tradição de matriz africana e gestão pública*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liliancsilva13@gmail.com> em 06 mai. 2013.
- CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. 2. edição. São Luís: Cultura & Arte, 2006.

- CORRÊA, Norton Figueiredo. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. 1988. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1998.
- CORRÊA, Norton. Panorama as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. *As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1993.
- COSSARD-BINON, Giselle. A filha de santo. In: *Olóòrisà: escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- COSTA LIMA, Vivaldo. *A Família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo das relações intra-grupais*, Salvador: Corrupio, 2003.
- COULOURIS, Daniella Georges. Ideologia, dominação e discurso de gênero: reflexões possíveis sobre a discriminação da vítima em processos judiciais de estupro. *Revista Humanidades MNEME*. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Caicó: Centro de Ensino Superior do Seridó, n. 11, jul./set. de 2004, v. 5.
- COUTINHO, Clara Pereira & CHAVES, José Henrique. *O estudo de caso na investigação em Tecnologia Educativa em Portugal*. Revista Portuguesa de Educação, 2002, 15 (1), p. 221-243. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/retrieve/940/ClaraCoutinho.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2013.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, vol. 10, núm. 1, jan., 2002, pp. 171-188. Santa Catarina: UFSC. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38110111>>. Acesso em: 19 mar. 2014.
- CRIOLA. *Institucional – quem somos*. Disponível em: <http://www.criola.org.br/quem_somos.htm>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- CUNHA, Janine Maria Viegas. *Pôster Ilê Àşę Yemojá Omi Olodò, Ajeunbó: Vamos Comer*. [mensagem pessoal]. <liliancsilva13@gmail.com>, em 31 out. 2013.
- CUNHA, Janine Maria Viegas. *Pôster R’Gongo 2013*. [mensagem pessoal], Mensagem recebida por <Lilian Guarani Kaiowá Lira> em 12 jan. 2014.
- D’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo; racismos e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DALY, Mary. *The Church and Second Sex*. Boston: Beacon Press, 1968.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DE PEDRO, Áquilo. *Dicionário de termos religiosos e afins*. Aparecida: Santuário, 1993.
- DEGELE, Nina; SOBIECH, Gabriele. *Intersektionalität: zur analyse sozialer ungleichheiten*. Bielefeld: transcript Verlag, 2009.
- DEIFELT, Wanda. Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo. In: *Caminhos*. Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewFile/2789/1703>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 1. ed. São Paulo: 34, 1995, v. 1. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/lep/arquivos/textos_geral/Mil_Platos_1.pdf>. Acesso em: 26 de nov.2013
- DERMIENCE, Alice. *Teología de la Mujer y Teología Feminista*. Disponível em: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol40/160/160_dermience.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2013.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DHNET. *2001-2010 Década para superar a violência*. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/violencia/conic_viol.htm>. Acesso em: 28 dez. 2013
- DICIONÁRIO de Latim-Português, Português-Latim. Porto: Porto, 2010.
- DICIONÁRIO HOUAISS. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- DICIONÁRIO ON LINE. Disponível em: <<http://www.dicionariodoaurelio.com/Neolitico.html>>. Acesso em: 23 out. 2013.
- DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo. Itinerários e métodos do aborto ilegal em cinco capitais brasileiras. In: Ciênc. saúde coletiva, n.7, Rio de Janeiro July 2012, v. 17. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232012000700002>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- DIOCESE ANGLICANA DO RECIFE. *Mulheres ecumênicas na comissão sobre o status das mulheres: desafios de viver no mundo de Deus Pai/Deus Mãe sem violência de gênero*. Disponível em: <[mulheres-ecumenicas-na-comissao-sobre-o-status-das-mulheres-desafios-de-viver-no-mundo-de-deus-paideus-mae-sem-violencia-de-genero](#)>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- DREHER, Martin N. *História do povo de Jesus*. Uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk: essays and sketches*. Chicago: AC McClurg & Co., 1903.
- DUNN, Edmond J. *Missionary theology: Foundations in Development*. Washington: University Press of America, 1980.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EMIL, Luana Rosado. *Habitar entre dois: etnografia com a egbé do Ilê Asê Omi Olodô*, em Porto Alegre, RS. 2013. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.
- EST. *Egresso da EST vence o Prêmio CAPES de Teses*. <<http://www.est.edu.br/noticias/visualiza/egresso-da-est-vence-o-premio-capes-de-teses>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

- ESTAF – ESCOLA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA AFROCENTRADA. Disponível em: <<http://escolaolodumare.com.br>>. Acesso em 1º dez. 2013.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Título do original francês: Les Damnés de la terre. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FAUSTINO TEIXEIRA, *Teologia das Religiões, uma visão panorâmica*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1995.
- FEDERAÇÃO DAS MULHERES GAÚCHAS. *Institucional*. Disponível em: <<http://www.fmulheresgauchas.org/institucional>>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- FERNANDES, Maria da Penha Maia. *Sobrevivi... posso contar*. 1. reimpressão. 2. ed. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2012.
- FERRARO, Alceu Ravello. *Power-point da 2ª aula da Disciplina Educação Brasileira: Diferenças e Desigualdades*, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Matricardo em terreiros de Mina no Maranhão: realidade ou ilusão?* Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Matriarcado.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2014.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: Estudo das Casas da Mina*. São Paulo: USP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- FGV. *Novo Mapa das Religiões*. Coordenação Marcelo Cortês Neri. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011. Disponível em: <<http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- FICHTNER, Mirian. *Cavalo de Santo: religiões afro-gaúchas*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2011. O livro exhibe 153 fotos das mais de 10 mil fotos produzidas entre 2006 e 2010, com forte apelo estético, registra imagens de comunidades e suas lideranças de todas as linhas da religiosidade afro-gaúcha.
- FIORENZA, E.S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- FLD PROJETOS DE VIDA ACTALIANCA. *Nem tão doce lar*. Disponível em: <<http://fld.com.br/index.php/fld/nemtaodocelar/>>. Acesso em: 11 jan. 2013.
- FLORES, Josué Soares. *A maternidade de Deus em Juliana de Norwich*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? In: *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. UFPR. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/educar/article/viewFile/31332/20037>>. Acesso em: 10 dez. 2013.
- FORD, David F. Theology. In: HINNELLS, John R. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London; New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2005.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREIRE, Antônio, S.J. *Gramática Grega*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. Disponível em

<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/paulofreire/livro_freire_educacao_pratica_liberdade.pdf>.

_____. *Pedagogia da Autonomia – Saberes necessários à prática educativa*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, 2003, p. 18; DEIFELT, Wanda. Gênero: uma tenda teológica comum a homens e mulheres. In: WEILER, Lúcia; PINTO, Raquel Pena; PIRES, Sandra Maia (Orgs.). *Teologia Feminista: tecendo fios de ternura e resistência*. Porto Alegre: ESTEF, 2008.

FREITAS, Maria Carmelita. Gênero/Teologia Feminista: interpelações e perspectivas para a teologia – Relevância do tema. In: SOTER. *Gênero e Teologia: Interpelações e Perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Soter, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

FREYRE, Gilberto; *Sobrados e Mucambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 14. ed. São Paulo: Global, 2003.

GADOTTI, Moacir. *História das idéias pedagógicas*. Série Educação. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995.

GAEDE NETO, Rodolfo. *Diaconia em contexto de diversidade religiosa e cultural: um estudo a partir de comunidades afro-brasileiras e das comunhões de mesa de Jesus*. 2002. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

GARCIA, Lais. *Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea, 2013. <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_feminicidio_leilagarcia.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2013.

GEBARA, Ivone. Uma clara opção pelos direitos das mulheres. São Leopoldo, 25 de julho de 2012. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-clara-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara>>. Acesso em: 24 dez.2012.

_____. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos: antologias de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

_____. *O que é teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 16.

_____. *La sed de sentido*. Búsquedas ecofeministas en prosa poética. Montevideo: Doble Clic, 2002.

_____. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Trad. Lúcia Mathilde Endlilch Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *A mobilidade da senzala feminina*. Mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000a.

