

# GÊNERO, RAÇA E RELIGIOSIDADES



**GT 17**

## NAS ONDAS DO RÁDIO: A EXPERIÊNCIA DO MEB EM GARANHUNS

**Andréa Bandeira**

*Universidade de Pernambuco – UPE*  
*andreasfbandeira@uol.com.br*

**Resumo:** O contexto desta narrativa foi a onda educativa que tentou lavar da ignorância o povo e teve como palco os programas de rádio educativos, experiências sem fronteiras, alcançando recônditos esquecidos pelas autoridades urbanas no auge do progresso industrial. Essas experiências nacionais eram moldadas em correlatas estrangeiras, conhecidas desde a Era Vargas, confundindo ações de catequese com as iniciativas governamentais de resolver a precária escolaridade brasileira, resultando em diversos movimentos de alfabetização de adultos e adolescentes, incluindo o revolucionário método Paulo Freire. Essas iniciativas se transformaram em movimentos culturais e políticos, amplamente aproveitadas pelas esquerdas e requalificadas pelas classes trabalhadoras. Nesse sentido, o Movimento Educacional de Base (MEB) foi sua fase madura. Este artigo apresentará a história de Maria Leônida Lopes, em Garanhuns, desde suas lembranças de menina criada no agreste pernambucano, até seu confronto com a realidade brutal do golpe empresarial-militar (1964), atingindo suas crenças de transformar o mundo pela educação. Uma militância começada na evangelização libertadora (da igreja para os pobres, de alfabetizar e conscientizar o trabalhador rural) e desaparecida no confronto desigual com a ditadura implantada para impor o modelo neoliberal, resultando, depois, numa educação tecnicista, controladora e distanciada do social: com o advento do Governo Militar pós-golpe, o MEB perdeu seu caráter revolucionário e se transformou rapidamente nas escolas de catequese da Ação Católica, sob a coordenação da Igreja separada do Estado, mais adequadas à nova política de exceção, e no Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), uma ação governamental. Nida escolheu lutar contra o regime de opressão.

**Palavras-chave:** História das Mulheres, Movimento de Educação de Base – MEB, História do Brasil, História da Educação, História Social da Igreja.

“Você que tem um filho que não pode estudar porque tem de lutar no pesado logo cedo. Você que é analfabeto e não conhece a civilização. Agricultor do sertão. Hoje é seu dia. Você sofre tudo isso, mas agora sabe que tem uma Rádio para defendê-lo e sobretudo para ajudá-lo. Você agora vai educar-se e politizar-se. [...] Terá instrução e poderá ser um homem livre”.<sup>1</sup>

## Introdução

A onda educativa que tentou lavar da ignorância o povo e teve como palco os programas de rádio foram iniciativas que se transformaram em movimentos culturais e políticos, amplamente aproveitados pelas esquerdas e requalificados pelo povo, seu público-alvo. Essa onda educativa possibilitou o avanço das lutas e a penetração dos ideais de justiça social, tendo como suporte os espaços de cultura popular. Logo, tornou a esquerda forte nesse setor, resultando na afirmação de Roberto Schwarz de que havia uma “hegemonia cultural de esquerda”.<sup>2</sup>

Desde a Era Vargas, diversos movimentos de alfabetização – ancorados ora na catequese, ora no pensamento liberal e progressista – convergem para a alfabetização de adultos e adolescentes, incluindo, o revolucionário método criado por Paulo Freire, em Pernambuco, numa demonstração do caráter libertador da educação baseada no pensamento crítico.

Nos anos 1960, conviveram diversos e expressivos movimentos de educação e cultura popular no Brasil. Entre eles, salientam-se: Movimento de Cultura Popular (MCP, Recife/PE), Campanha “De pé no chão também se aprende a ler” (Natal/RN), CPC – Centro Popular de Cultura, criado pela UNE – União Nacional dos Estudantes, CEPLAR – Campanha de Educação Popular da Paraíba, e Sistema Paulo Freire, cujas primeiras experiências de alfabetização e conscientização de adultos foram realizadas no MCP e sistematizadas no Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife; viabilizaram a experiência de Angicos, que projetou Paulo Freire em plano nacional, para a realização do PNA – Programa Nacional de Alfabetização, objetivando alfabetizar cinco milhões de pessoas.<sup>3</sup>

---

1 SILVA, Itan Pereira da. “Livro das Atas da história da Emissora de Educação Rural de Caicó” *apud* MEDEIROS, Mário Lourenço. “Esteio educativo nos sertões do sertão”. 2013, p. 32.

2 RIDENTI, Marcelo. “Cultura e Política: os anos 1960-1970 e sua herança”. 2003, p. 143.

3 FÁVERO, Omar. “MEB – Movimento de Educação de Base: primeiros tempos: 1961-1966”. 2004, pp. 6.

Este artigo apresenta a experiência de Maria Leônida Lopes enquanto integrante do MEB, na cidade de Garanhuns, desde suas lembranças mais remotas, de menina criada no agreste pernambucano, até seu contato com a realidade brutal do golpe empresarial-militar de 1964, atingindo suas crenças de mudar o mundo através da educação.

## Resultados e discussão

### Crescer mulher nas rodas da fé

Um sentimento de querer saber parecia ondular no horizonte de homens e mulheres, desde a infância, quando se deslocavam entre os engenhos de cana, as fazendas de café e de gado, ora fugindo de uma estiagem, saindo do sertão, ora compondo com a paisagem cinza da zona da mata na entressafra, adentrando outra vez na direção do sertão, subindo e descendo os caminhos das serras no intervalo do agreste. Esse sentimento emociona Maria Leônida Lopes,<sup>4</sup> Nida desde sempre, quando se lembra do seu pai, contando que a primeira palavra lida na rua de Garanhuns foi *fratelli vita*, juntando as letras nas sílabas. Uma recordação tão doce quanto o refrigerante de guaraná da Fratelli Vita, que a gente só tomava nas festas ou num mimo merecido quando se estava doente de cama. Foi assim que Nida entendeu desde cedo a importância de ler, ouvindo Chá Preto historiar as poucas memórias de uma juventude vivida para ser esquecida, porque os pais não falavam muito de si, as filhas e os filhos pouco sabiam o porquê. Mas ela sabe dele contar que, quando saiu de um lugarejo na zona da mata pernambucana, estava andando feliz ao lado do irmão que veio buscá-lo quando ficou só, olhando a vó de Nida sumir no trem, indo para a capital se tratar para nunca mais. Aquele irmão mais velho que Chá Preto só via de vez em quando, em visitas ocasionais à casa da mãe. E naquele momento ele ia contente, sem paradeiro, seguindo o irmão que rumava para outra freguesia em busca de apenas arranjar uma forma de alimentar o caçula. E seguiu assim na companhia de uma família de outros retirantes, sertanejando, subindo a serra até a cidade das sete colinas, quando o irmão ficou para trás, separados por causa de um ferimento na mão, acidente numa pedra dum rio, que precisava de tratamento.

---

4 Entrevista: **Maria Leônida Lopes** (MLL).

Chá Preto, o pai de Nida, teve o nome registrado pela primeira vez na hora do serviço militar, que não prestou, porque não tinha físico. Antônio Mariano Lopes, era assim no registro. Mas diferente foi a data que anotou na certidão, porque não gostava de ter nascido no dia em que a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea, nos idos de 1913. A ausência do estado possibilitou o espaço de mobilidade e Antônio se libertou do trauma da sua origem. Foi esse Lopes, o nome que o esposo deu para Maria, a moça que encantou a vida de Antônio e com quem iniciou uma família com sete rebentos, na véspera da festa de São João. Uma família que por muito tempo não tivera, quando, então, passou a “*ser dono de si*”. “*Ela era apenas Maria*” (MLL), e na sua naturalidade cantava as marchinhas de carnaval que aprendera nas idas ao Recife, onde gostava de ouvir “*falar o francês*” (MLL). As tias de Nida viviam na capital, empregadas domésticas, enquanto sua mãe cresceu órfã na casa do pai e da madrasta, uma vida simplesmente maria.

Tão diferente era Nida, que botava em polvorosa as freiras do Colégio das Damas. Porque “*Garanhuns era uma festa [...] Eu dancei muito!*” (MLL). Debutava-se entre os 15 e 16 anos, naquela época da escola normal para as moças, momento de se inserir nos passeios públicos junto às amigas, usando os vestidinhos curtos, que copiava das revistas e dos filmes, que é como a moda chegava à cidade, ainda sem muitas ousadias de vestir calças compridas. Frequentar o parque Pau-pombo,<sup>5</sup> o clube do SESC<sup>6</sup> e na Semana Santa participar da “*guerra da pitomba*”. Aquele era um “*momento encantador*”, quando saía da escola, comprava pitomba na feira e começava o carnaval de jogar a frutinha, uma bolinha de casca dura, nos passantes. Para depois ouvir o sermão das irmãs que “*sempre sabiam de tudo*” (MLL), mas todo ano a brincadeira se repetia, como se repetia a homilia zangada da freira. Como também se repetiam as festas de São João, com outros casamentos. A zona rural e as cidades vizinhas, Jupi, Brejão, Jurema se confundiam com a capital do agreste e nessa época subia-se nos caminhões e nas caminhonetes de particulares para ir à folia onde tivesse uma “*quadrilha*” e “*um arrasta pé*”, as festas do calendário.

O que era todos os dias mesmo era o cinema. Chá Preto passava os dias na Comercial Ferreira Costa<sup>7</sup> e as noites na bilheteria do cine, fazendo a alegria

5 Parque Ruber van der Linden, reserva ecológica e parque recreativo no centro urbano de Garanhuns.

6 Serviço Social do Comércio, entidade recreativa e de assistência mantida pelos empresários do comércio de bens e serviços.

7 Loja de comércio de ferragens, fundada em Garanhuns, em 1884, pelo português João Ferreira Costa e irmãos.

gratuita de Nida e das amigas que a acompanhavam todos os dias para ver as películas e viajar nas imagens, porque com os rapazes só depois de formada no Magistério. Cada cena era um pedaço de sonho que fazia as fantasias da menina-moça rodopiarem. *Sissi*,<sup>8</sup> assistiu os três! Não perdia as séries, sempre aos domingos. Recorda as aventuras de Tarzan.<sup>9</sup> Mantinha uma agenda com os nomes dos filmes e dos atores, tudo ali *apontadinho*.

*“Adolescência era só o rádio e o cinema [...] não era só informação [...] o rádio] era a paixão do meu pai”* (MLL). E com *Chá Preto*, Nida aprendeu a esperar pela programação em língua latina das rádios da Europa, *“Transmite Estocolmo Rádio Difusora da Suécia...”* (MLL). Ela e Eleusa, a irmã mais velha, tinham os ouvidos ligados em tudo que era notícia e entretenimento. Soube da morte de Vargas, ainda menina, mas muito sabida, pescando as “novas” espalhadas nas ruas enquanto caminhava ao lado da mãe. Cartazes e capas de revistas nos “bancos” competiam com as ondas sonoras para informar a tragédia nacional. Nessa época ela estudava em escola pública, que era onde se cursava o primário e o ginásio. Depois, seguindo os passos da irmã, foi completar sua formação média no Colégio das Damas, para onde iam as meninas, cujos pais podiam pagar os estudos. Em Garanhuns não tinha ainda o ensino público para os cursos Normal e Técnico. O que muitas vezes foi um constrangimento só, porque o pai fazia um esforço para manter as filhas na escola e *nem sempre as freiras observavam* (MLL).

## O MEB em Garanhuns nas memórias de Nida

O tempo passou num átimo! Entre os anos de 1963 e 1964, Nida terminara o ensino médio e já recebia um salário, depois de um estágio de seis meses, que fazia no MEB, auxiliando na equipe de alfabetização pelo rádio. Atuava junto com a irmã Eleusa, que começara antes nesse trabalho. O MEB, segundo

---

8 MARISCHKA, Ernest. *Sissi*. Áustria, 1955. O épico narra a história romântica da Princesa Sissi, que conquistou o coração do Imperador, ao qual a sua irmã Helena fora prometida. No roteiro, os dois se apaixonam e vivem o drama de um amor impossível. Os outros dois filmes da trilogia continuam a história do casal até a coroação de Sissi, Imperatriz da Áustria. Foram lançados em 1956 e 1957, mantendo os principais atores no elenco, Romy Schneider (Princesa Elizabeth da Baviera, Sissi) e Karlheinz Böhn (Imperador Francisco José I da Áustria).

9 Tarzan, o Jim das Selvas, estrelado por Johnny Weissmuller, foi uma série de 16 filmes feitos para a Columbia Pictures, entre os anos de 1948 e 1955. No Brasil, nas telas do cinema, costumava passar depois do *Reporter Esso*.

suas lembranças, “era um movimento coordenado pela CNBB<sup>10</sup> [...] características políticas [...] mas com vida própria [...] e desenvolviam um trabalho de educação [...] voltado para a alfabetização e consciência [das populações rurais...] (MLL).

Sobre o Movimento Educacional de Base – MEB, esse projeto foi a convergência de várias experiências passadas: a Campanha Nacional de Alfabetização de Adolescentes e Adultos e Campanha Nacional de Educação Rural; rádio-difusão educativa realizada pela Igreja Católica na Colômbia, pela Acción Cultural Popular; do Sistema Rádio Educativo Nacional, organizado em 1957 pelo Ministério da Educação e Cultura; esforços governamentais desenvolvidos na área de saúde, principalmente pelo Serviço Especial de Saúde Pública (Departamento Nacional de Endemias Rurais e Departamento Nacional da Criança); desenvolvimento comunitário (associativismo e cooperativismo), na área de rural, coordenado pelo Escritório Técnico de Agricultura e Serviço Social Rural e executado pela Associação Brasileira de Crédito Agrícola e Extensão Rural”.<sup>11</sup>

Experiências essas que acompanham a necessária requalificação da mão-de-obra para o mundo do trabalho urbano-industrial, consequência da política Nacional Desenvolvimentista para a transformação do majoritário modelo econômico brasileiro. Bem como se encontra com a prática evangelizadora da Igreja.

Uma prática histórica que se desenrola desde o fim do Padroado no Brasil, em que a Igreja vem buscando formas alternativas de inserção na sociedade, sem, contudo, perder seu espaço institucional dentro do Estado, mantendo um clima de união e cooperação, resultando num bloco não homogêneo, onde estavam presentes ações diferentes e até contraditórias de seus integrantes. Ao mesmo tempo conservadora e revolucionária, a Igreja dirigiu sua pastoral para as classes médias em ascensão e para as aspirações dos leigos, investindo cada vez mais no exercício pastoral mediado pela hierarquia eclesiástica.

Em sua aproximação com as aspirações do povo, decorrentes das carências a que eram submetidas as camadas menos favorecidas da sociedade, em pleno avanço da modernização e da industrialização do país, acompanhado da repressão aos movimentos dos trabalhadores, essa “Igreja-docente” e militante se apresentava como uma terceira via, que, em vários momentos de crise,

---

10 Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

11 FÁVERO, Omar. “MEB – Movimento de Educação de Base: primeiros tempos: 1961-1966”. 2004, p. 1.

manteve um discurso fundamentado na harmonia entre as classes em conflito. Dessa forma, pretendeu minimizar as consequências desumanas da relação capital-trabalho na estrutura burguesa, enquanto enfatizava a responsabilidade da ignorância do povo na causa da crise social que imperava no país. A ignorância religiosa e o analfabetismo eram, segundo a Igreja e o Estado, a “*causa de todos os males sociais*”.<sup>12</sup>

Nessa argumentação baseou-se a Igreja e a partir dela orientou e desenvolveu seu projeto de Ação Católica, sustentado na formação apostólica e na militância cristã, na crença de que era necessário atuar em círculo e em base. A catequese devia atingir os leigos nas comunidades até a constituição de grupos de trabalho de formação e participação na vida do povo. Lenta, mas continuamente, desenvolveram-se a Juventude Agrária, JAC, a Juventude Estudantil, JEC, a Juventude Independente, JIC, a Juventude Operária, JOC, e a Juventude Universitária Católica, JUC. Cada uma operando num setor diferente da sociedade, porém inspiradas pelo mesmo sentido de ação política.

Essas coisas foram mal filtradas dentro do mundo católico dos anos 1950-60, quando a Igreja autorizou a organização de jovens secundaristas para levar os seus ensinamentos e abriu caminho para muitas ideias “*mal vistas*”. Por isso, Nida seguiu com fé e sem igreja quando o MEB em Garanhuns finalizou suas atividades.<sup>13</sup> Atividades que Nida guarda numa memória feliz de integrar um tempo em efervescência, como se o mundo fosse tão jovem quanto ela. Por isso os ideais dessa jovem mulher se descobriram com o projeto do MEB em construção.

O MEB originou-se na Conferência Nacional dos Bispos – CNBB com o intuito de alfabetizar adultos utilizando a tecnologia do rádio, as escolas radiofônicas. Seu público-alvo eram os estados do Norte, Nordeste e Centro-Oeste do país, majoritariamente agrários. O apoio do Governo Federal possibilitou a integração de vários ministérios e órgãos federais e estaduais, mediante financiamento e cessão de funcionários.<sup>14</sup> “Foi prevista também importante colaboração do Ministério de Viação e Obras Públicas, à época responsável pela concessão

---

12 DELGADO, Lucília de A. N.; PASSOS, Mauro. “Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). 2003, p. 100.

13 BANDEIRA, Andréa. *Resistência Cor-de-rosa-choque militância feminina no Recife, nos anos 1960*. 2012.

14 Em 21/5/1961, estabeleceu-se o convênio entre a Presidência da República e a CNBB, fundando o MEB (DECRETO N. 50.370, fl. 1). MEDEIROS, Mário Lourenço. “Esteio educativo nos sertões do sertão”. 2013, p. 35.

dos canais de radiodifusão, visando agilizar os processos de criação e ampliação de emissoras católicas”.<sup>15</sup>

Previsto para durar cinco anos, deveria instalar, inicialmente, 15 mil escolas radiofônicas, ampliando-se esse número progressivamente. A CNBB dispôs ao Governo Federal sua rede de emissoras filiadas à Representação Nacional das Emissoras Católicas (RENEC) e usar acertadamente os recursos públicos recebidos, bem como *“mobilizar voluntários, principalmente, para atuar junto às escolas como monitores e às comunidades como líderes”*.<sup>16</sup>

A história do MEB termina em seqüela do seu crescimento vertical aliado a profundidade das mudanças decorrentes da sua inserção no movimento mais amplo da luta de classes, dividindo inclusive a Igreja. Após dois anos de existência e atuando efetivamente em doze estados, com trinta sistemas radioeducativos, o MEB realizou seu 1º Encontro Nacional de Coordenadores (Recife, dezembro de 1962). O crescimento era visível e denso. No ano de 1963, O MEB recebeu recursos financeiros, permitindo a expansão das escolas radiofônicas, com aumento significativo de discentes e grupos atendidos. Segundo seus relatórios, entre 1961-1966:

“a) O número de escolas radiofônicas variou de 2.687, em dezembro de 1961, ao máximo de 7.353, em setembro de 1963. A ampliação do noticiário oficial “A Voz do Brasil” de 30 para 60 minutos, em meados de 1963, comprometeu o melhor horário para as aulas e ocasionou uma queda brusca no número de escolas: 5.573 em dezembro de 1963. Em março de 1964, no entanto, eram novamente 6.260 e, apesar de todas as crises, em dezembro de 1965 ainda existiam mais de 4.500 escolas radiofônicas. b) No início de 1964, ponto alto das estatísticas, o trabalho era realizado em 14 Estados: Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e no Território de Rondônia. Nessas unidades da federação, funcionavam 60 Sistemas de Educação de Base e igual número de Equipes Locais, atingindo cerca de 500 municípios, em 1963. c) As Equipes Locais reuniam cerca de 500 pessoas, entre pessoal administrativo e técnico, inclusive supervisores

---

15 FÁVERO, Omar. “MEB – Movimento de Educação de Base: primeiros tempos: 1961-1966”. 2004, p. 1.

16 FÁVERO, Omar. “MEB – Movimento de Educação de Base: primeiros tempos: 1961-1966”. 2004, p. 1.

municipais. Por sua vez, o Secretariado Nacional, com sede no Rio de Janeiro, contratava outras 50 pessoas, quase todas em tempo integral. d) Em cinco anos, cerca de 320 mil alunos concluíram o ciclo de alfabetização, dos quais quase de 120 mil só em 1963. 29 emissoras irradiavam programas e aulas do MEB, estimando-se de 5 a 8 milhões de pessoas direta e indiretamente atingidas por essas emissões. e) No período estudado, foram realizados 35 treinamentos para 871 professores, supervisores e animadores das Equipes Locais, numa média de dez dias por treinamento. E, de 1961 a 1965, 518 treinamentos para 13.771 monitores de escolas radiofônicas e animadores do grupo de base, com duração média de quatro dias por treinamento”.<sup>17</sup>

No tempo, o Pe. Vaz formulou a compreensão da dialética histórica numa perspectiva cristã, em que a *“dominação é compreendida como uma síntese provisória”* e o final da história aconteceria quando a humanidade se reconciliasse consigo mesma. *“Esses foram os elementos a partir dos quais se construiu o conceito de conscientização, tanto no MEB como em outros movimentos de educação e cultura popular e no sistema Paulo Freire”*.<sup>18</sup> A produção do livro de leitura *Viver é Lutar* foi exemplar para identificar o avanço e a profundidade do movimento e do seu cunho popular revolucionário, destoando da postura conservadora da Igreja, bem como do seu modo histórico de atuar.

