

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES (PPGEDUC)

4 Mulheres e o Encontro na Educação para as Relações raciais

ELOISA LOPES DE OLIVEIRA

Dissertação

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES (PPGEDUC)

4 MULHERES E O ENCONTRO NA EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES
RACIAIS

ELOISA LOPES DE OLIVEIRA

Sob a orientação do professor

Valter Filé (José Valter Pereira)

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Educação**, no Programa de Pós- Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEDUC)

SEROPÉDICA/NOVA IGUAÇU, RJ
MARÇO DE 2015

305.896081

O48q

T

Oliveira, Eloisa Lopes de, 1987-
4 mulheres e o encontro na
educação para as relações raciais /
Eloisa Lopes de Oliveira. - 2015.
115 f.: il.

Orientador: Valter Filé (José
Valter Pereira).

Dissertação (mestrado) -
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Curso de Pós-Graduação
em Educação, Contextos
Contemporâneos e Demandas
Populares, 2015.

Bibliografia: f. 112-115.

1. Negros - Educação - Brasil -
Teses. 2. Brasil - Relações raciais
- Teses. 3. Educação - Aspectos
sociais - Teses. 4. Mulheres -
Entrevistas - Teses. 5. Professores
- Formação - Teses. I. Filé,
Valter, 1955- II. Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro.
Curso de Pós-Graduação em Educação,
Contextos Contemporâneos e Demandas
Populares. III. Título.



UFRRJ UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e
Demandas Populares (PPGEduc)

ELOISA LOPES DE OLIVEIRA

**QUATRO MULHERES E O ENCONTRO NA EDUCAÇÃO
PARA AS RELAÇÕES RACIAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas
Populares da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,
como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
Educação.

Linha de Pesquisa: Educação e Diversidades Étnico-Raciais

Dissertação aprovada em 13/03/2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Valter Pereira (Orientador)
UFRRJ

Prof. Dr. Luiz Fernandes de Oliveira
UFRRJ

Profª. Drª. Anelice Astrid Ribetto
UERJ

Seropédica (RJ)
Março/2015

RESUMO

OLIVEIRA, E. L. **4 Mulheres e o encontro na Educação para as relações raciais**. 2015. 115 p. Dissertação (Mestrado em Educação). Instituto de Educação / Instituto Multidisciplinar. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica / Nova Iguaçu, 2015.

Como produzir sua existência frente a uma produção sistemática de desigualdades? Esta pergunta está guiando a presente pesquisa com intuito de oferecer elementos que nos ajudem a pensar em problemas enfrentados pela Educação e as relações étnico-raciais em nosso país. Partindo do encontro entre quatro mulheres, dentre elas, duas mães-de-santo da cidade de Nova Iguaçu, a pesquisa se dá com as entrevistas a Arlene de Katendê e Mãe Margarida, em conversas gravadas em vídeo, afim de entrar em contato com passagens de suas vidas que me ajudassem a enfrentar algumas questões incorporadas na pesquisa. Talvez a mais expressiva delas, a nossa dificuldade em lidar com as diferenças forjadas dos encontros históricos e cotidianos. Busquei olhar para a produção de existência destas mulheres como forma de repensar uma epistemologia que tem limitado nossas formas de vida ao impor o padrão branco, machista, hetero-cis-sexual, cristão e, para tanto, estou considerando o acolhimento das narrativas de vida contra o desperdício da experiência (LARROSA, 2014; BENJAMIN, 1996), e a valorização dos acontecimentos que atravessam os cotidianos dos sujeitos envolvidos na pesquisa (CERTEAU, 1998; FERRAÇO, 2003). Partindo, ainda, de um olhar nas relações raciais que busca confrontar um acordo de silenciamento que parece pairar sobre este assunto, como forma de produzir sua não existência e falta de aparência no espaço público (ARENDDT, 1995; FILÉ, 2013; SANTOS, 2000), desvelando os caminhos da *colonialidade do poder* na construção de um *racismo epistêmico* que tem permeado nosso imaginário e instituições (SANTOS e MENESES, 2009; OLIVEIRA, 2012). Ao ser atravessada pelas vidas e vozes de tantos sujeitos, esta escrita-pesquisa que ensaia incorporar questões sobre como escrever-ler-falar-ouvir (LARROSA, 1994; 2003; 2014) e *em que língua* escrever-ler-falar-ouvir (RIBETTO, 2006, 2014), além de também se inspirar num *olhar biográfico* (COSTA, 2010) como forma de dar a ver a potência criadora da vida a partir dos encontros.