_____. *Teologia ecofeminista*. Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião. São Paulo: Olho Dagua, 1997.

_____. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Edições Paulinas, 1994.

- _____. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- _____. *Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *Vida religiosa. Da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- _____. *Conhece-te a ti mesma*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- _____. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1990.
- _____. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- _____. *Levanta-te e anda: alguns aspectos da caminhada da mulher na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br>>. Acesso em: 06 jan. 2013.
- GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.
- GLEASON, Judith. Oiá: a deusa negra da África. In: *O novo despertar da deusa: o princípio feminino hoje*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- GOBINEAU, Arthur de. GOBINEAU, A. de. *Essays sur l'inegalité des races humaines*. In: GAULTIER, J. *Oeuvres* (Tomo I). Paris: Gallimard, 1983. p. 133-1515.
- GOMES, Nilma Lino. *A mulher negra que vi de perto*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.
- GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- GOMES, Nilma Lino. Professoras negras: identidade e memória. In: *Educ. Rev.* (18/19), 49-58, dez. 1993/jun.1994. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/pdf/edur/n18-19/n18-19a06.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2013.
- GONZÁLEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos mártires*. São Paulo: Vida Nova, 1980, v. 1.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos gigantes*. São Paulo: Vida Nova, 1980, v. 2.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era das trevas*. São Paulo: Vida Nova, 1981, v. 3.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos altos ideais*. São Paulo: Vida Nova, 1986, v. 4.

- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos sonhos frustrados*. São Paulo: Vida Nova, 1981, v. 5.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1986, v. 6.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos conquistadores*. São Paulo: Vida Nova, 1983, v. 7.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos dogmas*. São Paulo: Vida Nova, 1986, v. 8.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era dos novos horizontes*. São Paulo: Vida Nova, 1988, v. 9.
- _____. Uma história ilustrada do cristianismo. *A era inconclusa*. São Paulo: Vida Nova, 1996, v. 10.
- GOTLIEB, Sabina Léa Davidson; JORGE, Maria Helena P. de Mello; LAURENTI, Ruy. Mortes maternas e mortes por causas maternas. In: *Epidemiol. Serv. Saúde*, n. 4. Brasília Dec. 2008, v. 17. Disponível em: <http://scielo.iec.pa.gov.br/scielo.php?pid=S1679-49742008000400005&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Disponível em: <<http://www.rs.gov.br>>. Acesso em: 03 jan. 2014.
- GRANDE AXÉ. Disponível em: <<http://grandeaxe.com.br>>. Acesso em: 04 jan. 2014.
- GUMPLOWICZ, L. *La Lucha de razas*. Buenos Aires: Fas, 1944.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: CEP, 1971.
- HALKES, Catharina. *Gott hat nich nur starke Söhne*: Grundzüge einer feministischen Theologie. Gütersloh: Gerd Mohn, 1985.
- HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 1997. Disponível em: <<http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/hall1.html>>. Acesso em: 28 dez. 2012.
- HERMELINK, Jan. *As igrejas no mundo*: um estudo das confissões cristãs. São Leopoldo: Sinodal, 1981.
- HOOKS, Bell. *Vivendo de amor*. Tradução de Maísa Mendonça. Disponível em: <http://naluidread.blogspot.com.br/2008/06/vivendo-de-amor-bell-hooks-o-amor-cura_9183.html>. Acesso em: 11 jan. 2014.
- HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão*: uma história da Igreja nos três primeiros séculos. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, São Paulo, SP: CEHILA, 1995.
- HUNT Mary E. Religião e violência contra as mulheres: diferentes causas, compromisso comum, p. 7-20. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em diálogo: violência contra as mulheres*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009.
- HUNT, Mary E. Novos estudos de religião sobre sexualidade. In: *Mandrágoras*. Gênero, Religião e Modernidade. Ano IX, nº 10. São Bernardo do Campo: UESP, 2004;

- IAWN – ANGLICAN COMMUNION. Disponível em: <<http://iawn.anglicancommunion.org>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- IBGE. Disponível em: <<http://ibge.gov.br>>. Acesso em: 18 jan.2013.
- IEAB. *As cinco marcas da missão*. Disponível: <<http://www.ieab.org.br/site/pt/fe/miss-o>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- IEAB. Disponível em: <<http://www.ieab.org.br>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- IEAB-DIOCESE MERIDIONAL. *Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Comunhão Anglicana*. Disponível em: <http://www.dm.ieab.org.br/sobre%20a%20igreja/sobre%20a%20igreja_ca.html#Cena_1>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- IGREJA METODISTA. *Expositor Cristão*. Jornal Mensal da Igreja Metodista. Novembro de 2013, ano 127, nº 11, p. 8-9. Disponível em: <http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/expositor-cristao/expositor_cristao_novembro-2013.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2013.
- INSTITUTO LULA. Biografia de Luiz Inácio Lula da Silva. Disponível em: <<http://www.institutolula.org/biografia/#.UqsU2dqA1eA>>. Acesso em: 13 dez. 2013.
- IPEA. *Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_feminicidio_leilagarcia.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2014.
- IRARRAZAVAL, Diego. Pachamama, tierra-madre. In: *Mandrágora*. O imaginário feminino divindade. Ano XI, n. 11. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005.
- JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ. 2001.
- JORNAL DO COMMERCIO – JC ON LINE. Especiais NE 10. Expedições doenças sem fim. *Corações desperdiçados*. Disponível em: <<http://especiais.ne10.uol.com.br/expedicoes/febre-reumatica.html>>. Acesso em: 23 jan. 2014.
- JULIO, Ana Luiza dos Santos. *A educação das relações violentas e sua naturalização: um estudo sobre a experiência de mulheres negras na Vila Cruzeiro em Porto Alegre*. 2005. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale dos Sinos, São Leopoldo, 2005.
- JURKEWICZ, Regina Soares. *Desvelando a política do silêncio: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil*. Coleção Cadernos 12. São Paulo: CDD, 2005.
- JUS BRASIL. *Lc 591/08, Porto Alegre*. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/topicos/18346483/lc-n-591-de-23-de-abril-de-2008-do-municipio-de-porto-alegre>>. Acesso em: 28 dez. 2013.
- JUSBRASIL. *TJ-RS* Disponível em: <<http://tj-rs.jusbrasil.com.br>>. Acesso em: 28 dez. 2013.
- KICKHÖFEL, Oswaldo. *Notas para uma História da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Projeto Memória. Porto Alegre: Secretaria Geral da IEAB, 1995.
- KICKHOFEL, Oswaldo. Sumio Takatsu (1927-2004). In: BOCK, Carlos Gilberto; SINNER, Rudolf von; WOLFF, Elias. *Vidas Ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal;

Porto Alegre: Padre Reus, 2006, p. 129. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=XLGCEIpr85wC&pg=PA129&lpg=PA129&dq=VIDA+ECUM%C3%8ANICA.+Sumio+Takatsu&source=bl&ots=OdngMllhYM&sig=WpXt6MqnsSLRN3o0v6G7fKx2kV4&hl=pt-BR&sa=X&ei=tIBmU5DMK6rgsASNyYLwBg&ved=0CCoQ6AEwAA#v=onepage&q=VIDA%20ECUM%C3%8ANICA.%20Sumio%20Takatsu&f=false>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

KI-ZERBO, *Joseph*. Introdução geral. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. revisada. Brasília: UNESCO, 2010.

KNITTER, Paul. *Una terra molte religioni: Dialogo interreligioso e responsabilità globale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1998.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.

KÜNG, Hans. *Teologia in cammino. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1987.*

LAGARDE, Marcela. *Identidad Genérica y Feminismo*. Mexico: Inst. Andaluz de La Mujer, 1998.

LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma, 1993.

LAMBETH CONFERENCE. *Lambeth indaba: capturing conversations and reflections from the Lambeth Conference 2008. Equipping Bishops for Mission and Strengthening Anglican Identity Section G: Anglican Bishops, Anglican Identity. Formed by Scripture*. Lambeth: Anglican Communion, 2008. Disponível em: <http://www.lambethconference.org/resolutions/downloads/documento_de_reflexiones.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2013.

LAMPE, Armando. *Breve historia del cristianismo en el Caribe*. San José: CEHILA, Universidad de Quintana Roo, 1997.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LAROUSSE. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Coordenação Diego Rodrigo e Fernando Nuno. 2. ed. São Paulo: Larousse do Brasil, 2008.