Em decorrência da redefinição de seus objetivos, o MEB reformulou radicalmente sua prática e a reorientou na direção política comum aos movimentos de cultura e educação popular do período.

Quando o MEB redefiniu seus objetivos e reformulou sua prática, marcadamente pela publicação do livro de leitura *Viver é Lutar*, 1963, iniciou-se uma campanha contra os “bispos progressistas”, levando o então governador Carlos Lacerda, do estado da Guanabara, através da sua polícia política a apreender o material distribuído pelas escolas radiofônicas em fevereiro de 1964. O golpe militar de abril de 1964 não só acarretou a suspensão da utilização desse livro de leitura, como também cortou a perspectiva política, desencadeando e aguçando nacionalmente o controle ideológico da hierarquia sobre o MEB, bem como o declínio do movimento até sua total transformação e aniquilação.

---

17 FÁVERO, Omar. “MEB – Movimento de Educação de Base: primeiros tempos: 1961-1966”. 2004, p. 13.

18 FÁVERO, Omar. “MEB – Movimento de Educação de Base: primeiros tempos: 1961-1966”. 2004, p. 8.

Em sua origem e enquanto floresceu, o MEB em Garanhuns, seguindo a rotina proposta por sua Coordenação Nacional, as atividades

“Constava[m] de dar aulas no rádio [pelas] três moças que trabalhavam, inclusive a minha irmã mais velha [Eleusa...] Elas davam aula pelo rádio, elas davam treinamentos aos monitores [...] eles eram os trabalhadores rurais que eram treinados para ensinar aos outros trabalhadores [...] aqueles que sabiam ler vinham ser treinados aqui [na cidade de Garanhuns] aí tinha toda uma programação de treinamento [...] elas [as professoras] por sua vez, já tinham sido treinadas [...no] Recife [...] por pessoas de nível superior que trabalhavam na coordenação central [...] Foram criados em algumas cidades, assim, consideradas polos [...] no interior [...] em Garanhuns tinha, como tinha em Caruaru, Pesqueira” (MLL).

As programações eram ao vivo, todas as noites, “e uma escutava as aulas das outras, transmitidas” (MLL). As aulas aconteciam durante a semana, no intervalo de uma hora, entre 18h00 e 19h00, da segunda a sexta. O tempo era dividido entre as aulas, perto de vinte minutos. Funcionavam, normalmente, de forma que, as exposições

“eram aulas divididas em Linguagem, Matemática e Ciências Sociais. Então, tinha a responsável por matemática, porque tinha gente suficiente para ser. [...] Éramos todas mulheres, a maioria, sempre eram mulheres [...]. Tinha a professora de Matemática, que era Rildete<sup>19</sup>, tinha a professora de Linguagem [ela mesma, Nida] e tinha a professora de Ciências Sociais, que era Zezinha. No sábado, era uma festa [...] era uma mini-avaliação com ciências sociais e com muita música, e sempre homenageando um cantor nordestino [...] ou um poeta nordestino [...] ou eles mesmos, que vinham e ali eles falavam tudo o que eles queriam, tudo o que eles sabiam [...] era uma avaliação das vidas do trabalho e também da alfabetização” (MLL).

---

19 Hoje, mora na Dinamarca.

Os sábados eram para os treinamentos, que aconteciam semestralmente. Esses treinamentos serviam para avaliar os alunos, os trabalhos dos agentes, reavaliar as estratégias pedagógicas, organizar e reorganizar o programa, “*para saber como estava a educação*” (MLL).

E, para saber bem, fazia parte do trabalho das professoras do rádio, elas irem até as comunidades atendidas pelo projeto de educação do MEB, “*fazer um relatório, uma avaliação do programa de alfabetização, assistir às aulas, ver como era que chegava*” (MLL), a qualidade da transmissão.

Na equipe de alfabetização do MEB, havia um técnico com o emprego de instalar o rádio. O aparelho ficava, normalmente, na casa do “líder”, aquele escolhido entre os moradores da comunidade, que podia ser um homem ou uma mulher. Essa escolha era feita mediante a prova de capacidade para cumprir a função, exigindo-se apenas que já fosse alfabetizado e soubesse “re-transmitir” as aulas ouvidas no rádio para os outros alunos e alunas da sala de aula.

“Eles vinham muito arrumados, todos provando que sabiam ler. Faziam a carta e entregavam a gente... a gente ria muito. Tinha um senhor chamado Seu Manoel da Sementeira, então, ele escreveu a carta e disse: ‘Trouxe aqui a carta’. Ele queria me dizer que estava escrevendo...” (MLL).

As salas de aula nas comunidades, além do rádio, compunham-se de mesas com cadeiras e um quadro de giz. As cartilhas usadas eram distribuídas para cada estudante. Uma vez escolhidos os líderes, esses se deslocavam, por um período, para a cidade-polo. Nesse momento, os monitores passavam por um treinamento e a temporada dependia da disponibilidade das trabalhadoras e dos trabalhadores, porque não era prática prejudicar as atividades que cumpriam no campo. Quando voltavam para a comunidade e começavam as aulas, nas salas da comunidade, o método invariavelmente era,

[por volta de] “uma hora entre seis e sete da noite, na Rádio Difusora de Garanhuns [...] então, o técnico [da rádio] já sabia que horas deveria entrar com determinada música, isso porque nós, de tarde, já telefonávamos para lá e avisávamos: ‘hoje você vai entrar com essas e essas músicas, e ele colocava’ [...] Então, eu começava às seis, cumprimentava os monitores e ia dando a aula. A aula era mais ou menos isso: ‘Monitor, por favor, pegue o giz...’ [...dizia isso bem] len-ta-men-te. Justamente [para] dar tempo de

ouvir, apreender, absorver e fazer, porque tá ali [o monitor na sala da comunidade] com um bocado de aluno. ‘Pegou monitor? Vá ao quadro’. Então, você passava vinte minutos para fazer toda essa... passar para ele como ele deveria repassar, o “como”... ‘Escreva a palavra...’. A gente usava o método Paulo Freire pelo rádio. Usava a cartilha dele, usava o método dele... adaptado né? Porque Paulo Freire fez um método para você usar na comunidade que não é um método de alfabetização, é um método de vida. Independentemente... de onde você esteja inserido. E nós fizemos esse método adaptado a uma situação dos trabalhadores rurais que queriam se libertar pela alfabetização, porque não sabiam ler... E nós saímos de Garanhuns porque a ditadura conseguiu acabar com esse programa... Eu comecei em [19]64 e sair em [19]66. Mas que a gente tinha assim um número enorme de pessoas que se alfabetizaram!” (MLL).

As noites na área rural de Garanhuns e circunvizinhas alcançadas pela rádio escola naqueles primeiros anos da década de 1960 e até o estabelecimento do governo militar transformaram-se através das ondas libertadoras das palavras de Nida e das outras professoras. Uma lição de História.

## Conclusão

É significativo o avanço da filosofia católica desse período, representado pelos escritos do padre Henrique C. de Lima Vaz, fazedor de uma reflexão sobre a ética, inclusive a ética religiosa, fundamentada na historicidade dos eventos humanos. A dupla participação do catolicismo na sociedade brasileira, integrando classes sociais antagônicas, surtiu, pós-golpe, a cisão de grupos estabelecidos na Ação Católica e a construção de novas alianças de resistência à ditadura implantada. A luta pelos direitos sociais e humanos, marca dessa Igreja-militante, chocaram-se com a ideologia da modernização conservadora, fundamentada na internacionalização do capital nacional e na manutenção da tradicional estrutura agrária-exportadora, no qual se posicionou parte do seu rebanho, política de estado adotada maciçamente a partir de 1964, resultando em posições múltiplas dentro da Igreja e na dissidência de setores mais avançados e articulados com as camadas populares. Assim, a defesa da Carta pastoral de 1950, em que *“há momentos em que a Igreja está de acordo com*

as mudanças sociais, mas essas devem ser feitas pelos patrões”,<sup>20</sup> afronta com a certeza estampada na Carta Pastoral, também de 1950, resultado da Semana Ruralista, que entende que “*Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural*”.<sup>21</sup> Discursos que se confrontaram e marcaram os lados em contínuo e acirrado conflito ao longo dos anos 1960, antes e em pleno estado militar, até se separarem em caminhos diversos dos movimentos sociais.

O MEB acabou em todo o estado de Pernambuco, no Recife primeiro. Depois, cada polo foi fechado no interior do estado. Garanhuns durou um pouco, porque o Bispo da cidade, segundo Nida, conseguia protelar, justificando que as “*meninas*”, as professoras do rádio, não estavam envolvidas com os movimentos subversivos que o golpe aniquilou. Com o advento do Governo Militar pós-golpe de 1964, o MEB se transformou rapidamente nas escolas de catequese da Ação Católica, sob a coordenação da Igreja separada do estado, e no Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), uma ação estatal.

Nida, no entanto, não tinha muitas dúvidas, “*Eu sabia que tinha uma relação*” (MLL). Ela tinha consciência da qualidade das atividades desenvolvidas por ela mesma e pelas colegas, inclusive sua irmã, que era uma liderança reconhecida em Garanhuns. “*Nós éramos da Ação Católica, que era a origem da nossa ação política*” (MLL). Uma prática iniciada ainda dentro do Colégio das Damas, onde havia um núcleo da JEC, Juventude Estudantil Católica, incentivada pelas freiras, seguindo o modelo de intervenção social proposto pela Igreja aos seus fiéis.

Despertaram na ação católica. Dessa prática resultou a Ação Católica, um movimento consequente da militância de universitários e secundaristas, nos anos 1950, de alguma forma, comprometidos com o ideal de justiça social, precipitando um engajamento e um movimento político. Inicialmente, essa participação tinha o apoio das instituições católicas, como parte de um modelo de cunho piedoso. Até o momento quando o movimento se radicalizou, transformando-se em uma militância independente, na Ação Popular (AP).<sup>22</sup> Bem como Nida percebia que sua fala se confundia com a fala do sindicato rural, o SORPE,

---

20 DELGADO, Lucília de A. N.; PASSOS, Mauro. “Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)”. 2003, p. 106.

21 DELGADO, Lucília de A. N.; PASSOS, Mauro. “Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)”. 2003, p. 106.

22 Ver: MORAES, Dênis. *A esquerda e o golpe de 64*. 2011; REIS FILHO, Daniel Aarão; SÁ, Jair Ferreira de. (orgs). *Imagens da revolução: documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda dos anos 1961-1971*. 2006.

Serviço de Orientação Rural de Pernambuco, liderado por um padre da cidade, que funcionava numa sala vizinha a sua, num prédio cedido pela Igreja:

“Nos nossos programas, a gente dava um toque de consciência, de sindicato rural, que era importante, a questão corporativa, os salários... essas coisas chegavam e a gente repassava... e os meninos do sindicato já estavam nessa linha. Eu me lembro que quando o livro **Até Quarta Isabela**,<sup>23</sup> do nosso querido [Francisco Julião] os meninos do sindicato já foram logo mimeografar, a gente foi logo datilo[grafar para depois] distribuir” (MLL).

“*Aonde o rádio alcançasse!*” (MLL). Esse era o limite das expectativas de atuação do MEB. Entre as cidades-polos, o limite era a outra cidade-polo. E o limite de Nida era transformar o mundo através de cada pessoa que ela ajudava a alfabetizar, por isso ela ria! E pensava: “*Eles tinham o rádio, eles estavam em contato com o mundo*” (MLL).

## Agradecimentos

À Maria Leônida Lopes porque, gentilmente, ofereceu-me sua vida em memórias, durante muitas horas felizes, no Recife, entre os dias 10 e 27/02/2012.

## Referências

Maria Leônida Lopes (MLL). Entrevista. Recife, 10-27/02/2012.

BANDEIRA, Andréa. Resistência Cor-de-rosa-choque militância feminina no Recife, nos anos 1960. Tese. Salvador: UFBA, 2012.

DELGADO, Lucília de A. N.; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)”. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs). *O Brasil Republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, 93-131.

---

23 JULIÃO, Francisco. *Até quarta Isabela*. 1965, sem grifo no original.

FÁVERO, Omar. “MEB – Movimento de Educação de Base: primeiros tempos: 1961-1966”. In: *V Encontro Luso-Brasileiro de História da Educação*. Évora, Portugal, 2004.

FÁVERO, Osmar. “Paulo Freire: importância e atualidade de sua obra”. *Revista Científica e-Curriculum*. v. 7, n. 3, 2011. ISSN 1809-3876.

JULIÃO, Francisco. *Até quarta Isabela*. 1965.

MEDEIROS, Mário Lourenço. “Esteio educativo nos sertões do sertão”. In: ARAÚJO, Ausônio Tércio de (org.). *Rural de Caicó, 50 anos no ar*. Recife: Oito de Março, 2013.

MORAES, Dênis. *A esquerda e o golpe de 64*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

REIS FILHO, Daniel Aarão; SÁ, Jair Ferreira de. (orgs). *Imagens da revolução: documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda dos anos 1961-1971*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

RIDENTI, Marcelo. “Cultura e Política: os anos 1960-1970 e sua herança”. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O Brasil Republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

# O DIREITO AO CULTO RELIGIOSO E GÊNERO: PRETA VELHA COMO LUGAR DE MEMÓRIA AFRO-RELIGIOSA

**Autora:** Francineide Marques da Conceição Santos<sup>1</sup>  
*Universidade Federal Rural de Pernambuco*  
Email: francineidemarques@gmail.com

**Orientador:** Humberto Meneses  
*Universidade Federal Rural de Pernambuco*  
Email: francineidemarques@gmail.com

## Resumo

Com este trabalho pretende-se compreender a efetivação do direito ao culto religioso à Preta Velha dentro da Umbanda enquanto lugar de memória. Com o recorte específico de gênero, este artigo objetiva investigar como e em qual medida a Umbanda, enquanto prática religiosa afro-brasileira, colabora na construção de identidades positivas de mulheres a partir da perspectiva do amor e da ancestralidade negra adotando-se a Preta Velha como símbolo identitário. Desafia-se, neste trabalho, entender sob a perspectiva multidisciplinar partindo de uma perspectiva teórica pós-colonial a religiosidade como *locus* de empoderamento de mulheres negras que, desde a ligação com as ancestralidades desenvolvem sentimentos de pertença e têm a sua subjetividades e necessidades emocionais fortalecidas para atuar na vida cotidiana. Pretende-se, ainda, refletir o lugar que o amor e os ensinamentos da Preta Velha ocupam nas relações de gênero dentro dos espaços dos terreiros de Umbanda como espaços educacionais considerando-se a perspectiva geracional. Para esta análise adota-se, como procedimento metodológico, a revisão bibliográfica combinada com a observação participante.

Palavra-chave: Direito humano ao culto, Umbanda, Preta Velha, Lugar de memória, Religiosidade.

---

1 Mestranda do Programa de Educação, Culturas e Identidades da Universidade Federal de Pernambuco parceria com a Fundação Joaquim Nabuco – Fundaj. Pesquisadora do GEPERGES Audre Lorde – Grupo de Pesquisa em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades

## 1. Introdução

“Vovó não quer casa de côco no terreiro

Vovó não quer casca de côco no terreiro que é pra não lembrar dos tempos do cativeiro”<sup>2</sup>

O direito ao culto religioso é, dentre outros, direito humano garantido pela Constituição Federal do Brasil, promulgada em 1988 (BRASIL, art. 5º).

Ao garantir o direito ao culto religioso, o estado democrático brasileiro visa proteger a diversidade e a liberdade de expressão como direito fundamental ao gozo da cidadania, o que implica no respeito à preservação do patrimônio imaterial expresso à prática religiosa da Umbanda, religião de matriz africana que intersecciona elementos do candomblé, do catolicismo e de religiões indígenas.

Pensamos com Meire Viana Alves e como muitas outras teóricas que vão para além das discussões acerca de gênero e que o culto à Preta Velha inclui outras interseccionalidades:

No entanto, a situação da mulher negra é muito mais complexa, pois esta é duplamente estigmatizada: pela sua condição de mulher e pela questão racial. (ALVES, 2015, p.3)

Este trabalho se justifica quando se verifica a profunda e extensa lacuna nos estudos das mulheres negras idosas como referências identitárias e ainda porque

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos. (WERNECK, 2010, p. 10)

---

2 Ponto de Preta Velha. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LWauGnZNBAl>. Acesso em 12/02/2016.

Cuidamos de observar o culto à Preta Velha da Umbanda em Recife com foco na Casa da Alegria de Ogum y Oyá, da mãe Denise de Ogum, localizada em Jaboatão do Guararapes-PE. Com as reservas às singularidades culturais e às especificidades dessa Religião sócio-históricas e ciente da ignorância de muitos conhecimentos e saberes ali guardados que a nossa pequena trajetória ainda não logrou alcançar.

A visão aqui compartilhada se esboça a partir da vivência e das leituras realizadas, mas obviamente sem guardar quaisquer pueris vaidades no sentido de ser a mais pura verdade e sim, apenas, uma contribuição para que as mulheres negras sejam lembradas como protagonistas de muitas lutas.

Este trabalho também pretende marcar o desafio e tensão existente entre a preservação e valorização dos saberes tradicionais e o direito de conhecimento do novo por eles reivindicado (LOPES, 2013).

Importa aqui, portanto, registrar, visibilizar e problematizar as questões de variadas interfaces que circundam a mulher negra, especialmente a mulher negra idosa.

## Metodologia

O caminho metodológico escolhido foi a análise de textos com revisão bibliográfica atentando-se sempre para o respeito à religião da Umbanda e, especialmente, observamos as ideias, conceitos e categorias utilizadas nos textos lidos a partir de uma perspectiva feminista, antirracista e do respeito incondicional aos direitos humanos na perspectiva da equidade e diversidade.

Entendemos que o fortalecimento da imagem, da Preta Velha, da mulher negra como lugar de memória, forte símbolo de enfrentamento às mazelas sociais, contra o racismo e o machismo, fortalece identidades positiva negras e resgata a história da luta das mulheres negras contra a opressão, escravidão e discriminação.

Verificamos que o culto à Preta Velha pode ser representado como exemplo das lutas e estratégias de mulheres negras para sobrevivência de suas culturas.

Ainda que contemos com a surpresa, possíveis discussões e discordâncias, consideramos que esse culto pode ser considerado uma prática feminista ao lado de outras já identificadas (SANTOS, 2015), um feminismo mandingueiro.

Mandingueiro aqui é o quem foi trazido do povo Mandinga, que vem da Mandinga de escravo, mandinga feitiço, mandinga estratégia de sobrevivência, mandinga ressignificação de costumes e hábitos trazidos da África e mandinga

como possibilidade de “recriação das práticas mágicas africanas” (SANTOS, 2008, p. 21).

O movimento que as mulheres negras fazem para adotar uma postura de valorização e respeito aos direitos das mulheres e de todas as pessoas em uma cosmovisão de matrizes africanas pode ser categorizado como feminismo.

Se assim o fizermos, precisamos pensar de forma entrelaçada, pois esse feminismo há de ser sempre pensado desde os universos peculiares que são vivenciados pelas mulheres negras que são vivificados a partir de uma cultura negra, dos desafios e tensões aí presentes.

Tentamos evitar erros metodológicos nos assentando sempre e o mais possível nas epistemologias que são emancipatórias cujos remos se tocam como instrumentos do mesmo barco ao navegar pela produção do conhecimento, do fluir da educação partindo de outras possibilidades de educação, de práticas educativas não ocidentais.

Nessa esteira pensaremos onde e como se tocam as labutas do dia-a-dia, a religião, o respeito aos direitos humanos, o cuidado da saúde e a educação em suas diversas matizes.

Quais são os canais pelo qual se pode entrar e sair (pensando com Heráclito de Éfeso), surgindo um novo ser a partir dos mergulhos nas águas dos rios dos conhecimentos. Como o culto à Preta Velha pode repassar saberes africanos e afro-brasileiros desses “nossos passos que vieram de longe”, como nos lembra Jurema Werneck (2010).

### **3. Resultados e Discussão**

O culto à Preta Velha é a reverência às mais velhas, às mulheres sábias, às mulheres idosas, às pretas que foram escravizadas e resistiram dentro das suas comunidades com trajetórias de luta, amor e sabedoria.