Palavras-chave: Educação, Relações Raciais, Formação de Professores.

ABSTRACT

OLIVEIRA, E. L. **4 Women and the meeting on Education for race relations**. 2015. 115 p. Dissertation (Master in Education). Instituto de Educação / Instituto Multidisciplinar. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica / Nova Iguaçu, 2015.

How to produce existence in a systematic production of inequalities? This question is guiding this research aiming to provide elements that help us to think about problems faced by education and ethnic-racial relations in our country. Starting from the meeting of four women, among them two mothers-in-law of the city of Nova Iguaçu, the research is with interviews with Arlene de Katendê and Mãe Margarida, in conversations recorded on video, to get in touch with passages of their lives that help me face some issues incorporated in the search. Perhaps the most significant of them, our difficulty in dealing with forged differences of historical and everyday encounters. I sought to look at the production of existence of these women as a way to rethink an epistemology that has limited our ways of life by imposing white pattern, macho, hetero-cis-sexual, Christian and, therefore, I am considering the reception of life narratives against the waste of experience (LARROSA, 2014; BENJAMIN, 1996), and the appreciation of the events that go through everydaylife of the persons involved in the research (CERTEAU, 1998; Ferrazo, 2003). Having a look in race relations that seeks confronting a mute agreement that seems to hover on this subject, in order to produce their absence and lack of appearance in the public space (Arendt, 1995; FILÉ, 2013; SANTOS, 2000), revealing the coloniality of power into an epistemic racism that has permeated our imagination and institutions (Santos and MENESES, 2009; OLIVEIRA, 2012). To be crossed for the lives of so many persons and voices, this writing-research that rehearses includes questions on how to write-read-speak-listen (LARROSA, 1994; 2003; 2014) and in what language write-read-speak-listen (RIBETTO 2006, 2014), and also inspired by a biographical look (COSTA, 2010) as a way to see the creative power of life from the meetings.

Key-words: Education, Race relations, teacher formation.

Dedico-me ao encontro
Que é estilhaço ao cruzar dos caminhos
Que é se dar pro que não lhe é parecido

Dedico-me pro roto destino
Traçado no miolo do redemoinho
Catado no passo do andarilho

Dedico-me às palavras em torto desvario
Escritas para inventar o que é preciso
Inscritas para falar o que é sensível

Dedico-me como intenso e derradeiro pedido
De dar-me inteira pro outro desconhecido
Sem medo de perder o que já é perdido

Dedico este trabalho aos encontros.

AGRADECIMENTOS

Nunca escrevi um agradecimento, apesar de toda a ajuda que sempre tive. É terrível, mas é. Agradecer era muito difícil, precisava me dar e eu não queria. Pensava que já estava dito, mas é justamente por pensar que certas coisas já estão ditas que as deixamos por dizer. Ainda tinha aquele negócio de esquecer alguém... Imagina o problema depois! Por isso estou meio sem jeito aqui... Mas vamos. Acabei procurando os agradecimentos de alguns trabalhos para ver como era, como os outros faziam e, entre alguns, acabei me deparando com umas palavras bem acolhedoras da Profa. Anelice Ribetto, onde ela disse que pensava nos agradecimentos já antes de entrar no programa de pós-graduação. Pense num contrário: eu! Pronto... Ela reivindica os agradecimentos contra posturas como as que eu tive, em contraposição a frieza dos gestos, dos procedimentos acadêmicos que precisamos cumprir. Mas agradecimento não precisa cumprir, mas talvez se torne uma conveniência (e também não precisa ser frio). Me agarrei nisso e nunca escrevi agradecimento, em nenhum dos dois trabalhos que já tinha escrito. Coragem, mulher! Coragem também pra fazer aquilo que não precisa ser feito... Por que, né? Por que não é obrigatório? Talvez pudesse ter outro nome... Mas precisa ser pra agradecer, quer dizer, é algo que quero agora porque passei a me achar muito mesquinha de não ter quisto estas palavras antes, de não dizer pro outro que me é caro. A vida toda e tanta aí pra gente e não se sentir agraciada por isso é o quê se não passar sem senti-la? E outra: estou com manias estranhas de fazer coisas que não fazia antes.