LAUX, Núbia M.; STRECK, Gisela I. W. (Orgs.). *Manual de normas para trabalhos científicos: baseado nas normas da ABNT*. 2. ed. rev. e atual. São Leopoldo: EST/ISM, 2009.

LEIS MUNICIPAIS. *Lei complementar nº 602, de 24 de novembro de 2008*. Disponível em: <<https://www.leismunicipais.com.br/a/rs/p/porto-alegre/lei-complementar/2008/60/602/lei-complementar-n-602-2008-inclui-3-no-art-43-da-lei-complementar-n-234-de-10-de-outubro-de-1990-que-institui-em-porto-alegre-o-codigo-municipal-de-limpeza-urbana-e-alteracoes-posteriores-excetando-do-rol-de-atos-lesivos-a-limpeza-urbana-a-deposicao-nos-locais-em-que-determina-de-animais-mortos-ou-partes-deles-utilizados-em-cultos-e-liturgias-de-religioes-de-matriz-africana-e-da-umbanda.html>> . Acesso em: 16 jan. 2014.

LEISTNER, Rodrigo Marques. *Encruzilhada multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do

- Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2009. Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/RodrigoLeistnerCienciasSociais.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2014.
- LEMOS, Carolina Teles. *Religião e tessitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC/GO, 2012.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English lexikon*. Oxford: At the Clarendon Press, 1996.
- LIMA, Tânia. Awon Xirê - A festa de candomblé como elemento estruturante da religião. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Leopardo dos Olhos de Fogo*. São Paulo: Ateliê, 1998.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-candomblé. In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Ianamá/CEAO/UFBA, 1984.
- LINTON, R. Rumo a um método feminista de pesquisa. In: JAGGAR, A.M.; BORDO, S.R. (Orgs.), *Gênero, corpo, conhecimento*, p. 293-314. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de; BASSOTTO, Marinez Rosa dos Santos. Religião e Gênero: A eleição episcopal na Diocese Meridional da IEAB. In: I SIMPÓSIO REGIONAL NORDESTE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, de 28 a 31 de maio, 2013, Campina Grande. *Anais*. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2013.
-
- _____; SOARES, Ilcéia Alves; LISBOA, Ester Leite (Orgs.). *Diaconia Social e Política da IEAB para a Prevenção e o Enfrentamento à Violência Doméstica contra as Mulheres*. Brasília: Fonte Editorial, 2013.
-
- _____. *O Projeto BB Educar EJA Quilombola: contribuições pedagógicas para a EJA na diversidade*. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Educação de Jovens e Adultos na Diversidade, Universidade Federal de Rio Grande, Pólo da Universidade Aberta do Brasil, Santo Antônio da Patrulha, 2012.
-
- _____. A Identidade como Elemento Elucidativo da Diferença e Garantia do Princípio da Igualdade: Uma Contribuição Pedagógica da Resistência do Povo Negro. In: LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de; SILVA, Marcos Rodrigues da. *Negritude e Branquitude: Razões da (des)igualdade*. São Leopoldo: CECA e CEBI, 2010, p. 10-32.
-
- _____. *A Secretaria de Políticas para as Mulheres do RS em conceitos*. Publicação de 26.02.2011. Disponível em: <<http://www.spm.rs.gov.br/>>. Acesso em: 18 jan. 2013.
-
- _____. *O Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE) e suas Ações Educativas*. 2006. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2006.
- LODY, Raul. *Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- LODY, Raul. *Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em Terreiros afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Artenova, 1979.

- LOPES, Fernanda; WERNECK, Jurema. Saúde da população negra: Da conceituação às políticas públicas de direito. In: WERNECK, Jurema (org.). *Mulheres Negras: um Olhar sobre as Lutas Sociais e as Políticas Públicas no Brasil*. s/d. Disponível em: <<http://www.criola.org.br/publicacoes.htm>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- LÓPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore Nash (Orgs.). *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003.
- LÓPEZ, Maricel Mena. Mujer negra y Biblia. In: *Mandrágora*. Gênero, Cultura e Religião. Ano 3, n. 3. São Bernardo do Campo: UMESP, 1996.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*. Religião e política na América Latina. Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne. Petrópolis: Vozes, CLACSO, 2000.
- LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E.D.A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.
- LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso*. Aparecida: Santuário, 2008.
- MARASCHIN, Jaci. *Igreja a gente vive: uma introdução ao pensamento de Frederick Denison Maurice*. Porto Alegre: IEAB, 1991.
- MARCONDES, Mariana Mazzini; QUEIROZ, Cristina; QUERINO, Ana Carolina; VALVERDE, Danielle (Orgs.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013, Capítulo 5, p. 133-158. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2014.
- MARIA MULHER – ORGANIZAÇÃO DE MULHERES NEGRAS. *Quem somos*. Disponível em: <<http://www.mariamulher.org.br/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Tradução de Felipe José Lindoso. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARTINES, Alaerte Leandro. Mortalidade materna de mulheres negras no Brasil. *Cad. Saúde Pública*, n.11 Rio de Janeiro Nov. 2006, v. 22. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2006001100022>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MATOS, Gregório de. *Obra poética*. Org. James Amado. Prep. e notas Emanuel Araújo. Apres. Jorge Amado. 3. ed.. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- MATTOS, Patrícia. *O conceito de interseccionalidade e suas vantagens para os estudos de gênero no Brasil*. In: XV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA. Anais do XV Congresso Brasileiro de Sociologia, 2011, Curitiba-PR, de 26 a 29 de julho. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=168&Itemid=117>.

- MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma, p. 111-127. In: NASCIMENTO, 2009.
- MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2009, v. 4.
- MAZERON, Gastão Hasslocher. *Reminiscências de Porto Alegre*. Porto Alegre: Selbach, 1943.
- MEDONÇA, Antônio Gouvêa de; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.
- MELLO, Marco Antonio Lirio de. *Reviras, batuques, arnavais: cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: UFPel, 1995.
- MELO, José Marques. *Faleceu o professor Jaci Maraschin*. Nossa homenagem e gratidão. In: Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Disponível em: <<http://www.metodista.br/fateo/noticias/faleceu-professor-jaci-maraschin>>. Acesso em: 08 jan. 2014.
- MENEZES, Nilza. *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras em Porto Velho*. João Pessoa: Universitária da UFPB, São Paulo: Fortune, 2012.
- MENEZES, Nilza. *Arreda homem que aí vem mulher: representações da Pombagira*. São Paulo: Fortune, 2009.
- MICHAELIS: *Dicionário Escolar Língua Portuguesa*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2009.
- MINISTÉRIO DA CULTURA. *Prêmio culturas populares 2007*. Disponível em: <http://www2.cultura.gov.br/upload/Coltura%20Populares%20-%20Edital%20de%20Concurso%20Publico%20n%BA%204_1191442905.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2013.
- MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.
- MORAES, Kelly da Silva. *Política Cultural: uma análise sobre a cultura política do Movimento Negro em Porto Alegre*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/ppgs/userfiles/file/disserta%C3%A7%C3%A3o%20kelly.pdf>> Acesso em: 03 jan. 2014.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 82. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1983.
- MULHERES DE AXÉ. *I Encontro estadual mulheres de axé do Rio de Janeiro será realizado pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, nos dias 21 e 22 de fevereiro de 2011*. Disponível em: <<http://mulheresdeaxe.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 03 jan. 2014.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Disponível em: <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e Evangelização: uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil*. 2008. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

MUSSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. Deus é brasileiro! Mas que brasileiro? In: *Mandrágora*. Gênero e Religião nas Artes. Ano XV, n. 15. São Bernardo do Campo: UMESP, 2009.

_____; DEIFELT, Wanda; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004.

NABUCO, Joaquim. *Minha formação*, Brasília: Senado Federal, 1998.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. *Mais de um terço das mulheres já sofreram com a violência sexual em todo o mundo, diz OMS*. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/mais-de-um-terco-das-mulheres-ja-sofreram-com-a-violencia-sexual-em-todo-o-mundo-diz-oms/>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

NARVAZ, Martha Giudice. *A (in)visibilidade do gênero na psicologia acadêmica: onde os discursos fazem(se) política*. 2009. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

NASCIMENTO, Alexandre. *Ação afirmativa: da luta do movimento negro às políticas concretas*. Rio de Janeiro: CEAP, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2009, v.4.