As Pretas Velhas lutaram aplicando diversas estratégias para que as gerações presentes e futuras possam espalhar a semente da bondade, da caridade, do respeito, da paz.

Acredito que essas guias, essas entidades, esses seres que encantam pelas lições de benevolência, perdão, solidariedade, enfim, nos dão ensinamentos para aprimarmos as formas do bem viver.

A Preta Velha apresenta-se como uma educadora, uma Vó que fala baixinho e com palavras carinhosas numa Pedagogia que se estabelece pelo amor, pelo carinho e pela compreensão.

Essa forma de contato entre a Preta Velha e as pessoas traduz traduzindo processos educativos do amor por Bell Hooks (2010), “do ensino que se pega na mão”, Rosângela da Costa Araújo (2004, p. 52) e do novo, da esperança, Hanna Arendt:

A educação é também o lugar em que se decide se se amam suficientemente as nossas crianças para não as expulsar do nosso mundo deixando-as entregues a si próprias, para não lhes retirar a possibilidade de realizar qualquer coisa de novo, qualquer coisa que não tínhamos previsto, para, ao invés, antecipadamente as preparar para a tarefa de renovação de um mundo comum. (ARENDDT, 1957, p. 14)

Educação, lugar de memória, como possibilidades libertadoras contra as adversidades políticas, pessoais, sociais e econômicas para que todas as correntes de destruição, de discriminação, de ódio e injustiça sejam quebradas.

Dentro dos terreiros de Umbanda, a Preta Velha incita a autorreflexão de cada uma pessoa ali presente utilizando uma Pedagogia de terreiro em que a oralidade é fundante para a transmissão das tradições. Lugar em que as nações de angola ketu, jeje, nagô, vodum, santeria possam se perpetuar e que os/as mais novos/as consigam acessar.

Dentro da Umbanda, o culto afro-brasileiro da Preta Velha guarda elementos do Candomblé, do catolicismo, de indígenas, do kardecismo diversas vivências tecidas em uma rede intercultural, em que é aqui visto como lugar de memória no sentido de que

Menos a memória é vivida do interior, mais ela tem necessidade de suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através delas (NORA, p. 1993, 14).

Assim, a memória vai sendo resgatada para que o passado remoto não seja esquecido e as histórias e experiências de grupos invisibilizados possam servir de lugares em que as novas gerações possam transitar.

Entende-se que há necessidade de preservação da memória porque “A necessidade de memória é uma necessidade da história” (NORA, 1993, p. 14) com a intimidade necessária à sua preservação e as novas vivências do presente não venham a ser o aterramento e esquecimento das vivências passadas, vez que o passado não está morto, mas sim faz parte de um processo.

O passado está perto e faz parte das trocas do presente. (NORA, 1993)

Neste trabalho, entende-se que o culto à Preta Velha na Umbanda é contextualizado e historicizado como recantos de sociabilidades em que a tradição e a ancestralidade se interseccionam em um *locus* proporcionando vivências culturais, aprendizagens e a ligação com o sagrado em espaços religiosos que são também educacionais, que utilizam da oralidade como principal forma de transmissão da cultura.

No exercício de educar para a vida, o pensamento africano mantém como tradição as histórias míticas, que podem ser consideradas como práticas educacionais que chamam a atenção para princípios e valores que vão inserir a criança ou o jovem na história da comunidade e na grande história da vida. No pensamento africano, a fala ganha força, forma e sentido, significado e orientação para a vida. (MACHADO, 2011, p. 10).

E aqui, - seguindo o pensamento de Vanda Machado (2011) – inclui, também, as pessoas adultas e idosas porque os espaços do terreiro de Umbanda, assim como os terreiros de Candomblé apresentam-se à interação e aprendizagem tornando as diferenças geracionais, culturais em artefatos de enriquecimento na troca de saberes de todas as pessoas ali presentes que “retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado”. (HALL, 2006, p. 88)

O lugar do sagrado como substrato de fundamentos guardados e transmitidos, especialmente, de forma oral, perpassando gerações pelas experiências dos homens e mulheres mais antigas que fizeram dos seus corpos espaços do sagrado em que orixás e guias podem transcender espaços visíveis e não visíveis e interagir com toda a comunidade.

O culto à Preta Velha remonta à mítica da mulher negra escravizada que apesar da ausência de liberdade física, vivifica os saberes ancestrais que são coletivizados para a preservação de memória coletiva como instrumento de identidade e resistência.

“Essas viagens simbólicas são necessárias a todos nós – e necessariamente circulares. Esta é a África a que devemos retornar – mas “por outra estrada”: o que a África se tornou no Novo Mundo, o que nós fizemos da “África”: “África” – como a re-contamos através da política, da memória e do desejo.” ((HALL, 2006, p. 73)

Mediante a contação de “causos” e histórias cantadas nas cantigas, a Preta Velha se assenhora do culto na Umbanda como guia espiritual que chega para dar orientações sobre as coisas da vida e para tratar da saúde das pessoas associando-se às representações das Ayabás, Orixás do culto do Candomblé que simbolicamente vão ao encontro da valorização da mulher negra enquanto elemento central e vital para as comunidades afro-brasileiras opondo-se à cultura globalizada, machista e racista (BOTELHO, 2014)

A mulher negra idosa é considerada como figura central do ritual da Preta Velha e a sua presença primordial para a construção de identidades negras que se deslocam dos lugares subalternos e passam a se ver nas memórias evocadas em um ir e vir para dentro e fora em um reconhecimento de origens em que se contar com a presença ancestralizada da mulher negra idosa a mostrar que

As identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas, como tudo o que é histórico sofrem transformações constante. Longe de fixas eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder. As identidades, longe de estarem alicerçadas numa simples “recuperação” do passado, que espera para ser descoberto e que, quando o for, há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela eternidade, são apenas os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionam, e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado. (HALL, 2006, p. 69)

Na sessão ou “gira” como são chamados os encontros da Umbanda ao chegar a Preta Velha no terreiro, no Congá, expressa-se o maior respeito pela guia que chega curvada, pelo peso da idade, da experiência e simboliza a velhice sábia que será atentamente ouvida.

A atenção das pessoas é voltada para a Preta Velha que fala (para ouvidos atentos) histórias que possam ser contadas sempre se falando das realidades de hoje e do “antigamente”; da liberdade e dos tempos da escravidão.

O espaço do afeto vai se revelando à medida em que mesmo as “broncas”, os ensinamentos, são dadas com o intuito de educar e orientar as pessoas para a felicidade.

Esse lugar de afeto, esse lugar de memória é muitas vezes raro e sempre precioso para as pessoas negras, pois

**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. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, “feridos até o coração”, e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A vontade de amar tem representado um ato de resistência para os Afro-Americanos. Mas ao fazer essa escolha, muitos de nós descobrimos nossa incapacidade de dar e receber amor (HOOKS, 2010, p. 2)**

A necessidade de cuidar do corpo e do espírito para que os saberes sejam levados aos que virão podem ser percebidas na própria ritualística em que a Preta Velha não só assume o papel de guardiã para que essa religiosidade possa ser levada adiante, mas também promove curas físicas e espirituais, pois a Preta Velha é profunda conhecedora das plantas e mandingas.

Atenta-se, aqui que

“O ritual tradicionalmente pode ser tido como função social ao lembrar aos membros de um grupo seus princípios, pode ser ferramenta de construção de uma totalidade para o grupo, e também tem como características formar os indivíduos” (AREVALO, 2004, p. 62)

No culto afro-brasileiro da Umbanda, assim as histórias e os “pontos”, as cantigas da Preta Velha revelam-se de maior importância para a transmissão de saberes às gerações mais novas, pois a comunidade assenta-se sobre a alteridade e valoriza a convivência em que a solidariedade e respeito são elos que vão aproximando as pessoas, os acontecimentos de outrora, do presente e do devir.

Como nas antigas aldeias africanas, toda a aprendizagem se dá pela oralidade; o conhecimento é passado pelos mais velhos aos mais novos. (BOTELHO; NASCIMENTO, 2011, p. 102).

O apreço à mulher negra idosa simbolicamente representada na Preta Velha remete ao lugar de afeto, zelo e cuidado tão necessários a uma comunidade que se vê muitas vezes tolhidas das trocas familiares, já que os terreiros de Umbanda no mais das vezes são frequentados por pessoas que têm os seus núcleos familiares desmantelados pelas péssimas condições sociais e econômicas que a sociedade brasileira estruturalmente capitalista, machista e racista reserva às pessoas negras “Numa sociedade racista, capitalista e patriarcal, os negros não recebem muito amor.” (HOOKS, 2010)

Imageticamente representando o afeto, a resistência, a sabedoria, o amor e o carinho a Preta Velha é lugar de memória de onde são acessados mitos de matrizes culturais ressignificadas e que evidenciam valores de convivência e solidariedade, considerando:

- saber sobre si mesmo (autoconhecimento);
- reconhecimento e manutenção de valores de convivência comunitária;
- reverência aos ancestrais e aos espíritos dos familiares;
- apreço à figura da mãe, venerada quase como uma entidade;
- reverência aos velhos e velhas, como portadores de conhecimentos;
- preservação dos fazeres e saberes, costumes e histórias das comunidades;
- atenção para a educação de crianças e jovens, com os princípios e valores da comunidade;
- manutenção da família, enquanto instituição básica da sociedade. (MACHADO, 2011, p. 16)

O orgulho do pertencimento a uma tradição manifesta-se na apropriação de jeitos, olhares e maneiras que marcam a identificação com os elementos africanos sentidos e mostrados não só na postura corporal, na dança, no canto, na musicalidade, mas também na cosmogonia, na adoção destes ou aqueles princípios éticos que vão revelando a responsabilidade pela aprendizagem e pela possibilidade de também ser um vetor de transmissão dos fundamentos aprendidos, incorporados e projetados em uma norteadora do sentido da própria vida.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não existe memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter os aniversários, organizar as celebrações, pronunciar as honras fúnebres, estabelecer contratos, que estas operações não são naturais (...). Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento de história, mas que lhe são devolvidos (...)" (NORA, 1993, p.13)

Mas, quem é Kambinda, Vó Cambinda? É uma mandingueira, uma mulher negra que guarda conhecimentos do povo antigo, que conhece feitiços, curas, rezas e plantas, é uma *griot*, que guarda memórias do seu povo, é uma mestra popular, uma guardiã de muitos conhecimentos, das histórias e preserva elementos das culturas africana, indígenas e afro-brasileira (BARROS, 2016)

## 6. Conclusões

Em qual lugar de memória situa-se a Vó Cambinda, a Vó Julieta, as Preta Velha?

Foram rainhas, mulheres negras que lutaram para garantir o necessário diálogo entre passado e futuro a partir de práticas que retomam as subjetivações e colocam as pessoas negras em um lugar de sua história, de

“sujeito atuante não apenas na sua construção e desenvolvimento pessoal, como também do próprio conhecimento que se busca acessível a futuras gerações”, “a memória histórica” (ARAUJO, 2004, 24).

Ao consideramos que “os feminismos, ainda que tão diferentes em suas trajetórias, mostram sua vitalidade e enorme força de propagação de idéias libertárias e igualitárias (COSTA, 2004, p. 5), concluímos que a Preta Velha é uma força feminista, um lugar de memória de luta das mulheres negras e que esse culto religioso se mantém na tradição das culturas que prezam a igualdade, o respeito às mais velhas e aos saberes ancestralizados transmitidos pelas mulheres.

A Preta Velha se mantém no imaginário coletivo *pari passu* com o culto ao Preto Velho ensinando aos mais novos valores caros às comunidades de culturas africanas e afro-brasileiras em que se observa o respeito às singularidades, às subjetividades e a igualdade em co-existência com as diferenças e a solidariedade, a caridade que é um princípio ensinado na Umbanda.

Sabemos da necessidade de atuações políticas para que atinjamos a justiça social, mas entendemos que a construção de uma coletividade mais humana, solidária, melhor para se viver é resultado de uma educação amorosa, continuada, como de regra ocorre nos espaços em que se adota pedagogias de matrizes africanas, a exemplo dos quilombos (LOPES, 2013), dos terreiros (BOTELHO, 2013), da capoeira (ARAUJO, 2004; ABIB, 2013).

Permanece, então, na ordem do dia a seguinte pergunta: Como valorizar e respeitar o contingente populacional afro-brasileiro enfrentando as imagens preconceituosas acionadas a partir do fato de que a maioria dos negros e negras brasileiros teve seus ancestrais sequestrados de várias nações do Continente Africano e as suas trajetórias terem sido subjugadas e escamoteadas da história oficial do país? (BOTELHO, 2013, p. 180)

Seguir caminhos de e descobertas, preservar esse lugar de memória em um leque que nos abre à frente com tantos instrumentos e patuás que nos são oferecidas por essa força trazida de tantos enfrentamentos é o que nos leva a prosseguir nas investigações e nas escritas que registrem, fortaleçam e sirvam de fonte a quem vem chegando para possam criar e descobrir as forças desse culto que é nossa memória, nossa história construída por nós.

## 7. Agradecimentos

Primeiramente agradeço às Preta Velha, pedindo benção e proteção da Vó Cambinda, da Vó Julieta, de todas as Preta Velha e, também, dos Preto Velho. Agradeço às Professoras, intelectuais, filósofas, pensadoras, escritoras Aida Monteiro, Amelia Maraux, Ana Alice Costa, Audre Lorde, Bell Hooks, Cidinha da Silva, Denise Botelho, Cecília Sardenberg, Hanna Arendt, Hulda Stadler, Jurema Werneck, Lélia Gonzalez, Lilian Lira, Luzânia Barreto, Marilena Chauí, Matilde Ribeiro, Meire Reis, Nanci Mangabeira, Paula Barreto, Rosângela Costa Araújo, Rosalira Oliveira, Salete Maria, Sueli Carneiro, Vanda Machado,

Zelinda, as companheiras do Grupo de Estudos GEPERGES Audre Lorde e todas que generosamente repartem os conhecimentos e sempre me ajudam a pensar.

## Referências:

ABIB, Pedro (coord.). **Mestres e Capoeiras Famosos da Bahia**. Salvador: EDUFBA. 2013. 2ª edição.

ALVES, Meire Viana. **O Movimento da Mulher Negra Brasileira: História Tendência e Dilemas Contemporâneos**. Disponível em <http://www.geledes.org.br/o-movimento-da-mulher-negra-brasileira-historia-tendencia-ilemascontemporaneos/#axzz3Vtt8yCWt>. Acesso em 21.07.2014.

ARAÚJO, Rosangela Costa. **“Iê, Viva Meu Mestre. A Capoeira Angola da ‘escola pastiniana’ como práxis educativa”** Tese de Mestrado para a obtenção do título de Doutora em Educação na Universidade de São Paulo. 2004.

ARENDT, Hannah. **A Crise Na Educação**. 1957. [http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/otp/hanna\\_arendt\\_crise\\_educacao.pdf](http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/otp/hanna_arendt_crise_educacao.pdf). Acesso em 23/01/2016.

AREVALO, Marcia Conceição da Massena. **Lugares de memória ou a prática de preservar o invisível através do concreto. I Encontro Memorial do Instituto de Ciências humanas e Sociais – Mariana / MG, 9-12 de novembro de 2004**. Disponível em [www.anpuh.org/arquivo/download?ID\\_ARQUIVO=62](http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=62). Acesso em 20/03/2016.

BARROS, Iolanda. **Raquel Trindade, a Rainha Kambinda. 2016. Disponível em <http://www.afreaka.com.br/notas/raquel-trindade-rainha-kambinda/>**. Consulta em 30/03/2016.

BOTELHO, Denise. **Educação e Candomblé: Contribuições para a discussão de Raça e Gênero**. 2014. Disponível em <http://www.ufpb.br/evento/liti/ocs/index.php/18redor/18redor/paper/view/2312>. Acesso em 20/02/2016.

BOTELHO, Denise. Lei nº 10.639/2003 e educação quilombola – inclusão educacional e população negra brasileira *in* TRINDADE, Azoilda Loretto. (Org.) **Africanidades brasileiras e educação [livro eletrônico]: Salto para o Futuro**. Rio de Janeiro : ACERP; Brasília: TV Escola, 2013. p. 178 – 183.

BRASIL. Constituição (1988) **Constituição da República Federativa do Brasil.**

Brasília: Senado Federal, 1988.

HALL, Identidade cultural e diáspora in **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico nacional**, n. 24. 2006. Disponível em <https://drive.google.com/file/d/0B4cygHcgV5pRFFsTHJvWmxHajQ/view>. Acesso em 20/01/2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós – modernidade/** tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOOKS, Bell. **Vivendo de Amor.** Tradução de Maísa Mendonça. 2010. Disponível em <http://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em 12/02/2016.

LOPES, Ana Lucia. Kalunga, escola e identidade – experiências inovadoras de educação nos quilombos in TRINDADE, Azoilda Loretto. (Org.) **Africanidades brasileiras e educação [livro eletrônico]: Salto para o Futuro.** Rio de Janeiro : ACERP; Brasília: TV Escola, 2013. p . p. 172 – 177.

MACHADO, Vanda. **Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais.** Secretaria Municipal da Educação e Cultura.: Salvador. Disponível em <http://smec.salvador.ba.gov.br/documentos/mitos.pdf> Acesso em 20/01/2016.

NORA, Pierra. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História.** São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em 20/01/2016.

MARQUES, Francineide. **O feminismo que ginga: mulheres capoeiristas angoleiras em Salvador nos anos 1980.** 2015. Disponível em: [http://www.editorarealize.com.br/revistas/genero/trabalhos/TRABALHO\\_EV046\\_MD1\\_SA8\\_ID1446\\_04052015193552.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/genero/trabalhos/TRABALHO_EV046_MD1_SA8_ID1446_04052015193552.pdf). Acesso em 23/12/2015

SANTOS, Valdicleia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII.** Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social. Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor. 2008. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-23042009-095859/pt-br.php>. P. 21. Acesso em 12/12/2014.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo *in* **Revista da ABPN**, v. 1, n. 1 - mar-jun de 2010. Disponível em <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/view/20/10>. Consulta em 30/09/2015.

## **CAMINHOS DO SAGRADO: MULTICULTURALISMO E DIVERSIDADE RELIGIOSA NO ESPAÇO ESCOLAR**

Juliana Cintia Lima e Silva

### **Resumo**

Pensando nas discussões atuais acerca da liberdade religiosa e a emergência do discurso do “multiculturalismo” procuro compreender como as crianças lidam com o conteúdo das religiões afro-brasileiras que é trabalhado nas escolas. Para mim é importante perceber qual o lugar e significado das religiões afro-brasileiras dentro da visão infantil de religião e qual o peso da influência cristã na elaboração de tais conceitos. Observando a interação entre estes elementos e as estratégias infantis de apropriação dessas influências, torna-se possível compreender o processo de reprodução e as transformações do campo religioso brasileiro, bem como, as novas relações que estabelece com a sociedade de uma forma mais ampla.

Palavras-chave: Religião. Infância. Sociabilidade.

## Introdução

O propósito deste trabalho é desenvolver uma análise interpretativa que visa compreender os processos dinâmicos de manutenção do conteúdo cristão como base dos discursos e experiências socialmente compartilhados na sociedade brasileira a partir de um estudo da concepção infantil de religião. Voltei o meu olhar para a o universo infantil no intuito de perceber como as crianças lidam com estes conteúdos e como elas manipulam e adaptam a visão religiosa criando espaços de resignificação e sobrevivência.

Pensando nas discussões atuais acerca da liberdade religiosa e a emergência do “multiculturalismo”, como uma alternativa para tentar abarcar a atual profusão de crenças que encontramos no Brasil, procuro perceber quais os reais impactos do discurso da diversidade e sua repercussão no ambiente escolar. Trata-se de observar como as crianças interagem com estas diferenças e como elas articulam as influências que recebem dos pais, professores e das relações de amizade. Também procuro compreender como as crianças lidam com o conteúdo das religiões afro-brasileiras que é trabalhado na escola. Para mim é importante perceber qual o lugar e significado das religiões afro dentro da visão infantil de religião.

Vivemos em uma sociedade que em seu processo de surgimento e ao longo de sua constituição histórica e política teve como um aporte cultural e simbólico fundamental a religião, no que se refere à tradição cristã, representada pela supremacia da Igreja Católica. Tal configuração do campo sócio-religioso brasileiro se manteve durante séculos e se constituiu enquanto política da Santa Sé no enfrentamento da situação de crise provocada pelos cismas protestantes. A supremacia católica também foi reforçada ao longo dos séculos por uma aliança política e institucional entre o Estado (representado pela Coroa Portuguesa e depois da independência pelo próprio Governo Republicano) e a Igreja Católica na tarefa de compor a elite dirigente da nossa sociedade. O campo da educação sempre foi um ambiente privilegiado dessa atuação religiosa, um meio onde ela sempre esteve preponderante, sendo da Igreja Católica em princípio e por um longo período, as iniciativas mais substanciais. Tal atuação prolongada da religião deixou marcas profundas que ainda se fazem sentir atualmente.

Ao longo do amadurecimento das instituições republicanas e principalmente das idéias de liberdade e igualdade, que tem como correspondente no campo religioso as idéias de liberdade religiosa e igualdade de direitos entre os diferentes credos, a situação hegemônica católica foi sendo modificada. O

catolicismo foi aos poucos cedendo espaço no campo religioso a outras denominações, que através de diversas estratégias de pressão foram conquistando espaço e legitimidade. Dentro desse processo vale destacar que as religiões de matriz africana continuaram sendo desprestigiadas política e religiosamente. Elas só conseguiram galgar algum respeito buscando legitimidade por uma via culturalista (GIUMBELLI, 2008).

Ao ver negado o espaço de reconhecimento enquanto religião pelo argumento da liberdade de culto, que em relação aos cultos afro-brasileiros é constantemente esquecido, as religiões de Matriz Africana constituíram sua legitimidade através da sua inserção na cultura pública. O exemplo mais forte dessa estratégia está na relação entre o Candomblé e a identidade baiana. Por esta via culturalista a religião é vista como um elemento, que compõe a diversidade da sociedade, e em termos de memória deve ser respeitada e “preservada”, como um dado histórico e cultural<sup>1</sup>.

Ainda hoje nossa sociedade apresenta uma forte adesão ao catolicismo, apesar de ressaltarmos as crescentes mudanças dentro desse vasto campo, como por exemplo, o crescimento expressivo do neopentecostalismo. As mudanças que ocorrem no campo religioso na atualidade nos colocam o desafio de tentar compreender o impacto do crescimento dessas novas denominações para a religião majoritária e para o segmento afro-brasileiro. Mas o nosso principal foco é compreender de que modo o catolicismo ainda se mantém tão consolidado, apesar das mudanças recentes, e como os conteúdos religiosos vinculados ao cristianismo continuam a permear a nossa sociedade.

Observando as políticas de construção da diversidade e as estratégias de tolerância e liberdade religiosa desenvolvidas no Brasil percebemos que no que se refere às religiões afro-brasileiras as políticas de reparação têm gerado conflitos. Um lócus em especial tem sido alvo destas políticas de reparação, a saber, a escola. É na escola que o governo em suas diversas instâncias e com mais ou menos intensidade tem desenvolvido ações afirmativas e políticas de valorização da cultura negra. Tal movimento gera reações contrárias principalmente por parte de pais dos estudantes e funcionários.

Apesar das polêmicas, projetos de ação afirmativa vêm sendo implementados na rede de Ensino Público e adotados em algumas escolas da rede Privada

---

1 Para uma discussão mais aprofundada acerca das diversas estratégias de legitimação da religião na sociedade brasileira ver o artigo de Emerson Giumbelli, *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil* (2008).

de Ensino. Desta convivência emergem conflitos silenciados pela correlação de forças desigual entre as religiões cristãs e não-cristãs. Esta hierarquização também se encontra representada dentro do universo escolar e é o foco deste estudo analisar como a permanência de uma visão preconceituosa em relação às religiões afro-brasileiras está relacionada com a manutenção de um conjunto de conteúdos cristãos que desqualificam estas manifestações religiosas.

Além disso, o ensino desses conteúdos coloca em evidência diversas estratégias de (in)tolerância com relação aos elementos afro-brasileiros em nossa sociedade. O contato das crianças com as múltiplas influências presentes no meio escolar, mediadas pelas diferentes afiliações religiosas dos pais (ou a ausência de qualquer afiliação), dos professores e dos conteúdos ligados às religiões afro-brasileiras demanda a construção de novas estratégias de acomodação/negação.

Ao longo desta análise procuro demonstrar de que forma estes processos ocorrem no ambiente de socialização escolar, com o intuito de perceber como as crianças vivenciam essa realidade difusa e como elas a constituem simbolicamente a partir da negociação de significados. Considero com especial atenção a Matriz Católica Sincrética enquanto forma subscrita da sociabilidade brasileira, que não mais precisa ser afirmada tal é a sua perpetração no imaginário geral. Compartilho a visão de Ronaldo Almeida (2007) que demonstra o caráter coextensivo do catolicismo na ordem cultural brasileira a partir do conceito de “cultura católico-brasileira” que demonstra que o conflito entre evangélicos e afro-brasileiros se dá “sob um solo católico”, que por sua situação social envolvente molda parcialmente o conflito (ALMEIDA, In: SILVA 2007:175-6).

Adotarei tal abordagem porque esta se apresenta como peça indispensável para a compreensão das estratégias por meio das quais é formada a concepção infantil de religião. Porém considero de suma importância a análise de outros matizes que fazem parte da realidade religiosa brasileira e que também se fazem presentes no cenário recifense: as Igrejas Neopentecostais e as Religiões Afro-brasileiras. Observando a interação entre estes elementos e as estratégias infantis de apropriação dessas influências, torna-se possível compreender o processo de reprodução e as transformações do campo religioso brasileiro, bem como, as novas relações que estabelece com a sociedade de uma forma mais ampla.

Com relação à escola especificamente, consideramos que seja o espaço privilegiado de nossa investigação por diversos motivos. Em primeiro lugar a instituição escolar tem um lugar privilegiado na estrutura social contemporânea.

A ela são atribuídos os poderes de transmissão do capital sociocultural aos mais jovens (SINGLY, 2007). Também é a escola a instituição detentora do poder de definição das potencialidades dos indivíduos que é medida através do mérito no cumprimento dos deveres escolares ao longo de toda a trajetória dos sujeitos. A organização familiar moderna se erige em torno da transmissão e ascensão cultural que somente pode ser conseguida através do sucesso escolar dos descendentes (SINGLY, 2007). E por esses motivos a escola tem ampliado cada vez mais seus poderes em relação ao controle da infância, ela participa do estabelecimento de um outro padrão de relações familiares que se centra em torno das crianças.

Em segundo lugar, a escola é o espaço onde as crianças passam a maior parte do seu dia e onde, longe do controle estrito dos pais, elas desenvolvem as relações entre seus pares. É além de tudo, o espaço de contato com visões e valores diferentes, um espaço de confronto com a diversidade e de estabelecimento de alianças e rupturas com certos conteúdos. É principalmente na escola que a criança exercita sua capacidade de interação e avalia o peso e a aceitação dos valores e dos conteúdos que recebe. E por último, o exame da literatura sobre religião e escola revela que a discussão central neste campo gira em torno da polêmica sobre a disciplina ensino religioso.

Tal discussão restringe a análise à apenas uma dimensão isolada da realidade que na verdade é muito mais complexa.<sup>2</sup> A religião não se encontra inserida no meio escolar apenas dentro do espaço circunscrito de uma disciplina, ela foi, na verdade, e por muito tempo, a fonte disseminadora de educação no país. Tendo controlado o campo educacional por um tempo prolongado a religião se insinua em vários âmbitos, como por exemplo, nas festas marcadas por datas do calendário católico, na fala de professores, pedagogos e outros funcionários, como estratégia disciplinar e como base da promoção de uma conduta moral adequada.

Devemos deixar claro que quando se fala em um controle do campo educacional por parte da religião nos referimos principalmente ao catolicismo e suas iniciativas, como por exemplo, os colégios jesuítas e de outras ordens eclesiais que durante um período longo detiveram uma parcela considerável de poder em relação ao universo escolar. Esta influência reverbera ainda hoje e, como

---

2 Para uma discussão mais detalhada ver: CAMPOS, Roberta B. C., PAIVA Jr., Geová S., Et al. *Pesquisando o invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa*. In: IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, 2009.

em outras dimensões da sociedade, molda de forma subscrita as condutas e abordagens do tema religião, além de fomentar certos discursos morais, regras de conduta, disciplina e preceitos éticos cristãos.

Desse modo, fica claro o quanto a investigação sobre o como as crianças percebem e dão sentido à diversidade religiosa é importante, uma vez que, é através delas que podemos compreender continuidades, rupturas e resignificações de categorias e valores culturais presentes em nossa sociedade, além de vermos mais claramente como e através de quais mediadores (escola, família, instituições religiosas, etc.) elas constroem seu universo cultural. Falo da religião em especial, pois é o aspecto que me estimula à investigação. Mas à luz dos diversos argumentos apresentados é possível apreciar a complexidade do universo escolar que se revela riquíssimo às mais diversas abordagens, sob os mais variados aspectos.

## **Percurso metodológico**

O universo de pesquisa estudado encontra-se situado na cidade do Recife, mais especificamente no bairro da Várzea. Este bairro tornou-se alvo de nossa atenção por seu caráter heterogêneo em termos sociais, em função da proximidade com as duas maiores universidades do estado (UFPE/UFPE), fato que influenciou o processo de urbanização das áreas em seu entorno. Além disso, na Várzea estão situadas estas duas escolas que vivenciam uma convivência com conteúdos programáticos de caráter pedagógico da cultura afro-brasileira, o que se constituiu em interesse da pesquisa.

Vale a pena ressaltar que a cidade do Recife em sua composição religiosa não destoa da caracterização nacional, tendo o catolicismo um lugar majoritário. Também é verdade que as denominações pentecostais e neopentecostais têm ampliado seus quadros nesta localidade onde testemunhamos uma profusão de “igrejas” os quais o crescimento e diversificação frenéticos não são possíveis acompanhar. Além disso, não podemos esquecer que uma política municipal de valorização do “multiculturalismo” tem criado espaços de projeção para as religiões afro-brasileiras e que suas expressões artístico-religiosas (maracatu e afoxé) sempre estiveram presentes na cena recifense e a cada dia se tornam mais “valorizadas” principalmente pela indústria cultural, como atrativo turístico. Ao mesmo tempo esta é uma cidade fortemente influenciada pela religiosidade cristã. Onde a Igreja Católica, representada pela Arquidiocese de Olinda e Recife, se faz muito presente na esfera pública, tendo espaço garantido no cotidiano da cidade, na política e nos meios de comunicação.

Quanto às escolas onde se desenvolveu a pesquisa uma delas faz parte da Rede Privada de Ensino e se destaca por sua política de valorização da cultura e por um projeto político-pedagógico voltado para a discussão de temas relacionados com a temática “diversidade cultural”. Nesta escola são desenvolvidas atividades integradas entre as aulas de história, um projeto específico que é voltado para turma pesquisada, as aulas de dança popular (principalmente maracatu e coco de roda) e de artes.

Já a outra escola faz parte da rede Municipal de Ensino e tem como característica diferenciada ser uma instituição de ensino em tempo integral. Apesar desta modalidade hoje está associada a um projeto de escola modelo, este não é o caso da escola pesquisada. Na verdade, o que torna esta escola diferenciada é o fato dela ter feito parte de uma rede institucional municipal para recuperação de crianças de rua que se chamava “Lar”. Atualmente ela não tem mais o perfil de atendimento às crianças de rua, mas as crianças atendidas provêm de um estrato social muito carente e necessitam de atenção diferenciada, pois se encontram, em sua grande maioria, em situação de risco social.

Também nesta escola o conteúdo relacionado com a cultura afro-brasileira está presente em oficinas de dança (maracatu, afoxé, frevo, etc.) e de percussão, oferecidas pela Prefeitura do Recife. Em relação ao perfil das crianças trabalhamos com uma turma do quinto ano (antiga quarta série) em cada escola, onde as crianças têm uma faixa etária por volta dos dez anos de idade.

A metodologia utilizada ao longo da pesquisa que dá origem ao presente trabalho monográfico é qualitativa. Esta estratégia de coleta de dados foi utilizada visando um maior aprofundamento das questões de relevância da pesquisa através de uma convivência sistemática no universo escolar. Tal procedimento metodológico faz-se pertinente, uma vez que, possibilita um contato maior com a realidade que se pretende estudar além de proporcionar uma maior profundidade de análise acerca da validade e qualidade dos dados coletados. Após o devido consentimento das instituições e dos diversos participantes (professores, estudantes e responsáveis) envolvidos na pesquisa iniciamos a observação participante das atividades escolares buscando observar as crianças em momentos distintos do seu cotidiano escolar.

Além da observação participante, as entrevistas figuraram como outro elemento de extrema importância na coleta de dados. Lembrando sempre de levar em consideração as relações hierárquicas valorizadas em nossa sociedade onde os adultos são vistos pelas crianças, dentro do contexto escolar, como professores. Procuramos sempre deixá-las a par de nosso lugar na escola, salientando que nenhuma avaliação ou julgamento foi realizado por parte dos adultos

envolvidos. Bem como sempre ressaltamos o caráter anônimo das instituições escolares e dos diversos participantes da pesquisa (professores, estudantes e responsáveis).

Quanto ao conjunto de dados utilizados para a confecção deste artigo utilizei meus dois relatórios de pesquisa de iniciação científica (PIBIC), meus relatórios de campo e os do meu colega Geová Silvério Jr. Também fiz uso das entrevistas realizadas por nós num total de 20 entrevistas na escola particular e 19 entrevistas na escola pública.

## **O estudo da infância: algumas abordagens teóricas**

Tendo o intuito de estabelecer uma reflexão acerca dos processos de modificação do campo religioso no que se refere aos impactos que causa na sociedade em geral, bem como, compreender a relação complexa entre religião e sociedade, através dos movimentos de democratização, buscamos voltar nosso olhar para uma das dimensões dessa relação, a saber, a educação. Tal decisão se baseia no fato de que através da percepção dos processos de negociação de sentidos estabelecidos a partir das relações infantis podemos perceber como os movimentos de tolerância e intolerância religiosa se contrapõem e se retroalimentam numa relação simbiótica e antagônica, além de discutir como o desenvolvimento do conceito de diversidade religiosa/cultural se estabelece com mais ou menos consistência em meio aos avanços e retrocessos engendrados pelo avanço da liberdade religiosa.

Ao reconhecer o universo infantil como este importante foco da análise, Clarice Cohn (2005) nos traz importantes reflexões acerca do papel fundamental da infância para a compreensão do desenvolvimento dos mais diversos âmbitos da sociedade. A autora coloca em discussão a intrigante questão da abordagem em negativo da criança, uma vez que, geralmente quando se fala em criança ou em infância ela é usada como “[...] contraponto para falar de outras coisas” (2005:8). Este tipo de abordagem é problemática, pois traz consigo imagens preconcebidas e impede uma abordagem desse universo que revele sua lógica interna tentando compreender o que há nele de singular, bem como as relações que estabelece com a sociedade.

Ao fornecer “[...] um modelo analítico que permite entender as crianças por si mesmas” (2005:9), sem tentar mediar essa compreensão, através de esquemas interpretativos exteriores, a antropologia contribui para um avanço nos estudos sobre as crianças. Como coloca Cohn, ela nos permite “escapar

daquela imagem em negativo, pela qual falamos menos das crianças e mais de outras coisas” (2005:9). A antropologia também nos permite ver a criança como um sujeito social atuante “que tem um papel ativo na constituição das relações sociais em que se engaja” (Ibidem, p.28).

Tal afirmação tem o propósito de reforçar uma visão da criança que contraponha todo um discurso de passividade e tutela em relação a elas. As crianças não apenas internalizam as regras e os papéis de um sistema que lhes é anterior, mas atua na reelaboração e estabelecimento de algumas das relações sociais que o sistema lhes abre como possibilidade. Deste modo interessa-nos investigar como as crianças interpretam, formulam e dão sentido ao mundo que as rodeia buscando entender a partir de que sistema simbólico elas elaboram o sentido e os significados.

A abordagem centrada na perspectiva infantil não pretende repousar o foco exclusivamente na criança. Concordo com Flávia Pires<sup>3</sup> quando afirma que “[...] compreender a religiosidade infantil pode levar-nos a melhor compreender a religiosidade nos moldes adultos”. Como coloco anteriormente o que pretendo com este estudo é estabelecer uma reflexão acerca dos processos de modificação do campo religioso no que se refere aos impactos que causa na sociedade em geral. Para isso centro meu olhar na percepção infantil com o intuito de estabelecer uma análise que compreenda a dimensão processual e dinâmica dos conteúdos religiosos sem deixar de lado uma reflexão acerca de como se estabelecem as ligações entre os saberes infantis e os saberes adultos. Não se trata de dar mais peso a um ou a outro lado da balança, mas perceber de que forma eles se relacionam dando uma ênfase especial, no caso deste trabalho, a perspectiva infantil. Esta ênfase especial se justifica pela compreensão da plausibilidade das significações infantis que nos permite conhecer aspectos do real que muitas vezes se encontram ausentes nos adultos.<sup>4</sup>

Mariza Corrêa (2006) também colabora com as nossas reflexões uma vez que analisa a condição da infância no Brasil revelando sua historicidade, os discursos e as disputas envolvidas na sua constituição. Seu trabalho revela o quanto o desenvolvimento desse conceito no país está ligado a uma preocupação com a relação entre “crianças abandonadas” e o crime. Tal visão está atrelada ao discurso higienista e vê o crime como um desvio de conduta que

---

3 PIRES, Flávia Ferreira. Quem tem medo de mal assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

4 Para uma análise mais acurada ver: Ibidem, p. 21-38

manifesta uma “anormalidade da condição humana”. Tal afirmativa encontra-se expressa em falas de autoridades da época que Mariza cita ao longo de seu texto.<sup>5</sup> Sua contribuição é muito importante por mostrar a construção da categoria “menor infrator/menor abandonado” e como ela ainda reverbera no que chamamos hoje de criança em situação de risco social.

Além disso, demonstra a importância da religião no cuidado aos menores e na realização de obras sociais. Ao colocar uma lista das instituições que em 1930 eram responsáveis pelos cuidados dispensados aos menores carentes e/ou infratores revela a estreita e indissociável ligação destas organizações com a Igreja Católica, sendo em sua grande maioria entidades mantidas pela própria igreja. Em suma, seu trabalho nos revela como é moldado todo um campo de controle da infância que vai desde a medicina até a educação tendo a escola uma parcela considerável de poder e prerrogativas de controle das crianças e a religião um papel de assistencialismo com uma tônica de valorização da moral e dos bons costumes (cristãos) “imprescindíveis” na recuperação dos “menores”.

Sendo a escola vista nesta perspectiva como um prolongamento do ambiente doméstico onde as crianças devem ser educadas em consonância com as crenças dos seus pais a incorporação de conteúdos que se referam às religiões não-cristãs, em particular as religiões afro-brasileiras, gera tensões e conflitos dentro de uma configuração cultural cristã. Também podemos ver a escola como um importante espaço de socialização entre pares. Ela é também um espaço onde as crianças se relacionam umas com as outras sem o controle rígido dos pais e assim podem atuar de forma reflexiva influenciando e sendo influenciadas mutuamente.

## **O lugar do cristianismo dentro de uma visão liberal de religião**

A escola particular que figura como nosso objeto de estudo está situada no bairro da Várzea na cidade do Recife. Trata-se de uma escola muito bem conceituada em sua proposta político-pedagógica, sendo inclusive premiada por seu pioneirismo no que se refere à implantação de algumas políticas educacionais de valorização da história e cultura regional. O público alvo desta instituição é a classe média, sendo os pais das crianças em sua maioria integrantes dos quadros que se encaixam neste perfil.

---

5 Para uma discussão mais aprofundada ver: CORRÊA, Mariza. A cidade dos menores, In: FREITAS, Marcos Cezar de. História social da infância no Brasil. 6. Ed – São Paulo: Cortez, 2006.

Nesta escola os espaços privilegiados de nossa observação foram as aulas de história e de projeto que são disciplinas onde as crianças participam de atividades relacionadas com a temática “cultura popular” e onde foi trabalhado o conteúdo de cultura afro-brasileira. O projeto da turma do quinto ano tem como objetivo discutir o “multiculturalismo”, com um recorte específico voltado para o processo de formação do povo brasileiro, e uma atenção especial para a contribuição da cultura negra na formação da identidade brasileira. Também estavam integradas com o projeto as aulas de dança, onde as crianças aprenderam alguns passos de coco de roda e maracatu e as aulas de artes, onde desenvolviam atividades relacionadas com a temática, como por exemplo, fazer a maquete de uma casa de taipa. Procuramos nos integrar ao cotidiano das crianças estando na aula e também no intervalo, onde brincávamos e conversávamos sobre assuntos variados.

O desenvolvimento da disciplina projeto nos trouxe alguns fatos interessantes. Em primeiro lugar, foi nessas aulas que o conteúdo afro apareceu e durante estas aulas que as crianças falaram um pouco de religião e de sua percepção a respeito da diversidade. A disciplina foi conduzida pela professora a partir de um resgate histórico que remetia ao período da colonização e se desdobrava até a atualidade. O que me chamou muita atenção é que quando a professora tentava fazer com que as crianças falassem dos negros num contexto atual e não o da escravidão elas sempre remetiam ao passado. Ao prestar atenção em suas falas parecia que os negros eram coisa do passado, era como se com a abolição os negros tivessem se retirado da cena. Além disso, quando o assunto é a religião de forma direta as crianças não conseguem ver as religiões afro-brasileiras como religiões de fato e não reconhecem o politeísmo como um culto legítimo.