_____. As civilizações africanas no mundo antigo. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A matriz africana no mundo*. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. São Paulo: Selo Negro: 2008, v. 1.

_____. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

NEILL, Stephen. *El anglicanismo*. Madrid: Iglesia Española Reformada Episcopal, 1986.

_____. *História das missões*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

- NEM UMA (MULHER) MAIS. Observatório dos tipos de violências contra mulheres. A violência de gênero pode ser menos explícita que um olho roxo. *Marcela Lagarde e os estudos sobre Femicídio*. Disponível em: <<http://nemumamulhermais.wordpress.com/2013/06/30/marcela-lagarde-e-os-estudos-sobre-femicidio/>>. Acesso em: 04 jan. 2014.
- NERBAS, Paulo Moisés. Tradição e tradições. In: ASTE. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- NERI, Marcelo Côrtes (coordenação). *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: FGV, 2011. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2013.
- OBJETIVOS DO MILÊNIO. *8 Jeitos de mudar o mundo*. Disponível em: <<http://www.objetivosdomilenio.org.br/>>. Acesso em: 16 dez. 2013.
- OBSERVATÓRIO BRASIL DA IGUALDADE DE GÊNERO. Disponível em: <<http://www.observatoriodegenero.gov.br>>. Acesso em: 15 jan. 2013.
- OBSERVE. *Observatório da Lei Maria da Penha*. Disponível em: <http://www.observe.ufba.br/lei_mariadapenha>. Acesso em: 12 jan. 2013.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da tradição oral na construção da identidade étnica. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, 2005, v. 27.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, Ibeca, 2003.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afro-descendente*. Fortaleza: LCR, Ibeca, 2003.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Epistemologia da Ancestralidade*. Disponível em: <<http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-artigo.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2013.
- OLIVEIRA, Fátima. *25 de julho: Dia da Mulher Negra da América Latina e do Caribe*. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/em-debate/fatima-oliveira/2007-25-de-julho-dia-da-mulher-negra-da-america-latina-e-do-caribe-por-fatima-oliveira>>. Acesso em: 11 dez. 2013.
- OLIVEIRA, Fátima. Avaliando e elencando os desafios. In: CASA DE CULTURA DA MULHER NEGRA. *Violência contra a mulher e saúde: um olhar da mulher negra*. Santos: Casa de Cultura da Mulher Negra, 2004.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações, p. 7-16. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; Ecco, Clóvis (Orgs.). *Religião, violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas, 2012. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Religiaovienciaesuasinterfaces1.pdf>>. Acesso em: 24 dez. 2013.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileiras e violência. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*. Ed. nº 35, ano VII, Julho/Agosto/Setembro, 2011, p. 22. Disponível em: <

<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/religoes-afro-brasileiras-e-violencia/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

- BOBSIN, Oneide. *A morte morena do protestantismo branco*: Contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas. In: *Estudos Teológicos*, n. 2, 2000, v. 40. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewArticle/687>. Acesso em: 23 jan. 2014.
- ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: CANEIRO, Luiz Carlos Cunha; SANTOS, José Antônio dos; SILVA, Gilberto Ferreira da. *RS negro*: Cartografias sobre a produção do conhecimento. 2. ed. revisada e ampliada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- ORO, Ari Pedro. Religião e política na América Latina: Uma análise da legislação dos países. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007, p. 281. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a13.pdf>>. Acesso em: 06 de jan. 2013.
- OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em diálogo*: violência contra as mulheres. São Paulo: CDD, 2009.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ORUMILAIA. *II Dida Ara - Encontro Nacional de Religião Afro e Saúde*. Disponível em: <<http://orumilaia.blogspot.com.br/2012/09/ii-dida-ara-encontro-nacional-de.html>>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- PADILHA, René C. (Editor). *Hacia una teologia evangélica latino-americana*. Testemonios personales de la búsqueda de una teologia que sea fiel a la palabra de Dios y pertinente a la situación latinoamericana. San José: FTL, 1984.
- PAIXÃO, Marcelo. Evolução das assimetrias de cor ou raça no mercado de trabalho metropolitano brasileiro durante a era Lula. In: RIBEIRO, Matilde (Organizadora). *As políticas de igualdade racial – reflexões e perspectivas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012.
- PALEARI, Giogio. *Religiões do povo*. Um estudo sobre inculturação. 3. ed. São Paulo: AM edições, 1990.
- PALMERO, Maria José. *Teoria Feminista Contemporânea*: una aproximación desde la ética. Madrid: Complutense, 2004.
- PANIKKAR, Raimundo. *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Cittadella Editrice, 1988.
- PAOLI, Maria Célia. “Mulheres: o lugar, a imagem, o movimento”. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Sobre mulher e violência. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, v. 4.
- PARLOW, Mara Sandra. *De corpos de conhecimento ao (re)conhecimento do corpo*. Elementos para a composição de uma epistemologia corporal no âmbito da fé. 2004. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2004.
- PAULA, Claudemir da Silva. *Branquitude X negritude*: Considerações sobre práticas de inclusão na sala de aula. Disponível

- em: <http://www.letraviva.net/arquivos/Branquitude_Negritude.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2010.
- PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. El poema, la revelación poética, poesía e historia. 3. ed. México: FCE, 1972.
- PEREIRA, Jayro. Introdução. In: ÁFRICANAMENTE. *Projeto Ori Inu – valores civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor*. Caderno Pedagógico - Uma Proposta de Educação Étnico-Social. Porto Alegre: ÁFRICANAMENTE, 2006, v. 1.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Malditas, gozosas e devotas – mulher e religião. In: *Mandrágora*. Gênero, Cultura e Religião. Ano 3, n. 3. São Bernardo do Campo: UMESP, 1996.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. O corpo sob suspeita: violência sexista no livro de Números. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 41, p. 7-16, 2002.
- PERFEITO, Abílio Alves. *Gramática de Grego*. 7 ed. Porto: Porto, 1997.
- PNUD. *Os objetivos de desenvolvimento do milênio*. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/ODM.aspx>>. Acesso em: 11 jan. 2013.
- PÓLVORA, Jaqueline Brito. O corpo batuqueiro. In: FACHEL LEAL, Ondina. *Corpo e significado*. Porto Alegre: UFRGS, 1995.
- PORTAL DA SAÚDE. Ministério da Saúde. *Programa mais médicos*. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/cidadao/acoes-e-programas/mais-medicos>>. Acesso em: 10 dez. 2013.
- PORTAL DE NOTÍCIAS. *Negras são vítimas de mais de 60% dos assassinatos de mulheres no país*. Disponível em: <http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2013/11/22/negras-sao-vitimas-de-mais-de-60-dos-assassinatos-de-mulheres-no-pais?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=jornal>. Acesso em: 22 nov. 2013.
- PORTAL FGV. *Missão e história*. Disponível em: <<http://portal.fgv.br/missao>>. Acesso em: 11 jan. 2013.
- PORTO, Janice Regina Rangel. *Violência contra a mulher: expectativas de um acolhimento humanizado*. 2004. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Escola de Enfermagem, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/4784>>. Acesso em: 04 jan. 2014.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade – seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v.3, n.1, p.15-34, jun. Porto Alegre: PUC/RS, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Apud BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