Isso ocorre, mas não significa que as crianças não tenham uma ideia de religião definida, o acontece é que a definição de religião corrente entre elas tem um modelo monoteísta imbuído de conteúdo cristão, onde religiões não-cristãs não se encaixam gerando certa confusão e estranhamento. Suas falas estão fundamentadas a partir de um modelo limitado de modo que a percepção das religiões afro se dá de uma maneira muito superficial e folclórica. Suas falas também são, até um certo ponto, preconceituosas e contém elementos de um discurso depreciativo em relação às religiões de matriz africana.

Quando questionadas acerca do seu conhecimento sobre religião, apesar de terem passado um semestre estudando a cultura negra, inclusive as religiões afro-brasileiras com ênfase especial ao candomblé, não o citaram em suas

respostas. A análise das entrevistas<sup>6</sup> realizadas mostra que em todas as respostas as crianças citam o catolicismo como uma religião que eles “sabem que existe”, em sua grande maioria também citam os evangélicos e os espíritas e em alguns casos citam o budismo. Quando perguntamos as crianças de forma muito direta quais as religiões que elas sabem que existem pudemos perceber que a categorização das crianças acerca de quem faz parte do universo religião é muito limitada e está circunscrita ao cristianismo, seja o catolicismo ou o que denominamos evangélicos, também o espiritismo é lembrado por algumas, mesmo aquelas que não tem pais espíritas, e o budismo é usado como elemento de diferenciação, como uma religião estrangeira. Também considero relevante comentar que apenas uma criança vai além da caracterização acima elencada (católicos, evangélicos, espíritas, etc.) incluindo também os judeus e os mulçumanos em sua resposta.

A partir das respostas dadas foi possível perceber que, mesmo quando elas incluem uma religião não-cristã em suas respostas, o candomblé está ausente. Apesar de terem estudado a respeito dessa religião e visitado um terreiro onde ouviram uma palestra a respeito. Elas citam o budismo, religião pouco comum no universo social e cultural em que se encontram inseridas, mas o candomblé, que foi estudado pela turma, permanece não sendo elencado em suas respostas.

Como as crianças não citaram as religiões afro-brasileiras fizemos perguntas a respeito para poder avaliar o conhecimento que elas obtiveram através dos seis meses de desenvolvimento do projeto. Pude perceber que as religiões afro-brasileiras são interpretadas pelas crianças de uma maneira muito folclórica e também são remetidas ao passado, como se só tivessem existido de fato na época da escravidão, sendo praticadas pelos escravos ou mesmo que existem hoje apenas lá na África. Devemos levar em consideração que a “ignorância” também pode ser lida como um ato de (in)tolerância, uma vez que retira do “outro” o status de existência. Aquilo que não existe não precisa ser respeitado, aquilo que se mantém afastado historicamente (“*religião do tempo da escravidão*”) ou geograficamente (“*é a religião dos africanos*”) também não deve ser considerado.

O trabalho de observação desenvolvido nesta escola e as entrevistas feitas com as crianças nos revelam certas nuances de como a religião permeia o espaço

---

6 Análise baseada num universo de 18 entrevistas realizadas com as crianças. Contamos com prévia autorização por escrito por parte de pais ou responsáveis.

público<sup>7</sup> de um modo muito sutil. Apesar de não ser discutida abertamente e de sempre ser remetida à esfera particular ela estrutura certas dimensões de nossa sociabilidade e controla as relações dos indivíduos com certos conteúdos. No entanto não pretendo generalizar tais posturas em relação à religião, nem tomar este estudo de caso como válido para a sociedade como um todo. O que há de generalizável nesses conteúdos é o fato da religião permanecer como uma dimensão que exerce forte influência sobre os indivíduos.

Devo destacar ainda que é muito relevante perceber a plasticidade que os conteúdos cristãos vêm adquirindo como estratégia de permanência na sociabilidade brasileira estando presentes como um modo de pensar que traduz a sociedade, não mais pela simples associação entre identidade nacional e catolicismo<sup>8</sup>, mas numa desvinculação destes conteúdos de uma denominação religiosa particular. O que quero dizer é que os conteúdos cristãos são compartilhados sem que precisem do aporte institucional de uma religião seja ela católica ou evangélica. Eles estão presentes no modo de pensar das pessoas e as tornam suscetíveis aos discursos religiosos em geral desde que tenham qualquer vínculo com estes conteúdos.

## Uma relação pragmática com a religião

A escola pública que é foco desta pesquisa está situada no bairro da Várzea e possui um perfil diferenciado em relação às demais escolas da Rede Municipal de Ensino. Isso se deve ao fato dela ter sido construída originalmente com uma proposta de atendimento a crianças de rua. Ela surge com o nome de “Lar” e atende crianças de rua em tempo integral, funcionando como um abrigo para onde elas são recolhidas quando retiradas das ruas. Atualmente este perfil foi modificado, uma vez que, a escola não está mais voltada ao atendimento de crianças de rua.

---

7 Quando falo em espaço público estou me referindo à diferença mais geral entre público-privado e a o espaço socialmente compartilhado pelos indivíduos, o lugar onde se dão as interações sociais e onde se interpenetram as subjetividades e as instituições. Esta visão contempla uma dimensão relacional deste espaço público como o lugar onde o indivíduo se torna sujeito ao compartilhar sua experiência no fluxo da sociabilidade.

8 Expressões como: “Todo brasileiro é católico” são um exemplo da associação entre identidade nacional e religiosa que com as mudanças recentes na composição do campo religioso fazem cada vez menos sentido.

Mas apesar disso, ela mantém algumas características da sua antiga função, como por exemplo, o atendimento em tempo integral. Vale ressaltar que a estrutura física da escola<sup>9</sup> relembra, a todo o momento, sua antiga função. Além disso, o perfil das crianças atendidas na escola atualmente continua sendo o de crianças carentes, oriundas das classes sociais menos favorecidas e a maioria delas estão enquadradas em uma situação de risco social. Por conta do caráter de regime integral a escola desenvolve um trabalho diferenciado com as crianças, onde se enfatiza muito uma mudança da conduta violenta e indisciplinada que elas apresentam.

O que podemos notar também são as imensas dificuldades que os profissionais desta instituição enfrentam, pois vivenciam a precariedade das condições de trabalho de um profissional da educação pública e tem que lidar com a precariedade em que estão imersas as crianças, que carecem de atenção e cuidados, que muitas vezes estão além das possibilidades daqueles que ali trabalham. Também na fala destes profissionais é perceptível um sentimento de impotência e descrédito em relação às crianças. O que eles tecem em relação a elas é um discurso conformista alinhado com uma visão pessimista de que essas crianças não têm jeito. A única coisa que eles podem fazer é tentar mantê-las sob controle.

O que posso afirmar é que a escola pública pesquisada enfrenta muitos problemas e que suas dificuldades em lidar adequadamente com as questões que surgem em seu cotidiano necessitam de um esforço que vai muito além do campo a educação. Estes problemas também repercutem neste ambiente e nas estratégias de enfrentamento dos profissionais que ali atuam. Mesmo a inércia e falta de comprometimento de alguns se deve em parte a frustração de se ver

---

9 A estrutura da escola demonstra que ela foi planejada para o atendimento de crianças de rua. Isso é percebido com clareza uma vez que além de portas as salas de aula possuem grades e as janelas são estreitas e também gradeadas, as instalações da escola são divididas em pavilhões. As crianças têm seu acesso aos espaços limitado por barreiras físicas, portões e grades de ferro. Tal arquitetura está de acordo como que discute Mariza Corrêa acerca da concepção de menor abandonado/infra-tor/delinquente que evolui para o que se denomina hoje como criança em situação de risco social. Na verdade, o que esta arquitetura revela é a visão do Estado a respeito destas crianças em particular como “casos perdidos”. O discurso superficial do resgate e da recuperação destas crianças não se traduz na prática. Na realidade, o que se empreende é um condicionamento destas crianças e jovens para o espaço futuramente reservado para elas, a saber, o sistema prisional. Para uma discussão mais aprofundada ver: CORRÊA, Mariza. A cidade dos menores, In: FREITAS, Marcos Cezar de. História social da infância no Brasil. 6. Ed – São Paulo: Cortez, 2006.

numa profissão desvalorizada, sem apoio real para desempenhar plenamente suas funções e diante de situações que não se veem em condições de reverter.

Com relação à religião especificamente posso afirmar que ela está presente de diversos modos neste espaço. A começar pelo nome da escola que faz uma referência clara ao cristianismo. Além disso, na porta da secretaria da escola está afixado um adesivo com uma imagem de Nossa Senhora de Fátima, e como nos revelou a diretora em entrevista, o período de aulas é iniciado com uma oração (o pai nosso).

A análise do material coletado através da observação participante e das entrevistas revela o quanto o ambiente escolar em questão está permeado pela religião. A escola não só apresenta uma forte presença de elementos de cunho religioso como incentiva o apelo à religião enquanto recurso para tentar disciplinar as crianças e modificar seu comportamento agressivo. O conteúdo religioso relacionado ao cristianismo está presente em diversos momentos da vida escolar, como por exemplo, durante a comemoração da páscoa (festividade que em si já tem uma conotação religiosa cristã), na sala dos professores, em trabalhos escolares, em murais e cartazes. Por toda escola encontramos cartazes com trechos bíblicos que enfatizam preceitos morais cristãos, como por exemplo, “amar o próximo como a si mesmo”, acompanhados de figuras como a de Jesus Cristo ou então o Smilingüido<sup>10</sup>.

A presença de conteúdos relacionados com a cultura afro-brasileira que remetem às religiões afro-brasileiras aparece, neste contexto, através das oficinas oferecidas pelo IASC<sup>11</sup>. A escola dispõe de dois professores de dança popular um no período da manhã e outro no período da tarde e também um professor de percussão que dá aulas pela manhã. Percebemos que a inserção destas atividades não tem nenhuma ligação com atividades desenvolvidas em sala de aula, apesar do ensino de cultura afro-brasileira já fazer parte do currículo destas escolas oficialmente.

As atividades relacionadas à cultura popular estão incluídas no contexto escolar como momentos recreativos das crianças e como atividades voltadas

---

10 É uma formiga que aparece sempre ao lado de uma mensagem bíblica ou de cunho religioso. É muito popular entre os evangélicos.

11 Instituto de Assistência a Criança e o Adolescente (IASC). O trabalho com a dança popular que inclui maracatu, afoxé, samba de roda, entre outras faz parte de uma política municipal de valorização das manifestações culturais do estado. Por isso há um incentivo ao desenvolvimento de atividades relacionadas a cultura popular nas escolas da Rede Municipal, que neste caso é desenvolvido pelo IASC.

para momentos festivos, como por exemplo, o carnaval, onde ocorrem apresentações de frevo e/ou maracatu ensaiadas durante as aulas de dança e apresentações em eventos promovidos pelo IASC ou pela Prefeitura do Recife. Apesar destas danças e da música ensinada nas aulas de percussão ter forte ligação com as religiões afro-brasileiras, principalmente o candomblé, estas questões não são trabalhadas na escola. A relação destas danças populares com elementos culturais ligados ao universo religioso afro-brasileiro é esvaziada.

A ênfase dada é sob uma perspectiva cultural e se faz o mínimo de referência a relação entre as danças, a percussão e as religiões afro-brasileiras. Mas isso não significa que as crianças não dispõem deste conhecimento, apenas que esta relação tem seu peso diminuído ao máximo visando um engajamento delas nas atividades. Apesar de participarem das atividades as crianças também as avaliam de modo pejorativo identificando-as com o termo macumba, que é usado pelas crianças para identificar tudo o que para elas tem relação com o mal, o diabo, o capeta, etc.

As crianças participam das atividades de dança apesar de veicularem este tipo de discurso a respeito destas oficinas. Na verdade, vemos que as crianças têm muita vontade de participar da atividade, mas os pais em função da orientação religiosa não permitem. Mesmo reproduzindo um discurso intolerante em relação a estas manifestações culturais que tem forte relação com o universo afro as crianças não têm uma consciência muito desenvolvida acerca dos motivos das interdições que sofrem por motivo religioso.

O que podemos perceber a partir da realidade da escola pública é que a religião tem modificado sua inserção no espaço público, no que se refere às camadas populares. O catolicismo tem perdido seu lugar como referência entre estas camadas da população, pois as igrejas neopentecostais estão cada vez mais próximas destas pessoas física e ideologicamente. A escola pública alvo desta pesquisa se revela como uma pequena amostra destes processos de mudança que se ampliam cada vez mais. Apesar da ruptura com o catolicismo a relação desta parcela da população com a religião se mantém a mesma. Neste contexto podemos perceber claramente a religião como fomento de um direcionamento moral do indivíduo. A partir desta realidade podemos entender como os conceitos religiosos cristãos permanecem de forma tenaz em nossa realidade social a partir de um perspectiva que incorpora estes discursos como recursos pedagógicos na educação infantil. Também percebemos que as crianças desde cedo apreendem estes conteúdos, mas também que elas são capazes de relativizá-los em favor de seus interesses, como por exemplo, participar de uma

festinha ou de uma apresentação de dança. Não podemos no entanto confundir o tecido fluido que fundamenta esta educação moral apoiada na religião com uma das suas manifestações. Na verdade o que posso dizer é que no momento atual o neopentecostalismo se adéqua muito bem ao ponto de vista de muitas pessoas que fazem parte das camadas populares da sociedade. Ambos seguem se modificando e se imbricando numa relação cada vez mais estreita.

## Conclusão

Pode até parecer que estamos falando de coisas totalmente diferentes em cada um dos casos apresentados, sob alguns aspectos isso é bem verdade. Mas não quando se trata do tema em questão. No que se refere à religião existem sim diferenças claras no modo como as crianças de um espaço e do outro se relacionam com a religião, mas elas sempre elaboram suas visões com base em um conteúdo similar que é vivenciado a partir de condutas diferenciadas.

Na escola particular o que vemos é um movimento de individualização da experiência religiosa, que se abre para uma relação mais particular com o indivíduo. Este modo de se relacionar com a religião nos revela um movimento de adequação à realidade contemporânea tal como é discutido por Pierucci<sup>12</sup> e Camurça<sup>13</sup>. Falamos de uma relação centrada na escolha individual, mas ainda assim, o leque de opções continua restrito. É verdade que as crianças se mostram desvinculadas de uma influência muito engajada em relação à religião e demonstram um respeito à diferença, a partir do momento em que reconhecem o direito que cada um tem de acreditar em Deus do seu jeito e que cada religião tem a sua forma de pensar. Mas percebam que se fala de um Deus muito particular, um Deus com uma identidade religiosa cristã. Mesmo tendo a possibilidade de ter contato com o conteúdo de religiões não-cristãs esta relação se dá sob um solo cristão.

As crianças continuam a se relacionar com o religioso a partir de suas concepções cristãs. Na verdade, elas permanecem de maneira tácita, quase imperceptível na aparência, mas elas estão lá e ao menor estímulo se revelam. Afirmar que o cristianismo tem uma penetração tão arraigada e plástica na sociedade brasileira de modo que permanece se reinventando no imaginário

---

12 In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata(orgs). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ:Vozes, 2006, p.17-34

13 Ibidem, p.35-48

social não significa simplesmente negar as mudanças que vem se delineando. Na verdade, trata-se de mudanças em diferentes níveis que estão estabelecendo novos arranjos dentro do campo religioso e na sua relação com o espaço público. Também não podemos ignorar que na percepção das crianças a religião é cada vez mais uma questão de escolha, escolha inclusive que deve ser feita na vida adulta.

O que vemos através do universo das crianças da escola particular é que as camadas médias da sociedade cada vez mais desenvolvem uma postura individualista em relação a todas as dimensões da sua conduta, inclusive em relação à religião. Isso, no entanto, não apaga sua referência cristã, muitas vezes assentada na tradição católica, e a partir desta herança se projetam suas escolhas e sua relação com outras religiões. Também é este conceito cristão de inspiração católica que contribui para a invisibilidade de experiências não cristãs, que no caso das religiões afro-brasileiras permanecem silenciadas, enquadradas no discurso culturalista como “patrimônio” histórico e cultural. Ao tecer todo um discurso de valorização e respeito às contribuições da cultura negra para a formação da identidade brasileira através de uma visão culturalista é criada uma série de artifícios que folclorizam estas experiências e continuam a negar-lhes o reconhecimento e o espaço apropriado enquanto manifestações legítimas de religiosidade. Na verdade, vejo estas estratégias como formas de negar-lhes o estatuto pleno de religião, que na concepção da sociedade brasileira permanece restrito as religiões cristãs.

Quanto à experiência das crianças da escola pública, ela revela outra faceta deste mesmo processo. O que temos é uma ruptura com o modelo católico como referência religiosa. Mas a permanência do modelo cristão, via neopentecostalismo. Tal rompimento com a tradição católica é fruto do alargamento da influência neopentecostal nas classes menos favorecidas. Considero que este processo também é fruto dos novos arranjos da sociedade contemporânea e nasce de um anseio destes sujeitos por uma religião mais próxima da sua realidade física e ideologicamente. O neopentecostalismo surge como uma das respostas aos anseios das camadas populares por uma religião que lhes fosse acessível lingüística e ideologicamente, que abarcasse os anseios por milagres e bênçãos e ainda que lhes trouxesse a promessa de felicidade terrena como marca da salvação. Também é preciso considerar que o discurso neopentecostal se adéqua à maneira popular de se relacionar com a religião que é tomada como recurso na formação da conduta moral dos sujeitos desde a infância. A partir da experiência das crianças da escola pública podemos perceber que a

religião ainda é utilizada com o objetivo de educar o sujeito para exercer plenamente suas funções morais e cívicas, sendo um componente fundamental dos discursos educacionais.

Ao observar as crianças da escola pública pode perceber que, em relação à questão da diversidade, as camadas menos favorecidas da população tem reagido de acordo com uma postura anti-sincrética própria da influência dos discursos neopentecostais. Este segmento religioso faz uso freqüente do discurso da liberdade religiosa em proveito próprio e ao mesmo tempo fomenta uma postura intolerante entre seus fiéis contra as outras denominações religiosas. O neopentecostalismo carrega consigo uma série de contradições, entre elas, uma que se sobressai é a sua conturbada relação com o universo afro. O discurso de demonização em relação às religiões afro-brasileiras é facilmente incorporado nas falas infantis e também os conflitos causados por esta relação de proximidade e repulsa. Estas por sua vez demonstram possuir um maior conhecimento acerca dos elementos simbólicos relacionados às religiões afro, apesar de reproduzirem o discurso (in)tolerante neopentecostal.

Ou seja, há um reconhecimento, e em certa medida, alguma convivência com os conteúdos das religiões afro, por parte das crianças, que em sua sociabilidade revelam uma maior proximidade e convivência com conteúdos destas religiões. Em contrapartida elas demonstram um discurso preconceituoso bem mais agressivo direcionado a todo e qualquer símbolo destas denominações. Isto demonstra que os conteúdos cristãos que fomentam práticas preconceituosas são compartilhados e transmitidos de geração à geração desde muito cedo. Mas também devemos destacar que, diferentemente das crianças da escola particular, as crianças da escola pública conferem às religiões afro-brasileiras um status de existência na sociedade brasileira contemporânea, mesmo que no plano discursivo elas estabeleçam este lugar de uma forma negativa. E é justamente através do neopentecostalismo que as camadas populares operam um afastamento, ao menos no plano do discurso, em relação às religiões de matriz africana.

Se por um lado as camadas médias empreendem um movimento de individualização da experiência religiosa, que continua informada por manifestações do catolicismo, que mediam sua relação com o sagrado. E negam às religiões afro-brasileiras o status pleno de religião, uma vez que, são incorporadas através de um discurso culturalista. Por outro, as camadas populares estabelecem uma relação conflituosa de incorporação e desqualificação das denominações afro-religiosas e de seus símbolos através de um discurso neopentecostal. E

estabelecem deste modo uma relação com o sagrado baseada numa conduta alinhada com os preceitos cristãos através da incorporação destes conteúdos na sua constituição moral. E é através desta característica que o neopentecostalismo conseguiu se estabelecer e transmitir suas idéias e práticas.

Ao contemplarmos estas duas realidades podemos perceber o quanto são dinâmicas as estratégias de sobrevivência do cristianismo na sociedade brasileira e como ele se adapta a diferentes contextos e concepções. Tal plasticidade se deve a sua imersão nesta realidade enquanto substrato moral da nossa sociabilidade. Seu conteúdo molda a relação dos indivíduos com a sociedade guiando-os e fornecendo-lhes modelos éticos, através dos quais se reproduz de modo subjacente a estas práticas e a estes discursos ressurgindo com toda força para mobilizar a opinião pública em torno de seus interesses ideológicos, políticos e proselitistas. O que pretendo deixar claro é que o cristianismo está arraigado de tal forma que não possui identidade fixa. Ele estabelece pontes que permitem um alinhamento sutil dos discursos mais variados que se apoiam em suas bases e assim permanece se reproduzindo no contexto social mais amplo.

Como vimos ao longo deste trabalho tal configuração está longe de ser modificada. É verdade que grandes mudanças têm alterado profundamente o campo religioso do nosso país, mas não há uma ruptura com os conteúdos religiosos básicos que foram por séculos enraizados pela atuação da Igreja Católica e que hoje são apropriados e reeditados pelo movimento Neopentecostal. Tais influências são rapidamente incorporadas pelas crianças e seguem sendo apropriadas enquanto recurso de mediação dos indivíduos com o mundo. Os estudos nesta área devem seguir acompanhando a evolução dos processos de mudança, sem esquecer-se de considerar o peso desta tradição.

Além disso, considero importante que em relação às crianças é necessário o desenvolvimento de uma educação voltada para a diversidade que possa estabelecer as bases ideológicas do respeito à diferença, como um freio aos projetos anti-sincréticos que ameaçam a possibilidade de um pluralismo religioso mais equânime. Devemos considerar que esta discussão continua ancorada em uma análise acerca do peso do cristianismo na nossa sociedade e não pode se dar de outra forma.

Não podemos negar que o cristianismo continua a ser o substrato fundamental da experiência religiosa brasileira. Porém não podemos esquecer-nos de encorajar o desenvolvimento de posturas mais voltadas ao ecumenismo e ao respeito como formas saudáveis de convivência em meio à diversidade religiosa da nossa sociedade. Diversidade esta que de forma sincrética também faz parte desta relação com o sagrado.

## Referências bibliográficas

COHN, Clarice. Antropologia da criança. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CORRÊA, Mariza. A cidade de menores: uma utopia dos anos 30. In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). História Social da infância no Brasil. 6ª edição. São Paulo: Cortez, 2006. p. 81-99.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid>. Visitada em 31/03/2010.

PIRES, Flávia Ferreira. Quem tem medo de mal assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

SINGLY, François de. Sociologia da família contemporânea. Tradução: Clarice Ehlers Peixoto. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

## REFLEXÕES SOBRE POLÍTICAS PÚBLICAS A PARTIR DAS MEMÓRIAS DE UM AGENTE DE PASTORAL

Leandro Neri Brito;  
*PPGNEIM/UFBA*  
*leo0brito@hotmail.com*

Lina Maria Brandão de Aras  
*PPPGNEIM/UFBA*  
*laras@ufba.br*

**Resumo:** O presente artigo tem o objetivo de apresentar algumas reflexões sobre políticas públicas e violência contra a mulher, a partir do relato de experiências pastorais vivenciadas pelo seu autor enquanto agente de pastoral na Diocese de Alagoinhas, Bahia. O artigo relata as experiências pastorais do autor, principalmente durante o final dos anos 1980 e ao longo dos anos 1990. No texto são apresentadas memórias pessoais relacionadas à caminhada eclesial da Diocese de Alagoinhas, principalmente da Paróquia da Catedral de Santo Antônio, que durante o período citado foi assistida e assessorada por padres missionários alemães e pela Congregação das Religiosas Missionárias de Nossa Senhora das Dores; dessa caminhada eclesial, o autor destaca alguns momentos importantes de trabalhos realizados em prol do povo e com o povo, a partir da opção preferencial pelos pobres, sobretudo levando em consideração o viés de gênero que perpassava todas as atividades pastorais da Diocese de Alagoinhas naquele período. Dentre os trabalhos pastorais realizados pelo autor e apresentados no texto, é ressaltado o Movimento das Mulheres Lavadeiras e suas lutas em prol dos direitos e de vida digna em todos os sentidos para as mulheres que viviam de lavar roupa. A partir do relato das suas experiências pessoais, o autor reflete sobre as políticas públicas, principalmente sobre as que têm como objetivo combater a violência contra as mulheres, deixando claro que as Igrejas precisam contribuir, mesmo com os limites de suas doutrinas, para a formulação, aplicação e avaliação dessas políticas.

Durante um longo período da minha vida, eu exerci uma intensa atividade pastoral na Diocese de Alagoinhas, Bahia. Nesse período convivi com muitas pessoas, sobretudo com pessoas pobres, de comunidades, de movimentos sociais e de pastorais da Igreja Católica. Foi um tempo vigoroso de aprendizagens e de tomada de consciência sobre o mundo e suas contradições; e naquele momento da minha vida eu aprendi que as mudanças sociais acontecem a partir da união, da organização e das lutas do povo.

Na minha trajetória de agente de pastoral, eu tive contato com a Teologia da Libertação, graças aos padres alemães, missionários da Diocese de Passau, localizada na Baviera, que durante uma longa temporada trabalharam em Alagoinhas e em outras cidades da diocese e às Religiosas Missionárias de Nossa Senhora das Dores que, durante quase trinta anos, realizaram um profundo e eficaz trabalho na Paróquia da Catedral de Santo Antônio, onde eu cresci e fui educado na fé.

Eu lembro muito bem que naquele período, final dos anos 1980 e início dos anos 1990, os padres alemães e as freiras de Nossa Senhora das Dores promoviam na paróquia diversos encontros, sobretudo para as comunidades eclesiais de base<sup>1</sup>. Naqueles encontros, nós refletíamos, à luz da fé e da Bíblia, sobre a situação social, econômica, política e cultural do mundo, do nosso país e especificamente da nossa cidade. Eram encontros muito dinâmicos, alegres e participativos que seguiam uma metodologia inspirada em Paulo Freire que pode ser resumida na expressão “Ver- Julgar- Agir”, em outras palavras, eram encontros que tinham como objetivo unir fé e vida e inspirar a fé a buscar caminhos para transformar a vida e construir, nas realidades sofridas do ser humano, o Reino de Deus<sup>2</sup>, tornar realidade os sonhos de Deus, utilizando aqui uma linguagem religiosa.

Nesse processo de encontros, estudos e reflexões, eu fui apresentado aos autores da Teologia da Libertação, sobretudo a Leonardo Boff, Frei Betto, José Comblin e Clodovis Boff; este último é irmão de Leonardo Boff e nos últimos anos rompeu com o pensamento teológico da Libertação. Depois, com a maturidade da fé e a participação em cursos fora da Diocese, eu descobri a Teologia

---

1 Trata-se de uma nova experiência em que a Igreja toma consciência de si mesma “a partir de baixo, a partir dos pobres, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas”, das mulheres oprimidas (AQUINO, 1997, p. 109). Pequenas comunidades católicas que têm como uma de suas características principais a ação social a partir de uma releitura da Bíblia.

2 Reino de Deus tem aqui o significado de vida digna e plena para todas e todos, sobretudo para as pessoas mais pobres e marginalizadas.

Feminista<sup>3</sup> e tive contato com o pensamento de Ivone Gebara<sup>4</sup>, considerada por muitos o nome mais importante desse pensamento teológico no Brasil. Na verdade, há muito tempo eu já tinha tido contato com a Teologia Feminista, mas não sistematizada com esse nome, ou seja, quando na Paróquia e nas comunidades fazíamos reflexões sobre a situação das mulheres na Igreja e no mundo e quando essas reflexões impulsionavam nossas lutas pelos direitos femininos, era a Teologia Feminista que acontecia na prática do nosso cotidiano através dos nossos estudos, articulações, ações, reivindicações e conquistas.

Eu me lembro que no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, na realidade da Diocese de Alagoinhas, ainda não falávamos em políticas públicas, mas sim em promoção humana. Refletindo sobre isso, percebo que muitas ações promovidas pela Igreja e pelos movimentos sociais daquele momento histórico se transformaram ou se alargaram em políticas públicas, sobretudo quando foram assumidas pelo Governo nas esferas municipal, estadual e federal contando com a participação popular.

Fazendo memória da minha atuação de agente de pastoral, eu destaco a minha participação em três momentos muito significativos da caminhada da Igreja em Alagoinhas: Movimento das Lavadeiras, Manifestações contra o Extermínio de Menores e o Grito dos Excluídos.

O Movimento das Lavadeiras reunia mulheres lavadeiras de diversos pontos da periferia de Alagoinhas. Elas se reuniam em assembleias, refletiam sobre a vida, especificamente sobre suas dificuldades e direitos, e estabeleciam as estratégias mais propícias para suas reivindicações; uma dessas estratégias era a tabela de preços que todas, pelos menos na teoria, deveriam apresentar às suas patroas, numa tentativa de unificar o preço da lavagem das peças de roupas de acordo com a inflação. O movimento das Lavadeiras reivindicava o direito de vida digna e plena das mulheres pobres, que lavavam “roupa de ganho”, muitas delas chefes de família, que tinham na lavagem de roupas a única fonte

---

3 Um saber elaborado por mulheres, pautado, sobretudo, na tradição dos estudos feministas dos anos 1970 e pela incorporação da categoria analítica de gênero. Trata-se de uma teologia “alternativa” em relação a que fora produzida pelo sujeito masculino porque, pautada nas experiências encarnadas das mulheres, produziu uma crítica aos significados de gênero inscritos na teologia católica tradicional, resignificou as imagens simbólicas do feminino e visibilizou a contribuição histórica das mulheres na construção do Cristianismo (FURLIN, 2015, p. 65).

4 Freira da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora- Cônegas de Santo Agostinho, teóloga, doutora em Filosofia e Ciências da Religião e feminista. Há décadas vive no Nordeste do Brasil, numa vida de inclusão no meio popular. Atualmente reside em Camaragibe, na periferia de Recife.

de sustento de si mesmas e dos seus filhos. Esse movimento motivava as celebrações do Dia Internacional da Mulher em Alagoinhas, através da realização de uma caminhada que reunia centenas de pessoas; nessa caminhada, com criatividade e profetismo, se denunciava as mazelas do patriarcado e se reivindicava direitos iguais para mulheres e homens, deixando claro que a mulher não podia continuar sendo tratada com violência e como um ser inferior ao homem. Durante um longo tempo, o Movimento das Lavadeiras foi articulado e animado pelas Religiosas Missionárias de Nossa Senhora das Dores que, seguindo os passos da Educação Popular, contribuíram para que as lavadeiras se tornassem protagonistas das suas lutas e das suas vidas.

No final dos anos 1990 e início dos anos 2000, a cidade de Alagoinhas testemunhou a morte de muitos adolescentes causada por um grupo de extermínio. A situação foi tão trágica que a Igreja e os movimentos sociais da época tomaram a decisão de não silenciar diante do absurdo daquelas mortes, provocadas por uma sociedade que taxava de marginais adolescentes, em sua maioria, negros e pobres e os condenava a um futuro sem perspectiva e a uma morte desumana e precoce. A articulação contra o extermínio dos jovens de Alagoinhas foi motivada pelas freiras de Nossa Senhora das Dores e pela Pastoral do Menor, contando com o apoio de algumas Igrejas e líderes evangélicos, além dos movimentos sociais. Essa bandeira de luta foi determinante para alargar a minha visão de mundo: percebi que não podemos nos calar diante das injustiças e que não era natural que jovens negros e pobres morressem assassinados “do dia para a noite”, em outras palavras, tomei consciência de que o extermínio de populações sofridas e marginalizadas era um absurdo cometido contra Deus e a humanidade; que deveríamos lutar contra a morte e a favor da vida, entendida aqui como direito à educação, saúde, reforma agrária, lazer, empregos, etc.

Em meados da década de 1990 o Grito dos Excluídos, sob a orientação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB, passou a ser realizado em diversas cidades brasileiras no dia 07 de setembro; o dia escolhido foi estratégico, pois queria lembrar que o Brasil, apesar de celebrar a sua independência, ainda não era um país independente, pois nele permaneciam contradições históricas ligadas à política, à economia e à sociedade, que faziam o povo sofrer de uma maneira absurda e desumana. Nós realizamos durante alguns anos o Grito dos Excluídos em Alagoinhas, com entusiasmo e criatividade, contando inclusive com a participação de algumas Igrejas evangélicas, onde manifestávamos a nossa indignação diante da corrupção, das desigualdades sociais, do

machismo, da violência e de todas as formas de preconceito e discriminação presentes e atuantes no nosso cotidiano. A cada ano havia uma temática para o Grito dos Excluídos e a partir dessa temática trazíamos para a pauta as nossas reivindicações locais.

Eu gostaria de me aprofundar, nesse artigo, em muitos temas que refleti ao longo da minha vida pastoral, mas como isso não é possível, eu centralizarei a minha discussão na temática das mulheres e das políticas públicas destinadas a elas, procurando apresentar, no decorrer do texto, alguns pontos sobre a situação da mulher na Igreja Católica Apostólica Romana.

## **Sobre Mulheres e suas Lutas**

O meu engajamento na Igreja Católica e as opções teológico-pastorais que nela eu fiz me deixaram ciente dos sofrimentos vividos por muitas mulheres no mundo inteiro, incluindo aí as mulheres de Alagoinhas. Numa linguagem religiosa, quase de oração, é possível afirmar que as dores e os sofrimentos impostos às mulheres e carregados por elas ao longo da história humana sempre feriram o coração de Deus. Afinal, o patriarcado, o machismo e a discriminação nunca fizeram parte do projeto de Jesus e da comunidade fundada por ele, na qual homens e mulheres eram recebidos e acolhidos igualmente, contrariando assim a lógica da sociedade palestina daquele tempo para qual a mulher era um ser impuro, inferior e até mesmo desprezível em algumas situações (GEBARA, 1986).

No entanto, é preciso registrar que o machismo e o patriarcado também são realidades existentes no seio da Igreja, principalmente a partir do momento em que esta se tornou a religião oficial do Império Romano. Tal fato ultrapassou os tempos e vigora atualmente: prova disso é que o poder na Igreja Católica continua concentrado em mãos masculinas e sendo exercido apenas e tão somente por homens, e homens ordenados, ou seja, padres e bispos. Durante um longo período a Igreja fez questão, através de seus documentos, de mostrar que o lugar da mulher era no mundo privado, cuidando de seu marido, de seus filhos e de outros familiares; essa realidade começou a mudar substancialmente a partir do Concílio Vaticano II<sup>5</sup>, pois os documentos desse Concílio colocaram a

---

5 Concílio realizado entre 1962 e 1965 que provocou mudanças substanciais na Igreja Católica, sobretudo nos aspectos pastorais e litúrgicos.

mulher em situação de igualdade em relação aos homens ao tratar da dignidade humana e da evangelização dos povos.

Muitas mudanças aconteceram na Igreja em prol das mulheres durante o século XX, ocasionadas pela entrada do feminismo na esfera eclesial, o que gerou e ainda gera tensões, questionamentos e desconfiança. A partir daí se intensificaram as reflexões e as reivindicações do sacerdócio para as mulheres; surgiu a Teologia Feminista; as mulheres passaram a exercer funções antes só exercidas por homens, como por exemplo, a coordenação de movimentos e pastorais eclesiais, sobretudo em nível diocesano; houve um aumento de mulheres estudantes e professoras de Teologia, campo do conhecimento ainda dominado por homens no âmbito católico; a inserção de freiras nos meios populares e a consciência de que qualquer mulher, inclusive a mulher cristã católica, deve ser senhora absoluta do seu corpo. Esse último ponto é motivo de diversas discussões e desentendimentos, principalmente se levarmos em conta que o controle do corpo feminino sempre foi um eficaz meio de dominar, silenciar e excluir as mulheres. Além disso, a Igreja sempre esbarra, através de sua doutrina, na questão do aborto. Para ela, a vida do ser humano começa na sua concepção e nenhuma mulher, seja qual for o motivo, deve abortar. A Igreja Católica, na sua oficialidade, ainda não conseguiu enxergar o aborto como uma questão de saúde pública, e talvez nunca consiga e, com suas posturas, tantas vezes moralistas, condena as mulheres que abortaram a um tormento sem fim, através de discursos e práticas que excluem, punem e oprimem. Em outras palavras, penso que a Igreja, principalmente a sua ala progressista, se é que é ainda coerente utilizar esta expressão, assume as bandeiras de luta levantadas pelas mulheres, com exceção de algumas, sobretudo as reivindicações femininas a favor da descriminalização do aborto e em defesa de políticas públicas que atendam as mulheres nessa situação.

Para além das questões eclesiais, como homem, professor e estudante de Gênero e Feminismo, eu constato que, mesmo como todas as lutas e conquistas do movimento feminista das últimas décadas, o patriarcado, o machismo e o sexismo ainda são realidades muito fortes e latentes no mundo de hoje. E isso está presente em todas as esferas e ambientes do cotidiano, seja nas famílias, nas escolas, nas universidades, nas Igrejas, nos programas de televisão, nos relacionamentos amorosos e de amizade, nos movimentos sociais e nos partidos políticos. Uma manifestação de tal realidade é a violência contra as mulheres, demonstrada não poucas vezes de forma explícita e chocante e outras de maneira “educada, gentil, sorridente”, quase oculta. O Cristianismo deixa claro,

a partir das palavras e ações de Jesus, que nenhum tipo de violência deve ser praticado e nem tão pouco tolerado, portanto combater a violência deve sempre ser um dos objetivos da pessoa cristã. E como combater a violência contra as mulheres, inclusive a violência que acontece no cotidiano de muitas comunidades cristãs? Como trabalhar tais questões na esfera eclesial? Como, enquanto cristãos e cristãs, reivindicar, apoiar e fazer valer políticas públicas sobre essa temática? Antes da tentativa de responder a essas perguntas, é importante refletir sobre alguns aspectos a respeito da violência que vitimiza tantas mulheres em nosso país.

Primeiramente, é necessário deixar claro que a violência contra a mulher não se apresenta de uma única maneira e pode ser classificada em diversos tipos: violência física, violência sexual, violência psicológica, violência patrimonial ou econômica, violência moral, violência simbólica, entre outros. Também não podemos esquecer que esse problema é mundial e antigo:

Agredir, matar, estuprar uma mulher ou uma menina, são fatos que têm acontecido ao longo da história em praticamente todos os países ditos civilizados e dotados dos mais diferentes regimes econômicos e políticos. A magnitude da agressão, porém, varia. É mais frequente em países de uma prevacente cultura masculina, e menor em culturas que buscam soluções igualitárias para as diferenças de gênero (BLAY, 2003, p. 87).

Os organismos mundiais começaram a se mobilizar contra a violência sofrida pelas mulheres depois de 1975, quando a Organização das Nações Unidas promoveu o primeiro Dia Internacional da Mulher. Em 1993, na Reunião de Viena, a Comissão de Direitos Humanos da ONU elaborou um documento que denunciava a violência contra as mulheres e apresentava algumas medidas para coibi-la.

No Brasil, a violência sempre vitimou as mulheres, sobretudo as mais pobres e excluídas, entre elas as negras e as indígenas. “Lamentavelmente, a violência pertence ao nosso patrimônio cultural, e a impunidade é a principal causa para o aumento dos índices de violência contra a mulher no Brasil” (LISBOA; MANFRINI, 2005, p. 73). Eu percebo, como homem, que para muitas pessoas, principalmente do sexo masculino, é natural cometer violência contra a mulher. Em muitos homens impera a mentalidade que mulher é um ser inferior, sem direitos e que precisa de controle para viver dignamente de acordo

com as determinações do patriarcado, entre esses controles é possível citar a violência em suas inúmeras modalidades. Em nosso país, durante um longo período, o assassinato de mulheres era justificado com o pretexto do adultério, ou seja, as mulheres que mantivessem relação sexual fora do casamento e fossem descobertas, deveriam pagar com a própria vida o erro cometido contra os seus maridos. De acordo com o Código Criminal de 1830 quando um homem matava sua mulher por causa de adultério esse homicídio era atenuado e, além disso, se um homem mantivesse relação constante com outra mulher fora do seu casamento, tal relação não era considerada adultério, mas sim concubinato (BLAY, 2003). Em outras palavras, a violência contra as mulheres no Brasil já foi institucionalizada pelo sistema patriarcal que sempre vigorou em nossa sociedade, inclusive na elaboração e aplicação de suas leis.