- PRESLER, Titus. *Horizons of mission*. The New Church's Teaching Series. Cambridge, Boston, Massachusetts: Cowley Publications, 2001, v. 11.
- PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato P. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro, Campus, 2004.
- PROJETO RAABE. *Quem somos*. Disponível em: <<http://projetoraabe.com/home/quemsomos/>>. Acesso em: 06 jan. 2014.
- RABELO, Miriam C. M. *Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador*. *Religião e Sociedade*, n. 1, [on-line]. 2008, v. 28,
- RAIMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.
- RAIMUNDO, Valdenice José. *É preciso ter raça: As formas de organização informais das mulheres negras moradoras da favela Bola de Ouro - Território de maioria negra*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- RAMOS, Margarita Danielle. Reflexões sobre o processo histórico-discursivo do uso da legítima defesa da honra no Brasil e a construção das mulheres. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, n. 1, Jan./Abr. 2012, v. 20. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2012000100004&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- REDE FEMINISTA DE SAÚDE. *Proposta de plano de trabalho São José: roteiro para orientar uma atuação conjunta cujo objetivo é a consolidação da experiência da Campanha Ponto Final na São José*. In: CAMPANHA PONTO FINAL. 2009. Porto Alegre: Rede Feminista de Saúde, 2009.
- REDE NACIONAL DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SAÚDE. *O cuidar nos terreiros*. Disponível em: <<http://renafrosaude.com.br>>. Acesso em: 06 dez. 2013.
- REIMER, Ivoni Richter. *Grava-me como selo sobre teu coração*. Teologia Bíblica Feminista. Coleção Bíblia em comunidade. Série Teologias Bíblicas 8. São Paulo: Paulinas, 2005.
- RENAFRO SAÚDE. Disponível em: <<http://www.renafrosauders.com>>. Acesso em: 24 out. 2013.
- REVISTA FÓRUM. Violência contra a mulher: Brasil registra 5,6 mil feminicídios a cada ano. Disponível em: <<http://revistaforum.com.br/blog/2013/09/violencia-contra-a-mulher-brasil-registra-56-mil-femicidios-a-cada-ano/>>. Acesso em: 06 jan. 2014.
- RIBEIRO, Guilherme Wagner. *Os paradigmas constitucionais, o princípio da igualdade e o direito à educação*, 2000. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/web/cegraf/ril/Pdf/pdf_148/r148-16.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2012.
- RODRIGUES, Diego; NUNO, Fernando (Coord.). *Dicionário Larousse da Língua Portuguesa*. 2. ed. atual. São Paulo: Larousse, 2008.
- ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. A vitimização de mulheres por agressão física, segundo raça/cor no Brasil. In: MARCONDES, Mariana Mazzini; QUEIROZ, Cristina; QUERINO, Ana Carolina; VALVERDE, Danielle (Orgs.). *Dossiê mulheres*

- negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013, Capítulo 5, p. 133-158. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2014.
- ROMIO, Jaqueline Aparecida Ferreira. *Mortes femininas violentas segundo raça/cor*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Demografia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.
- ROSA, Luis Carlos Dalla. *Educar para a sabedoria do amor*. A alteridade como paradigma educativo. 2010. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.
- RUBIN, Gayle. *O tráfico de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Trad. Christine R. Dabat e outras. Recife: SOS Corpo, 1993.
- RUETHER, Rosemary Radford. Mulheres e globalização: vítimas, focos de resistência e novas visões de mundo. In: *Mandrágoras*. Gênero, Religião e Modernidade. Ano IX, n. 10. São Bernardo do Campo: UESP, 2004.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, EST-IEPG, 1993.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. 1. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- _____. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: Dossiê: Feminismo em questão, questões do feminismo. *Cad. Pagu*, n. 16, Campinas, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332001000100007&script=sci_arttext>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- _____; ALMEIDA, S.A. *Violência de Gênero*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.
- _____. *Já se mete a colher na briga de marido e mulher*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v13n4/v13n4a08.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2014.
- _____. *O poder do macho*. 12. ed., São Paulo: Moderna, 1987.
- SANT’ANNA, Wânia. *Marco conceitual a cor da cultura*. Disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/documentos/Marco%20Conceitual.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2013.
- SANTA ANA. *Ecumenismo e Libertação*. São Paulo: Vozes, 1991.
- SANTOS Jr., Renato Nogueira dos. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. In: *Revista África e africanidades*. Ano 3, n. 11, novembro/2010. Disponível em <http://equipemultilondrina.pbworks.com/w/file/48266436/Curriculo_afrocentrado.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos*. Disponível em:

<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm>. Acesso em: 11 jan. 2013.

- _____. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1995.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um Terreiro Nagô*. São Paulo: Max Limonad, 1988.
- SANTOS, Eliad Dias. Somos negras por natureza e que beleza. In: *Gênero, Cultura e Religião*. Ano 3, n. 3. São Bernardo do Campo: UMESP, 1994.
- SANTOS, Inaicyrá Falcão dos. Dança e pluralidade cultural: corpo e ancestralidade. *Revista Múltiplas Leituras*, n. 1, p. 31-38, jan./jun. 2009, v. 2.
- _____. *Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança arte-educação*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____; SANTOS, Descóredes M. dos. O culto dos ancestrais na Bahia: O Culto dos Égun. In: *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo: Agora, 1981.
- SANTOS, Márcio André de Oliveira. *Os véus da branquitude: Da supremacia branca ao racismo envergonhado do Brasil*. Disponível em: <<http://www.pambazuka.org/pt/category/features/52030>>. Acesso em: 15 jul.
- SANTOS, Marcos Ferreira. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Curitiba: CENTRHU, 1995.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 5. ed. revista e ampliada. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/>>. Acesso em: 28 dez. 2012.
- SARTRE, Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Coleção Perspectivas do Homem. Série Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1968, v. 42. <https://docs.google.com/file/d/0B2_ZK-qR9WEKRmV4N01seGs2MTA/edit?pli=1>. Acesso em: 26 de nov. 2013.
- SATT, Maria Henriqueta Creidy. *Circularidades e superfícies: uma leitura videográfica das imagens batuqueiras*. 1995. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Instituto de Artes, Universidade de Campinas, Campinas, 1995.
- SAÚDE NEGRA. *IV Encontro nacional de mulheres de axé em Porto Alegre*. Disponível em: <http://saudenegra.blogspot.com.br/2013_08_01_archive.html>. Acesso em: 04 jan. 2014.
- SCHERER, Jovani de Souza. *Experiências de busca da liberdade: Alforria e comunidade africana em Rio Grande, séc. XIX*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008. Disponível em:

<<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/experiencias%20de%20busca.pdf>>.
Acesso em: 06 jan. 2014.

SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma religião chamada Brasil. Estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

_____. *Misturando espíritos...: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. 2000. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, EST, 2000.

SCHUMACHER, Schuma; VITAL BRAZIL, Érico. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças – Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCOTT, Joan. *Uma categoria útil para a análise histórica*. Trad. Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila, Texto original: Joan Scott – Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press, 1989. Disponível em: <disciplinas.stoa.usp.br/mod/resource/view.php?id=16152>. Acesso em: 10 jan. 2013.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES. Disponível em: <<http://www.spm.gov.br>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

SEMINOTTI, Neri. ALVES, Míriam Cristiane; SEMINOTTI Neri. O pequeno grupo e o paradigma da complexidade em Edgar Morin. *Revista Psicologia USP*. 2006. Disponível em: <<http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?IscScript=iah/iah.xis&nextAction=Ink&base=LILACS&exprSearch=449075&indexSearch=ID&lang=e>>. Acesso em: 03 jan. 2014.

SENADO FEDERAL. Portal de Notícias. *Intolerância religiosa é crime de ódio e fere a dignidade*. Disponível em: <<http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>>. Acesso em: 28 dez. 2013.

SERVIÇO DE NOTÍCIAS DA IEAB. *Anglicanas se reúnem nas Nações Unidas*. Disponível em: <<http://sn.ieab.org.br/2007/02/28/anglicanas-se-reunem-nas-nacoes-unidas/>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Edusp, 1992.

SILVA, Caroline Fernanda Santos da. *Obirin Dudu: um olhar sobre a identidade e a cidadania das mulheres negras*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

SILVA, Gabriela Drummond Marques da. *Tabela com dados específicos para os estados brasileiros*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liliancsilva13@gmail.com>, em 20 nov. 2013.

- SILVA, Maria Helena Nunes da. 1999. *O Príncipe Custódio e as religiões afro-gaúchas*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 1999.
- SILVA, Marina Barbosa e. “*Orixás, guardiões da ecologia*”: um estudo sobre conflito e legitimação das práticas afro-brasileiras em Porto Alegre. 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2012, 141 p. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-15042013-115440/pt-br.php>>. Acesso em: 07 jan. 2014.
- SILVA, Sílvia Regina de Lima. *Teologia Feminista Latino-Americana*. II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas. São Paulo, 7-11 de novembro de 1994. Disponível em: <<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/cons22.html>>. Acesso em: 28 dez. 2013.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Grafia correta do nome do Terreiro*. [mensagem pessoal], Mensagem recebida por <Lilian Guarani Kaiowá Lira> em 05 mar. 2013.
-
- _____. Reminiscências e Rupturas entre o Batuque do Rio Grande do Sul e a Religião Tradicional Yorubá. *No prelo*. In: Anais do IV Congresso Nacional da ANPTECRE “O futuro das religiões no Brasil”. Recife: UNICAP, 2013a.
-
- _____. Afroteologia: Elementos Epistemológicos para se pensar numa Teologia das Religiões de Matriz Africana. *No prelo*, Anais do 26º Congresso da SOTER. Belo Horizonte: PUC-MG, 2013b. Disponível em: <<http://soter.org.br/documentos/documento-ue5ZviLgeS4ML6W4.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2013.
-
- _____. Exunêutica: construindo paradigmas para uma interpretação afro-religiosa. *No prelo*. In: Revista Científica da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2013c.
- SINGH, Priscilla. *As Igrejas dizem não à violência contra a mulher*. Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 2002. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/biblioteca/ebooks/Igrejas%20dizem%20nao%20a%20violencia.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2013.
- SLENES, W. Robert. *Na senzala, uma flor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: EST e Sinodal, 2006.
- SOARES, Ilcéia Alves. Família em situação de violência doméstica contra criança e o adolescente: é possível romper com este cenário? 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2009.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade, a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOJO, Ana. *Mujer y Política*. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular. San José-Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1985.

- SOMMER, Michelle Farias. *Territorialidade Negra – A herança africana em Porto Alegre: Uma abordagem sócio-espacial*. Porto Alegre: Michelle Farias Sommer, 2011.
- SOS CORPO INSTITUTO FEMINISTA PARA A DEMOCRACIA. *Quem somos*. Disponível em: <www.soscorpo.org.br>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- SOTER. *Gênero e Teologia: Interpelações e Perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, Soter, 2003.
- SOUZA, Carmen Lúcia Andrades; ROSA, Isabel Cristina D. *Relatórios Campanha Ponto Final*. Ago-out 2011. Porto Alegre, 2011.
- SOUZA, Carmen Lucia Andrades. *Campanha Ponto Final na Violência contra as Mulheres e Meninas*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liliancsilva13@gmail.com> em 06 nov. 2012.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SOUZA, Sandra Duarte (org.). *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006.
- _____. Entrecruzamento Gênero e Religião: um desafio para os Estudos Feministas. In: *Mandrágora*. Nº 7/8. São Paulo: UMESP, 2001/2002.
- _____. Gênero e Religião nos Estudos Feministas. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, 2004.
- _____. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem continua. In: *Revista Estudos da Religião*. Ano XV, nº 20. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001.
- _____. Violência e Gênero: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. In: *Mandrágora*. V. 13. São Bernardo do Campo, 2007.
- _____; LEMOS, Carolina Teles. *A casa, as mulheres e a igreja*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- SOUZA, Vilson Caetano de. *Usos e Abusos das Mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida de orixás nos terreiros de candomblé*. 1997. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 1997.
- STRÖHER, Marga. J. A igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo grego-romano e nas primeiras comunidades cristãs. São Leopoldo: IEPG, 1996.
- SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas/Soter, 2000.
- TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. In: *Perspectiva Teológica XXII*, n. 58 set/out 1990.
- TAKATSU, Sumio. “Um Jeito Anglicano e Ecumênico de Fazer Teologia”. In: *Inclusividade* 11. Porto Alegre: Centro de Estudos Anglicanos, 2005.
- _____. *Os começos do Anglicanismo*. Disponível em: <http://www.centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/historiadaigreja/os_comecos_do_anglicanismo.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2013.

- TAMEZ, Elza. Diosas asesinadas y diosas que no se dejan matar. In: *Mandrágora*. O imaginário feminino divindade. Ano XI, nº 11. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005.
- TEITELBAUM, P. A teoria feminista e os testes padronizados. In: JAGGAR, A.M.; BORDO, S.R. (Orgs.), *Gênero, corpo, conhecimento*, p. 333-345. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.) *O diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. *Numen*, 1, nº. 1, 1998, v. 1.
- _____. Novos paradigmas resultantes do diálogo interreligioso. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.) *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, SOTER, 1996.
- _____. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1987; TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões – uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- TEIXEIRA, Luis Augusto Barbosa. *Os orixás da morte: uma análise do ritual Pangu Nvume*. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/531/370>>. Acesso em: 08 jan. 2014.
- THE ANGLICAN COMMUNION. *Anglican Consultative Council - ACC 15*. Disponível em: <<http://www.anglicancommunion.org/communion/acc/meetings/acc15/resolutions.cfm#s7>> . Acesso em: 18 dez. 2013.
- THEMIS – GÊNERO, JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS. *História*. Disponível em: <<http://www.themis.org.br/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- TILLICH, Paul. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- _____. *Teologia da cultura*. Trad. de Jaci Correia Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TOMITA, Luiza E. Crista na Ciranda de Asherá, Ísis e Sofia: Propondo Novas Metáforas Divinas para um Debate Feminista do Pluralismo Religioso, p. 117. In: BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José María (Orgs.). *Pluralismo e Libertação: Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã*. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005.
- TOMITA, Luiza. A raiz de todo mal: uma exposição de preconceito, fundamentalismo e desequilíbrio de gênero. In: *Mandrágora*. Ano XIV, nº 14. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.
- TRACY, David. Theology: Comparative Theology. In JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 13.
- UNFPA. Disponível em: <<http://www.unfpa.org.br>>. Acesso em: 03 jan. 2014.
- UNIVERSIDADE FEMINISTA LIVRE. *Agenda política da campanha nacional contra a violência que atinge as mulheres negras no Brasil*. Disponível em:

<http://www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=5213:amb-esta-lancando-nos-estados-a-campanha-nacional-pelo-fim-da-violencia-contras-as-mulheres-com-o-foco-no-racismo&catid=108:mulheres-negras&Itemid=493>. Acesso em: 08 jan. 2013.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. Tese de doutorado em Ciências da Religião conquista Menção Honrosa do Prêmio Capes de Tese 2013. Disponível em: <<http://www.metodista.br/posreligiao/noticias/tese-de-doutorado-em-ciencias-da-religiao-conquista-mencao-honrosa-do-premio-capes-de-tese-2013/view>>. Acesso em: 23 dez. 2013.

UNRIC - Centro Regional de Informação das Nações Unidas. *Objetivos do desenvolvimento do milênio*. Disponível em: <<http://www.unric.org/html/portuguese/uninfo/MDGs/MDGs2.html>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. revisada. Brasília: UNESCO, 2010.

VERGER, Pierre. *Fatumbi - Ewé: O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In: *Culturas africanas*. São Luís do Maranhão: UNESCO, 1986.

VICEDOM, Georg F. Von der selbstentfaltung des evangeliums in der jungen kirche. In: *Basileia: Festschrift für W. Freytag*, Stuttgart, 1959.

VINAGRE, Marlise. *Cadernos Criola: Impacto da violência na vida das mulheres negras junto às comunidades das religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: UNIFEM, 2008.

_____. Impacto da Violência na Vida das Mulheres Negras Junto às Comunidades das Religiões Afro-brasileiras. *Cadernos Criola*. Rio de Janeiro: UNIFEM, 2008.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012 – Atualização: Homicídios de Mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA e FLACSO Brasil, 2012. Disponível em: <http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012_mulheres.php>. Acesso em: 09 jan.2013.

WALKER, Alice. *A cor púrpura*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

_____. Coming Apart 1980. In: *The Other Woman*. EUA: Susan Kopellman, 1987, p. 323-326. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=Fky_qHHEvXkC&pg=PA323&dq=WALKER,+Alice.+Coming+Apart.&hl=pt-BR&sa=X&ei=smOvUv7hLozJkAemi4HoBQ&ved=0CDEQ6AEwAA#v=onepage&q=WALKER%2C%20Alice.%20Coming%20Apart.&f=false>. Acesso em: 16 dez. 2013.