O século XX foi marcante para o nosso país em relação ao combate à violência sofrida pelas mulheres, sobretudo com a Lei 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha, sancionada em 07 de agosto de 2006 e a criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República; tais fatos são o ápice de uma longa história de enfrentamento à violência como mostram os exemplos a seguir:

Durante os anos de ditadura militar, o movimento feminista do Brasil, com o apoio de outros grupos, atuou “a favor dos direitos a melhores condições de vida, pela anistia, pela igualdade de direitos entre homens e mulheres” (BLAY, 2003, p. 91). Muitas entidades, nesse período, se dedicaram a abrigar mulheres vítimas da violência doméstica. Segundo Blay, “por todo o Brasil grupos de ativistas, voluntárias, procuravam enfrentar todos os tipos de violência: estupro, maus tratos, incestos, perseguição a prostitutas, e infindáveis violações dos direitos humanos de mulheres e meninas” (2003, p. 91). Fato muito importante nesse processo é que os crimes contra as mulheres, antes escondidos na e pela família tornaram-se públicos e acabaram sendo recebidos e reconhecidos pela mídia; em 1983, com o objetivo de suprir as demandas de igualdade de gênero, foi criado em São Paulo o primeiro Conselho Estadual da Condição Feminina; em 1985 aconteceu a criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) que tinha como uma de suas responsabilidades mobilizar as mulheres durante o processo de elaboração da nova Constituição brasileira, outorgada em 1988; em 1985, criou-se no Brasil a primeira Delegacia de Defesa da Mulher; essa delegacia foi pensada para existir como um órgão eminentemente voltado para reprimir a violência contra as mulheres. Afinal,

Nos anos anteriores, as mulheres que recorriam às Delegacias em geral sentiam-se ameaçadas ou eram vítimas de incompreensão, machismo e até mesmo de violência sexual. Com a criação das Delegacias de Defesa da Mulher (DDM) o quadro começou a ser alterado. O serviço nas DDM era e é prestado por mulheres, mas isto não bastava, pois muitas destas profissionais tinham sido socializadas numa cultura machista e agiam de acordo com tais padrões. Foi necessário muito treinamento e conscientização para formar profissionais, mulheres e homens, que entendessem que meninas e mulheres tinham o direito de não ser aceitar a violência cometida por pais, padrastos, maridos, companheiros e outros. Esta tarefa de reciclagem deve ser permanente, pois os quadros funcionais mudam e também os problemas (BLY, 2003, p. 91-92).

No ambiente eclesial, nos anos 1960, a Igreja Católica, na pessoa de algumas missionárias leigas, iniciou um trabalho com mulheres em situação de prostituição em algumas cidades do Nordeste; este trabalho, como o passar do tempo, foi incorporado pela CNBB e passou a ter status de pastoral, surgindo assim a Pastoral da Mulher Marginalizada, compreendida atualmente como uma pastoral atuando em âmbito nacional, ligada ao Setor de Pastoral Social da CNBB e que se relaciona à Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, Justiça e Paz. A missão da Pastoral da Mulher Marginalizada pode ser resumida da seguinte maneira: Ser presença solidária, profética e evangélica junto à mulher em situação de prostituição construindo relações humanas e humanizadoras. Entre seus objetivos, eu destaco: Ser presença solidária junto às mulheres em situação de prostituição criando laços de confiança e amizade; Fortalecer a autoestima da mulher, favorecendo a descoberta de seus dons e talentos e assim, abrir novos caminhos na realização de uma vida plena; Suscitar novas relações de gênero na construção de uma sociedade justa e igualitária; Incentivar o protagonismo das mulheres apoiando-as nas suas tomadas de decisões e organizações e Estabelecer redes de parcerias com organismos Governamentais e Não Governamentais para a denúncia e o enfrentamento das formas de violências: feminicídio, tráfico de pessoas, opressão e exploração das mulheres<sup>6</sup>. Infelizmente, essa pastoral nunca foi implantada na Diocese de Alagoinhas; eu tenho certeza que, se implantada, ela iria contribuir significativamente com a

---

6 Informações retiradas do site da Pastoral da Mulher Marginalizada: [www.pmm.org.br](http://www.pmm.org.br)

luta das mulheres, não apenas daquelas em situação de prostituição, por respeito e vida digna em todos os sentidos.

As minhas reflexões apresentadas até aqui, querem mostrar que a violência em geral, e especificamente a violência contra a mulher, precisa ser combatida individual e coletivamente, através de parcerias entre as Igrejas, as Organizações Governamentais e Não Governamentais e toda a sociedade civil.

E como professor, eu estou consciente de que é preciso incluir a dimensão de gênero em todos os níveis de ensino, desde o fundamental até o universitário, e mostrar no ambiente educacional como “a hierarquia existente na cultura brasileira de subordinação da mulher ao homem traz desequilíbrios de todas as ordens- econômica, familiar, emocional e incrementa a violência” (BLAY, 2003, p. 97). Tal ação deve ser estendida também aos diversos grupos da Igreja Católica. Eu não concebo mais as atividades pastorais- encontros de comunidades, encontros de catequese, círculos bíblicos, articulações das diversas pastorais e movimentos da Igreja, entre outros- sem a inclusão da dimensão de gênero em suas discussões, reflexões, estudos e ações. Evidentemente que isso já acontece em muitas realidades, mas com diversos pontos de tensão, o que é explicado pelo machismo que ainda reina nas relações, na doutrina e na moral do ambiente eclesial católico, sem esquecer que nos últimos tempos setores conservadores da Igreja têm se colocado contra qualquer reflexão a respeito de gênero e chamando os estudos nessa área de Ideologia de Gênero, transmitindo aos fiéis ideias equivocadas sobre o assunto.

## **Sobre Políticas Públicas e Mulheres**

Na luta para garantir às mulheres os direitos mínimos para uma vida digna, inclusive sem a presença de todo e qualquer tipo de violência, se faz necessário existir políticas públicas realmente comprometidas com as demandas femininas. Nesse contexto, mais importante que as políticas públicas dirigidas às mulheres são as políticas públicas com perspectiva de gênero, pois, apesar dos avanços, “as políticas sociais têm promovido a marginalização das mulheres, contribuindo para a reprodução da sua subalternidade, a não igualdade de oportunidades nos diferentes espaços domésticos, da produção e da cidadania” (LISBOA: MANFRINI, 2005, p. 75). Quando se fala atualmente em políticas públicas de gênero é preciso reconhecer que nelas está embutida uma estratégia de luta que visa melhorar substancialmente a vida das mulheres, ou seja, a transversalidade de gênero que, em termos práticos, significa que toda ação

governamental em prol das mulheres e da equidade de gênero não deve se concentrar apenas e tão somente em único ministério ou área da mulher, mas perpassar todas as secretarias, ministérios e políticas públicas dos governos (PRÁ, 2010).

Para Jussara Reis Prá (2010), as políticas públicas de gênero são essenciais para identificar os grupos mais vulneráveis da sociedade e tornar visível a discriminação sofrida pelas mulheres, bem como rever o impacto dos programas de emprego e combate à pobreza para homens e mulheres; nesse sentido, segundo Prá, as políticas públicas de gênero podem garantir o empoderamento das mulheres através da garantia dos direitos sexuais e reprodutivos, do acesso à saúde integral em todas as idades, de uma vida sem nenhum tipo de violência, da independência econômica e divisão do trabalho doméstico, do tempo para lazer e cultura, entre outros pontos. Afinal, políticas públicas com perspectiva de gênero são formas de intervenção estatal que objetivam promover a autonomia e a cidadania ativa das mulheres, motivando a mudança dos papéis e estereótipos tradicionais de gênero, atuando como estímulo para reforçar e modernizar o aparelho estatal, não deixando de fora a sociedade civil no processo de sua definição, execução e avaliação das ações (PRÁ, 2000).

Para mim, as Igrejas, e de forma especial a Católica, deve se engajar, sempre que possível e através de suas pastorais sociais, comunidades eclesiais de base e movimentos, apesar dos limites morais de sua doutrina, nos processos de elaboração, coordenação e implantação de políticas públicas orientadas pelo enfoque de gênero, pois este é um caminho para concretizar a utopia de vida nova para todas e todos, contribuindo assim para a promoção da democracia concebida como “a construção de um projeto de sociedade capaz de garantir o desenvolvimento humano, a ampliação da cidadania e da justiça social” (PRÁ, 2010, p. 31).

## **Tentando uma conclusão**

Sinceramente, eu acho que o meu objetivo com esse artigo foi cumprido: eu quis, através dele, apresentar algumas das minhas memórias enquanto agente de pastoral da Igreja Católica e, através delas, mostrar como eu fui despertado para a questão de gênero. A Igreja é algo muito importante e significativo para mim. E mesmo com todas as contradições históricas e atuais dessa instituição, eu creio que ela pode contribuir profundamente, bem mais do que já fez, para ajudar as mulheres nas suas lutas por vida digna, sem violência e plena em

todos os sentidos. Para começar, utilizando uma linguagem religiosa, a Igreja precisa continuar se convertendo às mulheres, ou seja, ela precisa assumir de fato o projeto de Jesus, pois ele acolhia de forma igualitária mulheres e homens na sua comunidade e durante toda a sua vida pública teve atitudes que questionaram e derrubaram as opressões e as discriminações sofridas pelas mulheres de sua época, causadas por um sistema patriarcal que promovia sofrimentos, exclusões e morte.

Penso também que a Igreja, juntamente com a sociedade civil, deve ter a coragem de enfrentar os desafios que são apresentados na luta contra o patriarcado e o machismo, e conseqüentemente, contra a violência sofrida pelas mulheres em todos os âmbitos e sentidos. Entre esses desafios, eu destaco a necessidade de romper com visões políticas tradicionais; buscar a equidade de gênero em todos os âmbitos da sociedade, partindo do mundo doméstico, passando pelo mundo do trabalho e chegando às esferas públicas e religiosas; e reivindicar, de maneira ativa e participativa, políticas públicas que verdadeiramente enfrentem as desigualdades em função de raça, origem étnica, crença religiosa, deficiência, geração ou orientação sexual.

Enfim, no processo cristão de se vivenciar a fé, testemunhando Jesus Cristo crucificado, morto e ressuscitado nas lutas do povo, as bandeiras de lutas das mulheres não podem ficar de fora. Para mim, não é mais possível pensar o Cristianismo sem a dimensão de gênero e sem assumir a luta e as demandas daquelas que, durante séculos, foram silenciadas, violentadas e sufocadas pelo patriarcado, inclusive o patriarcado reinante na ambiente eclesial. Ou é assim ou não se está cumprindo a sentença de Jesus Cristo: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância”.

## Referências

ANDERSON, Ana Flora; STORNILO, Ivo; GORGULHO, Gilberto da Silva (Orgs). **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1985.

AQUINO, Maria Pilar. **A Teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

BLAY, Eva Alterman. Violência contra a mulher e políticas públicas. In: **Revista Estudos Avançados**. V. 17. 2003

FURLIN, Neiva. O gênero da modernidade e o gênero da teologia: impactos socio-culturais do pensamento masculino. In: **Revista Punto Gênero**, 2015.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A Mulher faz Teologia**. Petrópolis: Vozes, 1986.

LISBOA, Teresa Kleba; MANFRINI, Daniele Beatriz. Cidadania e equidade de gênero: políticas públicas para mulheres excluídas dos direitos mínimos. In: **Revista Katálysis**. V. 8. N. 1 jan./jun. Florianópolis, 2005.

PRÁ, Jussara Reis. Políticas para Mulheres: Transversalizar é preciso. In: SHEFLER, Maria de Lourdes; VASQUEZ, Petilda Serva; AQUINO, Silvia de; ALVES, Ivia (Orgs). **Travessias de gênero na perspectiva feminista** (Coleção Bahianas). Salvador: EDUFBA/NEIM, 2010.

## REPRESENTAÇÕES SAGRADAS DO FEMININO: UMA SERVA NA CASA GRANDE E UMA DEUSA NA SENZALA

Micaele Oliveira Eugênio Costa  
*Universidade Federal de Sergipe*  
*micaele.ufs@hotmail.com*

**Resumo:** Este artigo procura esboçar algumas considerações acerca do sincretismo afro-católico, em terras brasileiras. Pretende realçar esse fenômeno envolvendo o feminino e o sagrado. Escolhidas duas figuras específicas, as reflexões seguirão à margem de suas peculiaridades. Duas mulheres veneradas por outras mulheres e também, por homens, pertencentes a duas religiões distintas que, ora convergem, ora divergem em características e personalidade. Trata-se de Maria, a mãe de Jesus, no catolicismo e de Oxum, a deusa da fertilidade, no candomblé.

**Palavras-Chave:** gênero, religião, sincretismo.

## Introdução

Este estudo emerge como produto da disciplina Religiões Afro-brasileiras, ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal de Sergipe e ministrada pelo prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi.

Pensar gênero a partir das perspectivas antropológica e teológica feminista consistiu no objetivo da proposta. O intuito desse viés de análise centra-se no fortalecimento, dos já propostos, e estímulo de novos debates acerca do entrecruzamento gênero e religião. Pois, como afirma Rosado-Nunes - “Apesar de os estudos de gênero e religião terem aumentado em número e qualidade, ainda temos menos estudos críticos do que seria desejável” (ROSADO-NUNES, 2005, p.364).

Um dos desafios impostos ao feminismo consiste, justamente, no esforço para introduzir a categoria de gênero nas discussões religiosas da atualidade. Afinal de contas os discursos religiosos influenciam a construção e determinação de papéis endereçados a cada gênero específico. Significa dizer que “pensar as representações de gênero demanda pensar o papel da religião na construção social dos sexos” (SOUZA, 2014. p. 123). Deste modo, não é possível pensar em relações de gênero, que implicam relações de poder, distante das esferas religiosas. A religião, mesmo diante do processo de secularização, exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que têm influência direta sobre as relações sociais de sexo.

A escolha do objeto de estudo busca, ainda, suscitar aquilo que parece estar adormecido, especialmente, no programa já mencionado. Trata-se, aqui, da ausência de disciplinas ou abordagens que levem em consideração as categorias gênero e religião.

Através de um percurso pela literatura, buscou-se conhecer o que já havia sido produzido a partir dos seguintes descritores: gênero, Nossa Senhora da Conceição, Oxum e Sincretismo religioso. Os resultados permitiram o desenvolvimento dessa reflexão.

Para início de conversa, segue um diálogo entre Ruth Landes e Édison Carneiro contido na obra *A cidade das Mulheres*:

*“- Não é pouco comum que uma mulher chegue à notabilidade no Brasil?*

*- Não na Bahia – sorriu ele. – Não no mundo do candomblé. A coisa aqui é outra. É quase tão difícil que um homem chegue a ter*

*renome no candomblé quanto parir. E pela mesma razão: acredita-se que é contra sua natureza.*

*- Candomblé – explicou, na sua voz apressada e mansa – é um sistema de cultuar os deuses, ou santos. A palavra é da língua ioruba e significa mistérios, ou ritual. O sistema é originário da África, os deuses também; mas como todas as pessoas são católicas praticantes, os deuses africanos estão fundidos com os santos católicos. Você ficará espantada ao ver a facilidade com que se misturam. Até Jesus está presente, identificado com o idoso deus Oxalá. Maria se funde com a mais amável das jovens deusas; e o criador é distante, bem distante, em ambas as crenças.*

*- Uma grande diferença entre o candomblé e o catolicismo é que os africanos tentam trazer os seus deuses à Terra, onde os possam ver e ouvir. E esse é o trabalho mais notável das mulheres que são sacerdotisas num templo...]"*

(LANDES, 2002, p.76)

O recorte exposto traz à tona elementos que vão de encontro com a proposta a ser desenvolvida. Primeiro, Landes abre o diálogo indagando sobre a preeminência feminina no candomblé. No que é esclarecida por Carneiro sobre a majoritariedade delas nesse sistema de culto. As mulheres são o sexo eleito nessa manifestação religiosa. Há tempo, a presença e função de liderança (mães-de-santo ou Yalorixá) assumida por essas mulheres nestes espaços sagrados (terreiros de candomblé) tem atraído pesquisadores/as. É o caso de Édison Carneiro e Ruth Landes, respectivamente, nas décadas de 30 e 40, e, mais recentemente, Patrícia Birman, na década de 90.

Mais adiante, Carneiro vem conceituar o candomblé. Neste ponto faz menção ao sincretismo religioso afro-católico. Sobre sincretismo, pode-se dizer, de forma simplificada, ser o meio encontrado e utilizado pelos/as escravos/as para praticar sua religião, em um contexto oficial e exclusivamente católico por imposição, sem que houvesse perseguição.

Durante o diálogo, Carneiro argumenta, ainda, uma importante diferença, para a reflexão, entre o candomblé e o catolicismo. Na primeira, existe uma aproximação entre as divindades cultuadas e os/as adeptos/as: ambos dançam juntos, comem juntos. Na outra, a aproximação acontece pelo processo de intercessão. Os/as santos/as serão os/as responsáveis por mediar a relação entre

Deus e os cristãos e as cristãs. Há uma separação entre o espaço imanente e o transcendental.

É enfatizado, também nesta passagem, o controle da religião de matriz africana pelas mulheres e a negação de espaços de decisão e liderança às mulheres, no ambiente católico romano.

Os elementos, acima apresentados, nortearão a análise dos paradigmas ora antagonísticos, ora equivalentes que envolvem as figuras da Virgem Maria e Oxum.

## 1. Nossa Senhora da Conceição e Oxum: o feminino sagrado

*Venerada* pelos católicos, *Nossa Senhora da Conceição*, é sincretizada, pelos/as adeptos/as do candomblé, em diversas regiões do Brasil, *com Oxum*, orixá feminina do panteão africano. Deste modo, a festa da Conceição, realizada no dia 08 de dezembro, pelo calendário católico, é marcada por duas celebrações de significados e religiões distintas.

### 1.1 Nossa Senhora da Conceição

Nossa Senhora da Conceição Aparecida, padroeira do Brasil, foi encontrada, em 1717, nas águas do rio Paraíba do Sul, nas proximidades da Vila de Guaratinguetá. Passagem obrigatória, entre Minas Gerais e o mar, esta vila tornou-se espaço de comercialização de mercadorias e escravos. Certa ocasião, o conde de Assumar, Pedro de Almeida, nomeado governador das capitanias de São Paulo e Minas, passava por Guaratinguetá. Por ordem da Câmara, pescadores da região foram convocados a apresentar todo o resultado das suas pescas para o banquete a ser servido ao governador e sua comitiva. Três desses pescadores serão os responsáveis pelo achado da imagem. Depois de muito esforço, lançando suas redes, recolheram do fundo do rio o corpo de uma imagem da Senhora da Conceição, sem a cabeça. Este membro foi encontrado, logo em seguida (DOMEZI, 2009, p. 118-119).

A imagem encontrada era pequena e esculpida em terracota paulista. Importante destacar, e isto dará subsídio para a análise comparativa subsequente entre a Conceição e Oxum, que a coloração desse barro é imprevisível, mas resultou acinzentada e cada vez mais enegrecida, devido sua permanência por longo tempo sob as águas e lama do fundo do rio Paraíba bem como pela

exposição à fumaça dos lampiões e das velas, quando era cultuada pelos povos (Idem, p. 119, 2009).

Em 08 de dezembro de 1854, a Igreja Católica institui o dogma da Imaculada Conceição. No texto<sup>1</sup>, o papa Pio IX, sobre a posição e privilégio de Maria nos desígnios de Deus, escreve:

Assim Deus, desde o princípio e antes dos séculos, escolheu e pré-ordenou para seu Filho uma Mãe, na qual Ele se encarnaria, e da qual, depois, na feliz plenitude dos tempos, nasceria; e, de preferência a qualquer

outra criatura, fê-la alvo de tanto amor, a ponto de se comprazer nela com singularíssima benevolência. Por isto cumulou-a admiravelmente, mais do que todos os Anjos e a todos os Santos, da abundância de todos os dons celestes, tirados do tesouro da sua Divindade. Assim, sempre absolutamente livre de toda mancha de pecado, toda bela e perfeita, ela possui uma tal plenitude de inocência e de santidade, que, depois da de Deus, não se pode conceber outra maior, e cuja profundidade, afora de Deus, nenhuma mente pode chegar a compreender.

Tendo concretude da santidade e inocência da Virgem Maria, o documento faz menção, também a Eva. Vejamos o paralelo:

Por consequência, para demonstrar a inocência e a justiça original da Mãe de Deus, eles não somente a compararam muitíssimas vezes a Eva ainda virgem, ainda inocente, ainda incorrupta e ainda não enganada pelas mortais insídias da serpente mentirosa, como também a antepuseram a ela com uma maravilhosa variedade de palavras e de expressões. De fato, Eva escutou infelizmente a serpente, e decaiu da inocência original, e tornou-se escrava da serpente; ao contrário, a beatíssima Virgem aumentou continuamente o dom tido na sua origem, e, bem longe de prestar ouvido à serpente, com o divino auxílio quebrou-lhe completamente a violência e o poder.

---

1 Bula “Ineffabilis Deus” - Dogma da Imaculada Conceição.

É essa “Maria, serva do Senhor, pura, humilde, que se doa por completo e mãe paciente cheia de tristezas, que é pregada às mulheres como o modelo que deve ser imitado” (FIORENZA, 2009, p. 29). Por outro lado, Eva, a transgressora, a maculada, aquela que ouviu a serpente, constitui-se em um modelo a ser desprezado pelas verdadeiras fiéis da doutrina católica romana.