WALKER, W. *História da igreja cristã*. 3. ed. Revista e atualizada. Trad. Paulo Sipierski. São Paulo: ASTE, 2005, v. I e v. II

WERNECK, Jurema. Mulheres negras e violência no Rio de Janeiro. In: *MULHERES de Brasília e do Rio de Janeiro no Monitoramento da Política Nacional de*

Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Rio de Janeiro: CRIOLA; CFEMEA, 2010.

WERNECK, Jurema Pinto. *O samba segundo as lalodês: mulheres negras e cultura midiática*. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

WHITE, Evelyn. O amor não justifica: mulheres negras e violência doméstica. In: WERNECK, Jurema. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2002.

WOORTMANN, K. O passado escravo e a 'família de santo', in *A família das mulheres*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

WORDL CONUNCIL OF CHURCHES. *The church for others and the church of the world*. Geneva: World Council of Churches, 1967.

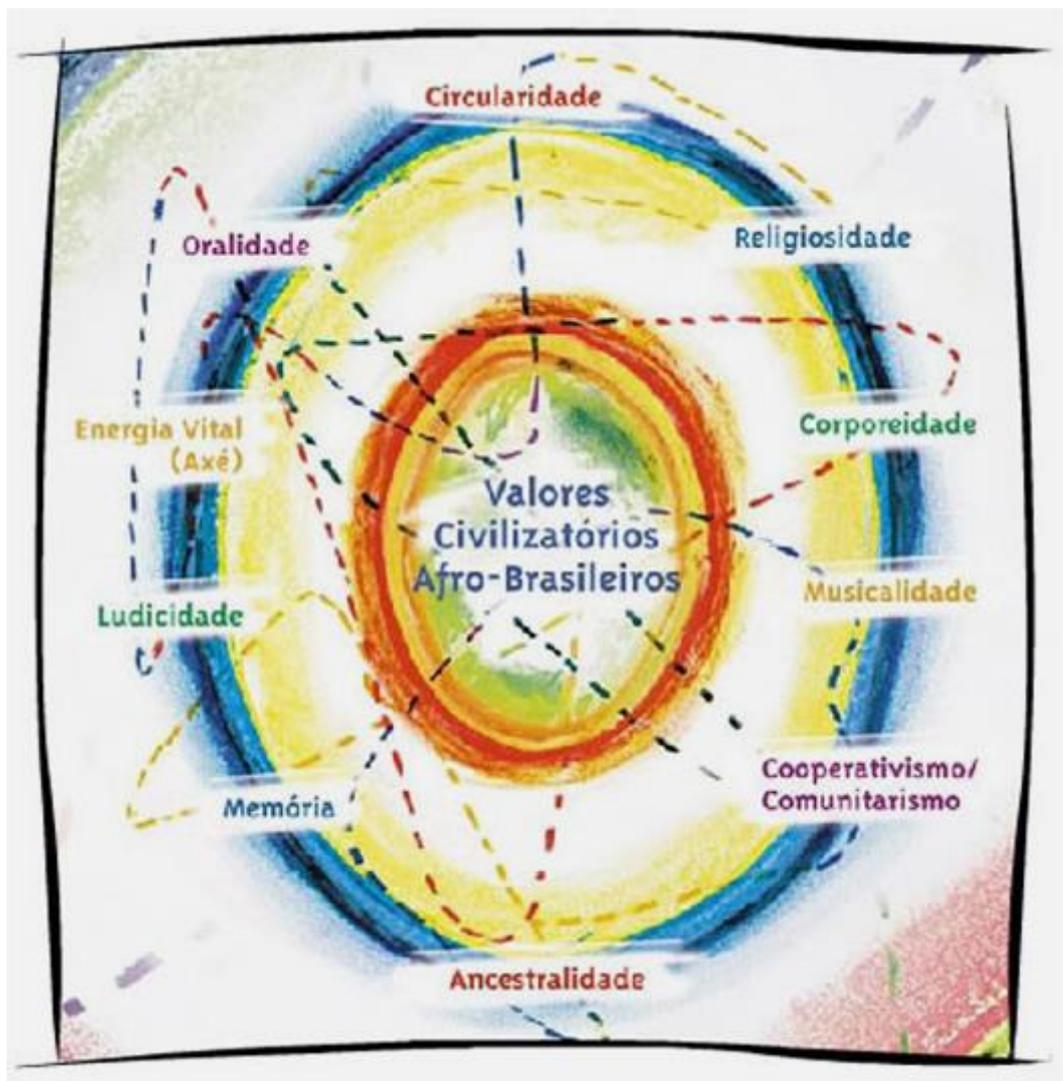
YIN, R. *Case study research: Design and methods*. London: Sage, 1994.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma "sociologia da morte" no ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ZWETSCH, Roberto E. *Axé, malungo! Série Ensaios e Monografias*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1994.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=61>. Acesso em: 28 dez. 2013.

Anexo 1
Valores Civilizatórios Afro-brasileiros



Anexo 2 Camisetas do Áfricanamente



Anexo 3

Pôster do Projeto Ajeunbó

Ilê Àse Iyemonjá Omi Olodo



AJEUNBO

VAMOS COMER

HISTÓRICO

OBJETIVO GERAL

A articulação de lideranças de Povo de Terreiro junto à Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), no Programa Fome Zero, resultou na aquisição de cestas básicas para comunidades tradicionais de terreiro em todo país.

A partir do recebimento das cestas básicas foi constituído o Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar (FORMA/RS) enquanto espaço político de discussão, formação e deliberação de ações para o Povo de Matriz Africana.

As comunidades tradicionais de terreiro são autônomas na organização e distribuição das cestas, mas, ao mesmo tempo constroem coletivamente estratégias e propostas para as políticas públicas e ações afirmativas em segurança alimentar e nutricional, educação, saúde, meio ambiente, desenvolvimento sustentável, direitos humanos e inclusão social. Também atua na defesa das comunidades tradicionais de matriz africana contra intolerância religiosa, racismo e qualquer outro tipo de discriminação.

Em 2004 o FORMA/RS passou a receber oitocentas cestas básicas, das quais, a Comunidade Tradicional de Terreiro Ilê Àse Iyemonjá Omi Olodo passa a administrar a entrega de cem unidades.

Sensibilizados com as vulnerabilidades apresentadas pelo grupo de famílias contempladas com o recebimento das cestas criou-se o Projeto Ajeunbo.

Proporcionar aos vivenciadores de comunidades tradicionais de terreiro em situações de vulnerabilidade sociais o direito à alimentação adequada, estimulando discussões sobre segurança alimentar, direitos humanos, saúde, a partir dos valores civilizatórios africanos.

MÉTODO

Encontros mensais com duas horas de duração, divididos em três grupos.

Total de pessoas atendidas:

- ✓ Anualmente: 100 famílias (aproximadamente 500 pessoas);
- ✓ De 2004 a 2011: 250 famílias (de 2000 a 2500 pessoas)



Projeto integrante do Programa Ori Inu elaborado e realizado na Comunidade de Terreiro, premiado em 2009 pela SEPPIR como melhor ação de promoção da Igualdade Racial possível de ser replicada em espaços similares.



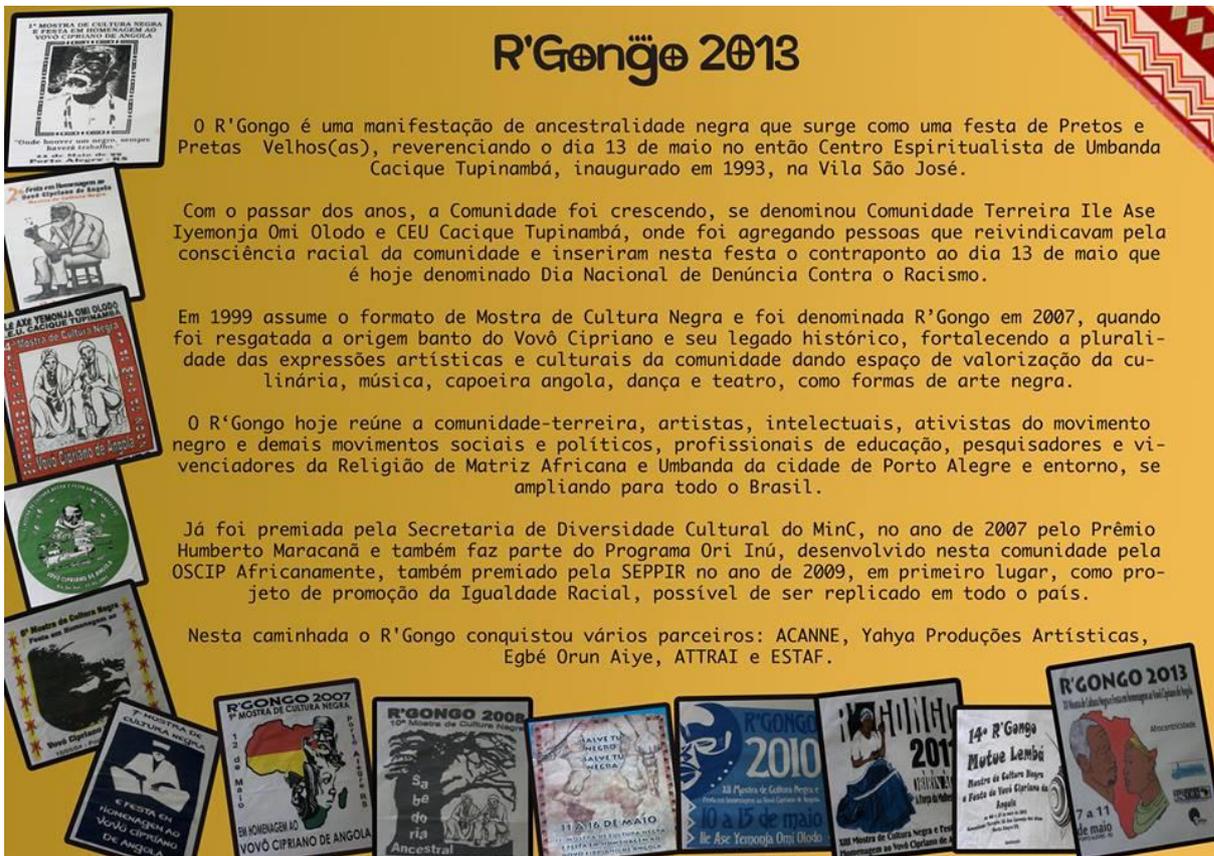


Comunidade Terreiro Ilê Àse Iyemonjá Omi Olodo
Rua Nunes Costa, 1137 - Vila São José - Partenon - Porto Alegre/RS
(51) 3318-1386
www.ilyemonja.com.br
www.ilyemonja.org.br



Anexo 4

Pôster do R'Gongo 2013



R'Gongö 2013

O R'Gongo é uma manifestação de ancestralidade negra que surge como uma festa de Pretos e Pretas Velhos(as), reverenciando o dia 13 de maio no então Centro Espiritualista de Umbanda Cacique Tupinambá, inaugurado em 1993, na Vila São José.

Com o passar dos anos, a Comunidade foi crescendo, se denominou Comunidade Terreira Ile Ase Iyemonja Omi Olodo e CEU Cacique Tupinambá, onde foi agregando pessoas que reivindicavam pela consciência racial da comunidade e inseriram nesta festa o contraponto ao dia 13 de maio que é hoje denominado Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo.

Em 1999 assume o formato de Mostra de Cultura Negra e foi denominada R'Gongo em 2007, quando foi resgatada a origem banto do Vovô Cipriano e seu legado histórico, fortalecendo a pluralidade das expressões artísticas e culturais da comunidade dando espaço de valorização da culinária, música, capoeira Angola, dança e teatro, como formas de arte negra.

O R'Gongo hoje reúne a comunidade-terreira, artistas, intelectuais, ativistas do movimento negro e demais movimentos sociais e políticos, profissionais de educação, pesquisadores e vitoriosos da Religião de Matriz Africana e Umbanda da cidade de Porto Alegre e entorno, se ampliando para todo o Brasil.

Já foi premiada pela Secretaria de Diversidade Cultural do MinC, no ano de 2007 pelo Prêmio Humberto Maracanã e também faz parte do Programa Ori Inú, desenvolvido nesta comunidade pela OSCIP Africanamente, também premiado pela SEPPIR no ano de 2009, em primeiro lugar, como projeto de promoção da Igualdade Racial, possível de ser replicado em todo o país.

Nesta caminhada o R'Gongo conquistou vários parceiros: ACANNE, Yahya Produções Artísticas, Egbé Orun Aiye, ATTRAI e ESTAF.

Anexo 5

Feminicídios por Unidade da Federação

Unidade da Federação	Taxa Média Anual Corrigida de por 100 mil mulheres de 2009 a 2011	Média Anual do Número Absoluto de Corrigidos de 2009 a 2011	Média Mensal do Número Absoluto de Corrigidos de 2009 a 2011	Média Diária do Número Absoluto de Corrigidos de 2009 a 2011	% de entre mulheres de 20 a 39 anos (2009 a 2011)	% de entre mulheres negras (2009 a 2011)	% de que ocorreram no domicílio da vítima (2009 a 2011)	% de por arma de fogo (2009 a 2011)	% de que ocorreram no final de semana (2009 a 2011)
PI	2,7	43,2	3,6	0,1	52,4	78,8	45,2	38,5	44,2
SC	3,3	103,2	8,6	0,3	55,4	10,3	42,8	41,4	32,4
SP	3,7	792,3	66,0	2,2	50,9	33,8	29,6	34,3	33,6
MA	4,6	153,2	12,8	0,4	60,1	82,7	37,1	37,4	38,0
RS	4,6	254,5	21,2	0,7	52,2	14,7	34,7	54,7	32,6
AM	5,1	87,7	7,3	0,2	53,9	87,3	24,1	41,5	40,6
CE	5,3	227,9	19,0	0,6	51,7	80,0	25,6	57,4	37,3
AC	5,3	19,5	1,6	0,1	52,9	68,3	54,9	25,5	27,5
SE	5,4	57,4	4,8	0,2	54,7	81,7	22,3	46,0	38,1
DF	5,5	74,1	6,2	0,2	63,1	79,6	21,4	58,6	42,7
AP	6,0	20,0	1,7	0,1	48,9	85,1	29,8	36,2	44,7
RJ	6,0	504,4	42,0	1,4	49,2	60,5	20,9	53,7	33,6
RN	6,3	102,1	8,5	0,3	58,0	76,5	30,3	52,3	35,9
MS	6,4	79,2	6,6	0,2	49,5	47,9	41,7	38,5	34,9
PR	6,5	344,9	28,7	0,9	53,1	17,4	30,3	55,4	37,1
MG	6,5	646,4	53,9	1,8	58,1	64,2	30,8	48,4	34,7
TO	6,8	45,9	3,8	0,1	55,7	80,4	39,1	30,4	42,6
PA	6,8	256,0	21,3	0,7	54,9	86,2	24,7	53,3	37,7
MT	7,0	103,3	8,6	0,3	59,1	65,1	41,2	40,1	37,4
PB	7,0	135,9	11,3	0,4	57,8	89,3	27,2	71,4	31,9
RO	7,4	56,9	4,7	0,2	54,1	69,0	38,2	49,3	33,1
GO	7,6	228,8	19,1	0,6	57,7	72,5	31,8	47,0	33,5
PE	7,8	356,7	29,7	1,0	55,4	87,9	20,5	59,2	35,8
RR	8,5	18,9	1,6	0,1	37,8	68,2	48,9	13,3	35,6
AL	8,8	142,3	11,9	0,4	53,9	95,4	25,4	68,1	37,6
BA	9,1	648,2	54,0	1,8	53,9	89,9	24,6	58,2	38,2
ES	11,2	200,4	16,7	0,6	56,0	78,7	20,6	59,6	34,2
Brasil	5,8	5664,5	472,0	15,5	54,2	61,4	28,6	50,2	35,6