Diante essa polaridade, Maria-Eva, as mulheres e mães são convidadas a imitar a Imaculada e serem de certa forma assexuadas, como obediência à vontade suprema de Deus Pai. “Que as mulheres aprendam no silêncio (de preferência, o exemplar silêncio de Maria) a sua sujeição”, já dizia São Paulo apóstolo. É assim que a mariologia tradicional e kyriarcal<sup>2</sup> sustenta o sistema cultural de sexo-gênero e o internaliza através de discursos e normas a serem seguidas.

Esse simbolismo mariano é marcante para o contingente feminino. Porém, deve-se atentar para o seguinte fato: “a figura da Virgem Maria concentra uma ambiguidade extrema pela valorização concomitante da virgindade e da maternidade. Erigindo a virgindade em culto, é o controle da sexualidade feminina e a normatização dos comportamentos sexuais que a igreja visa” (ROSADO-NUNES, 2007, p. 495).

## **2. 2 Oxum**

Divindade originária de uma região específica da Nigéria, África, Oxum reina sobre um rio de mesmo nome. Este reinado era e continua sendo objeto de culto da maior importância, não só religiosa como sócio-política. Nas Américas, sua figura é sincretizada com a Virgem-Mãe dos católicos, como Nossa Senhora da Conceição no Brasil, ou La Caridad Del Cobre, em Cuba (ROSÁRIO, 2008).

Oxum é a deusa das águas doces, do ouro, da beleza e da fertilidade. Conforme Landes (2002), Oxum é uma deusa africana favorita. Ela é filha de Oxalá, nascida com uma colher de prata na boca, grande beleza, dignidade, encanto e nobreza de caráter. Heroína de perpétua juventude, se identifica com a Virgem Maria. Sua história se cruza com a de Iansã, quando se torna amante do esposo e madrastra dos filhos que esta última abandonou.

Pode-se inferir que Oxum representa o ideal de mulher preconizado pela indústria da beleza. Possuidora de características valorizadas pela sociedade,

---

2 Sistema sociopolítico de dominação no qual uma elite de homens educados de posse mantém o poder sobre mulheres e outros homens (Fiorenza, 2009).

pode ser considerada uma mulher de sucesso: moderna, feminina, vaidosa, erótica, com características joviais, alegre, bonita. É perceptível a representação positiva de Oxum, tanto no terreiro como na sociedade mais ampla. Ela representa o modelo de mulher para o mundo ocidental moderno. Talvez, resida neste fato, o motivo de haver tantas Oxuns nos terreiros e fora deles (BERNARDO, 2010). Por outro lado, ser negra a desloca desse patamar de perfeição, pelo simples fato dessa característica ser inferiorizada pelos parâmetros estéticos europeizantes difundidos no ocidente.

Muito da mitologia que envolve a figura de Oxum a coloca em papéis libertários para a condição feminina. Mas suas características sofreram algumas influências das religiões patriarcais, ao longo da história. Vejamos o que nos aponta Rosário (2008):

Como objeto de culto de uma religião de cunho que pode ser categorizado como “pagão” frente à visão dominante ocidental, Oxum é reduzida à ideia ingênua da pura e simples representação de um elemento natural – os rios, as cachoeiras, as águas doces. Como objeto feminino de culto, é reduzida à “deusa da fertilidade”, como quis boa parte da pesquisa arqueológica e ou antropológica, que tendo por modelo mítico dominante do feminino uma virgem-mãe, reduz ao aspecto da maternidade o único sagrado relacionado ao feminino. Por outro lado - e na mentalidade ocidental dominante, um lado diametralmente oposto - a expressão “Vênus Africana” chama atenção sobre um aspecto fundamental da mitologia de Oxum: sua função como símbolo da libido, onde outro problema se coloca, o da sexualidade. Neste contexto, é associada à imagem da cortesã, único lugar de exercício da sexualidade feminina livremente exercida, mas que não esgota a compreensão religiosa do tema e mesmo o dessacraliza, ao dessacralizar a mulher-cortesã (ROSÁRIO, 2008, p. 07).

### **3. O feminino (des)sacralizado: semelhanças e ambiguidades do universo sincrético**

Oxum resguarda características eróticas. E, como confirmação da marcante sensualidade dessa deusa, Rosário (2008, p.09-10), traz em seu trabalho, um mito escrito por Reginaldo Prandi em sua obra *Mitologia dos Orixás*. Vejamos:

*Assim Oxum entrou no mato e se aproximou do sítio onde Ogum costumava acampar.*

*Usava ela tão-somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços, como esvoaçante saia.*

*Os cabelos soltos, os pés descalços, Oxum dançava como o vento e seu corpo desprendia um perfume arrebatador.*

*Ogum foi imediatamente atraído, irremediavelmente conquistado pela visão maravilhosa, mas se manteve distante.*

*Ficou à espreita atrás dos arbustos, absorto.*

*De lá, admirava Oxum embevecido.*

*Oxum o via, mas fazia de conta que não.*

*O tempo todo ela dançava e se aproximava dele, mas fingia sempre que não dera por sua presença.*

*A dança e o vento faziam flutuar os cinco lenços da cintura, deixando ver por segundos a carne irresistível de Oxum.*

*Ela dançava, o enlouquecia.*

*Dele se aproximava e com seus dedos sedutores lambuzava de mel os lábios de Ogum.*

*Ele estava como que em transe.*

*E ela o atraía para si e ia caminhando pela mata, sutilmente tomando a direção da cidade.*

*Mais dança, mais mel, mais sedução.*

*Ogum não se dava conta do estratagema da dançarina. Ela ia na frente, ele a acompanhava inebriado, louco de tesão.*

*Quando Ogum se deu conta, eis que se encontravam ambos na praça da cidade. Os orixás todos estavam lá e aclamavam o casal em sua dança de amor.*

*Ogum estava na cidade, Ogum voltara!*

*Temendo ser tomado como fraco, enganado pela sedução de uma mulher bonita, Ogum deu a entender que voltara por gosto e vontade própria.*

*E nunca mais abandonaria a cidade.*

*E nunca mais abandonaria sua forja.*

*E os orixás aplaudiam e aplaudiam a dança de Oxum.*

*Ogum voltou à forja e os homens voltaram a usar seus utensílios e houve plantações e colheitas e a fartura banuiu a fome e espantou a morte.*

*Oxum salvara a humanidade com sua dança de amor.*

Lenços transparentes e esvoaçantes, como saia; a dança; o cheiro; a sedução; a beleza; aparecem no mito subscrito como características marcantes da deusa Oxum. Distantes do arquétipo da mãe de Jesus, com exceção apenas da beleza, uma vez que ambas possuem traços valorizados pela mídia como ideais para a mulher ocidental moderna alcançar sucesso, faz-se inconcebível imaginar a Virgem Maria dançando, seminua, de maneira sensual. A figura mariana foi desessexualizada historicamente. Então, contrapondo as duas figuras sincréticas, pode-se afirmar a existência de um dualismo que as envolvem – “puta”/“santa”; maculada/imaculada; perversa/inocente.

Não é novidade que as três religiões monoteístas mais influentes da história mundial (judaísmo, cristianismo e islamismo) tenham produzido e reproduzido, no espaço e no tempo, características referentes especialmente às mulheres, a partir de um olhar patriarcal. No contexto da religião católica, especificamente, as mulheres, devem seguir o modelo da Virgem Maria. Nas palavras de Jarschel & Nanjarí (2008, p. 04), a mulher “precisa ser vigiada, protegida, guiada, policiada, por que, a qualquer momento pode encarnar-se numa “Eva” e fará uma besteira, se tornará desviante, atrapalhará a ordem, trará confusão. O cristianismo bebeu desta fonte agostiniana e construiu uma identidade feminina negativa. Por outro lado, cuidou para construir uma imagem feminina redentora, diferente desta que pôs tudo a perder: Maria, a mulher-mãe, submissa, que diz “sim” e torna-se servil e assexuada”.

Fonte de preocupação para o pensamento cristão, a sexualidade sofrerá delineamentos de natureza patriarcal, com vistas à manutenção da ordem no seio da vida de cada fiel. O pensamento a seguir vem corroborar esta afirmativa:

“A sexualidade da mulher é arrancada de seu corpo e encerrada no âmbito da maternidade, na esfera da reprodução e da família. Em poucas palavras, a sexualidade e o erotismo não são sagrados. O corpo sagrado é assexuado, tudo se resume num ventre. A tradição cristã tem grandes problemas com o corpo e a sexualidade, negando-o da esfera do sagrado. Na corporificação simbólica de Eva como pecadora e Maria como redentora através da submissão e virgindade, está o “bastão do patriarcado” na mão de Deus-Pai que pune ou redime. Este bastão está voltado especialmente para a dimensão erótica nas mulheres” (JARSCHEL; NANJARÍ, 2008, p; 04).

Destaca-se aqui que a relação em torno do erótico e do profano, próprio do cristianismo, não é difundida no candomblé. O comportamento de Oxum é prova dessa liberdade permitida ao gênero feminino.

Mediante o exposto, Bastos (2009) afirma que no candomblé há uma maior abertura para exposição de determinados aspectos da sexualidade, geralmente, reprimidos em outras religiões, por motivos religiosos e/ou morais. Envolve essas outras religiões, uma visão de mundo aonde predomina o ocultamento da sexualidade e a ideia de “pecado” relacionada ao sexo. Esse “pecado” deve ser controlado única e exclusivamente pelo matrimônio, pela monogamia e com finalidade de reprodução.

O sexo tendo sido transformado em pecado, as mulheres que se contra-põem ao modelo de mulher sagrada, inspirada na figura Mariana, serão vistas como pecaminosas, um perigo para as imitadoras da mãe virgem.

O não ocasionamento de conflitos pela Virgem Maria pode nos remeter, então, à situação de co-esposa de Oxum. Distante do comportamento mariano de mãe, mulher, esposa e virgem, a deusa africana protagoniza uma relação amorosa extraconjugal com o esposo de Iansã, Xangô.

Merece ênfase, também nesta análise, a dupla maternidade de Maria. Mãe de Jesus, na história; mãe da humanidade, espiritualmente. Esse último aspecto nos mostra que a maternidade vai além do biológico, transcende os limites estabelecidos pela visão androcêntrica e misogênica que permeia os princípios cristãos (CANDIOTTO, 2011). Oxum, também sendo associada à maternidade, não irá assumir, como a Virgem Maria, esse papel preponderante de Mãe. Mas, será comumente invocada pela expressão “Mamãe Oxum”. A ela estará relacionado o conceito de fertilidade e a ela serão dirigidos os desejos de mulheres que querem engravidar, sendo de sua responsabilidade zelar pelos fetos desde a gestação até o momento do parto. Pode-se concluir que quanto ao aspecto maternal elas assumem postos semelhantes.

Gostar de usar colares, joias, perfumes compete à personalidade vaidosa da deusa Oxum. Em contrapartida, a Virgem Maria não foi representada, ao longo da história, usando ornamento, a não ser o véu, bíblicamente, símbolo de subserviência a Deus Pai.

De pele negra, Oxum diferencia-se da Imaculada Conceição, de pele branca e traços europeizados. Com relação a essa branquitude, na história da Igreja Católica, há uma tentativa, de enegrecer a Virgem mãe, a fim de incluir, no “Povo de Deus” (antes composto somente de brancos), os negros e seus descendentes, no pós-abolição da escravatura. Mesmo não sendo ponto de análise

dessa proposta, se faz necessário uma síntese para que entendamos como se deu esse processo. Peters (2012, p. 93) vem contribuir para o esclarecimento desse processo enegrecedor:

A coroação ganhou ainda mais ímpeto dentro das camadas populares, quando se constituiu a imagem de uma Maria que rogava pelos oprimidos, que intercedeu pelos subjugados, e recebeu como doação, pelas mãos da princesa Isabel, uma coroa. A associação da imagem de Aparecida com a figura de Isabel ajudou a concretizar os objetivos eclesiásticos. Isabel era a sucessora do trono real brasileiro e foi a promotora da liberdade dos escravos, que formavam agora uma ampla parcela de marginalizados brasileiros. Coroar Aparecida com uma coroa doada pela princesa significava muito mais do que colocar sobre a cabeça de uma imagem um simples arco de metal. O objeto doado pela “libertadora dos escravos” era um símbolo muito sugestivo, carregado de significados que extrapolam o campo religioso [...] a escolha da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, para ser coroada no dia 08 de setembro de 1904 é o resultado da tentativa de construção de uma imagem desse novo “Povo de Deus” dentro da Igreja. Uma construção que foi impulsionada de maneira mais forte com a Proclamação da República e a ameaça que a Igreja sofria de perder grande volume de seus antigos fiéis e dos agora já libertos, escravos e seus descendentes (p. 93-94).

Ou seja: há uma convergência no tocante à cor da pele dessas duas figuras femininas. Todavia, trata-se de uma convergência intencional, com interesses implícitos.

## 4. Nossa Senhora da Conceição e Oxum na “Mulata” (negra) grande

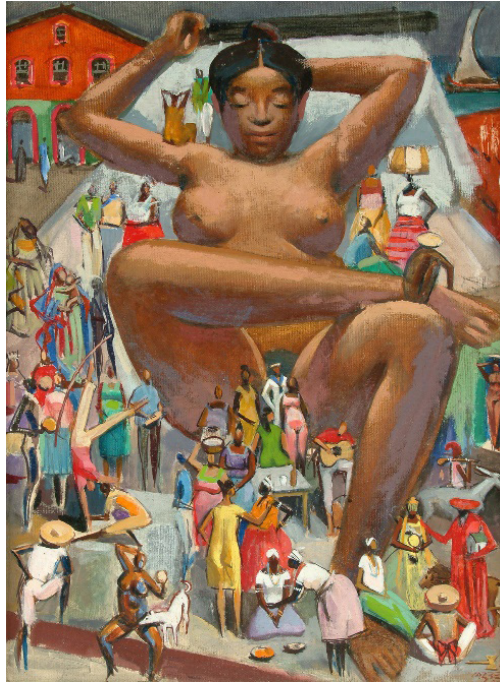


Figura 01: [Carybé. A Mulata Grande \(1980\)](#)

Com intenção de finalizar a reflexão sugerindo uma obra de arte que retratasse o sincretismo afro-católico no Brasil fui conduzida até uma das pinturas de Carybé<sup>3</sup>, intitulada a “Mulata” (prefiro o termo NEGRA) Grande, datada da década de 80.

Surpreendeu-me a riqueza de detalhes e narrativas possíveis! Interessante atentar que Nossa Senhora da Conceição e Oxum, elementos da presente análise, se fazem presentes no resgate pitoresco.

Convido o/a leitor/a para um breve passeio sobre a tela e posterior conhecimento de uma interpretação<sup>4</sup> advinda de Vagner Gonçalves da Silva, professor e

---

3 Argentino naturalizado, Hector Julio Páride Bernabó, o pintor Carybé, nasceu em 1911, mudando-se para o Brasil por volta de 1919, após um período na Itália. Em 1957, naturalizou-se brasileiro, e é considerado um ícone de “baianidade”. Residiu a maior parte de sua vida em Salvador e isto certamente vai inspirar a retratação do sagrado afro-brasileiro nas suas telas.

4 Ver o artigo “Artes do axé. O sagrado afro-brasileiro na obra de Carybé”.

pesquisador antropólogo do Departamento de Antropologia e da Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Boa leitura!

*“[...] À direita, abaixo, Oxum paramentada de amarelo e com seu leque à mão, conversa com um provável São Jerônimo devido ao leão que o circunda [...] À esquerda uma mulher nua de seios grandes (Iemanjá ou Oxum?) se mira no espelho [...] Capoeiristas, marinheiros, mulheres conversando, cenas de boemia num bar, entre outros motivos, preenchem os demais planos da tela. Mas desta vez Nossa Senhora foi deslocada para a esquerda. Em seu lugar, central na outra tela, uma negra (ou “mulata”, segundo o título de Carybé) de proporções gigantes aparece nua deitada numa cama com as pernas entreabertas. Sua vagina ocupa o centro da tela de onde parecem ter saído todas as pessoas e coisas que com ela compartilham a cama. Aqui parece que as supostas dualidades entre Natureza e Cultura, Carne e*

*Alma se dissipam. Sabemos que no mistério da Imaculada Conceição, a virgem Maria escudou com a Alma (Cultura) o anjo do Senhor e concebeu, não pela via do sexo (Natureza), seu filho, homem-deus, que veio para salvar os outros homens da barbárie do pecado original. O milagre desta Mulata Grande, entretanto, é inverter essa cosmologia cristã em favor de paganismo festivo e sexualizado, no qual o mundo (a cultura) é concebido pelo canal do sexo (da natureza). É isso o que, aliás, nos conta o mito em que Iemanjá, violentada por seu filho, Ogum, corre e, ao cair, faz sair de seu ventre toda a legião de orixás existentes. Na cultura africana e afro-brasileira o sagrado vem da terra e do baixo corpo, por isso tudo o que diz respeito a estes é sagrado. Os sentidos do corpo são todos acionados na religião (a visão das cores vivas e formas naturais, a audição das músicas e rezas, o gosto e o olfato das comidas votivas bem temperadas, o êxtase da possessão). Esse princípio, que une o sagrado ao profano, o extraordinário ao cotidiano, o católico ao africano, enfim o corpo como mediação entre a natureza e a cultura parece ter cativado os olhos de Carybé e o fez escolher viver junto ao povo da Bahia”.*

## Considerações finais

O processo sincrético afro-católico torna evidente a rejeição dos princípios religiosos do branco, pelo negro. Mesmo associando os santos católicos aos seus orixás, como paliativo para escapar de perseguições provindas da igreja e do estado, as características das suas divindades, de origem africana, não são esquecidas, permanecem firmes e distintas no seu imaginário coletivo.

Oxum pode ser considerada exemplo dessa resistência. Pois, mesmo sincretizada com a Virgem Maria, assume posturas libertárias rejeitadas pelo androcentrismo cristão.

A categoria de gênero cumpre, neste estudo, sua função analítica acerca da história das religiões. A incorporação dela, nesse exercício reflexivo, permite concluir que há uma invisibilidade e subordinação das mulheres no cristianismo e uma valorização e conferência de poder às mulheres do candomblé. Nossa Senhora da Conceição na casa grande e Oxum na senzala – elementos que ajudam pensar a religião e seus discursos carregados de símbolos de opressão ou libertação, a depender do sistema de crença.

## Referências

BASTOS, Ivana Silva. A visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. nº 14, pp. 156 – 165, 2009. Disponível em: < <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/9A%20vis%C3%A3o%20do%20feminino.pdf>>. Acesso em 23 dez. 2015.

BERNARDO, Teresinha. As deusas na diáspora negra. **Mandrágora**, Vol. 16, nº. 16, 2010, p. 63-68.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. Maria: duas leituras a partir da teologia feminista. Congresso de Teologia da PUCPR, 10, 2011, Curitiba. Anais eletrônicos. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/>

DOMEZI, Maria Cecília. Maria por outras culturas: Guadalupe e Aparecida. In: DOMEZI, Maria Cecília e BRANCHER, Mercedes (orgs.). Maria entre as mulheres: perspectivas de uma mariologia feminista libertadora. São Leopoldo: CEBI, 2009.

FIORENZA, Elisabeth Schussler. Mariologia, ideologia de gênero e o discipulado de iguais. In: DOMEZI, Maria Cecília e BRANCHER, Mercedes (orgs.). *Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora*. São Leopoldo: CEBI, 2009. 115 p.

JARSCHER, Haidi; NANJARÍ, Cecília Castell. Religião e violência simbólica contra as mulheres. In: *Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder*, 2008, Florianópolis. Disponível: < [http://fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST62/Jarschel-Nanjari\\_62.pdf](http://fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST62/Jarschel-Nanjari_62.pdf)> Acesso em 23 dez. 2015.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. 360 p.

PETERS, José Leandro Aparecida na memória da Igreja: uma análise da constituição do mito de Nossa Senhora Aparecida no início do século XX. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 87-96, jan-jun/2012

### **Pio IX - “Bula “Ineffabilis Deus” - Dogma da Imaculada Conceição”**

MONTFORT Associação Cultural Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=20060220&lang=bra>> Acesso em 23 dez. 2015.

ROSADO-NUNES, Maria José. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary Del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2007.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104026X2005000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104026X2005000200009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 09 abr. 2016.

ROSÁRIO, Cláudia Cerqueira do. Oxum e o feminino sagrado: algumas considerações sobre Mito, religião e cultura. In: *Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, 2008, Salvador. Disponível em: < <http://www.cult.ufba.br/encult2008/14412.pdf>>. Acesso em 26 dez. 2015.

SOUZA, Sandra Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos Estudos Feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 122, jan. 2004. ISSN 0104-026X. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2004000300014>>. Acesso em: 20 dez. 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. « Artes do axé. O sagrado afro-brasileiro na obra de Carybé », **Ponto Urbe** [Online], v. 10, 2012. Disponível em: < file:///D:/Downloads/pontourbe-1267-10-document-sans-titre.pdf>. Acesso em 22 dez. 2015.