Agradeço...

A **Ela**;

A **Arlene de Katendê**, por ter me recebido em sua casa com toda boa vontade de sempre e me dado a ouvir algumas histórias da sua vida;

A **Mãe Margarida**, pelas palavras, feitiços e encantos (e pelo bolo e refrigerante depois de mais de 3h de conversa!);

Ao meu querido desorientador **Filé**, por não ter sido o que eu esperava que fosse;

Ao grupo de pesquisa **Rede de conexões culturais e aprontos multimídia**, mas, sobretudo, pelas pessoas que o compõe:

A **Maria**, pelas palavras perturbadoras como seu próprio ser que sempre me jogam para outro lugar e pela companhia instável nesta travessia instável;

A **Tais, Marina e Adilson**, pela generosidade em seus olhares;

A **Leila Dupret**, o agradecimento que nunca fiz e que guardei todo esse tempo: “Na verdade, não sei bem o que quero dizer com isto. Apenas quero que soe como um afago, um abraço sem palavras. E agradecer a você, não pelo saldo, mas por todo o transcorrer deste período que me trouxe boas certezas e dúvidas melhores ainda.”;

Aos professores **Anelice Ribetto e Luiz Fernandes de Oliveira**, pelos aconselhamentos, pelos acolhimentos no caminho;

À minha família:

Minha mãe **Elisabete**, que sempre fez de um tudo pela gente e, ainda assim, manteve a gentileza (e a beleza);

Meu pai **Celso**, que é do mar;

Minha querida irmã **Elisa**, que também é minha mãe;

Meu irmãozão **Maurício** e minha cunhada **Fabiana**, que sempre me deram a maior força pra estudar;

Meus sobrinhos, **Bruna, Celina e Diogo**, que trazem essa força que só as crianças nos ensinam a ter;

À minhas amigas, professoras vândalas que estão por aí criando monstros:

Dani, não posso dizer outra coisa a não ser que, se não tivesse você comigo, cuidando de mim, me guardando das minhas próprias loucuras e distrações, não estaria aqui;

Evelyn, por ser pisciana e pela amizade acolhedora de toda hora;

Ao meu amor, **Roberta**, que me ensina mais de mim mesma neste nosso amor de todo dia;

Ao apoio da Capes durante o mestrado, além de todo o apoio desta ordem que tive durante minha graduação, essenciais para mim e para tantos outros.

ÍNDICE

PRIMEIRO ENCONTRO: SE CHEGAR...	11
ENCONTROS E FRONTEIRAS	22
<i>Estrangeiridades...</i>	28
EDUCAÇÃO E OS OUTROS	41
<i>As escolas</i>	58
ESCRITA, VIDA, LÍNGUA	71
RELATOS DE FEITURA	90
<i>As mães-de-santo</i>	90
<i>O vídeo</i>	103
<i>O grupo</i>	104
4 MULHERES, MUITOS CAMINHOS	107
REFERÊNCIAS	112

PRIMEIRO ENCONTRO: SE CHEGAR...

E quando estranho a vida aí é que começa a vida.
Clarice Lispector.

Gostaria de iniciar esta fala como uma forma de me fazer mais próxima a quem aqui se põe a ouvir o que digo. Como alguém que chega a um lugar desconhecido e tem de ir se mostrando, se apresentando, tateando as palavras, tomando gosto delas para depois estabelecer vínculos, mesmo que temporários. Quero dizer estas primeiras palavras para sugerir a quem lê um encontro; na verdade alguns encontros, isto vai depender da sua disponibilidade. Para tanto peço seu tempo e em troca, a única coisa que posso oferecer é a honestidade das palavras... Gostaria que estas fossem palavras o mais honestas quanto fosse possível, e com isto não digo que serão palavras verdadeiras ou puras. Palavras honestas no sentido de que estou aqui com tudo o que eu tenho e conto com elas para expressar este tudo, que não é muito, mas é meu; inclusive os vacilos, inclusive os vazios. Por isso gosto da ideia de alimentar uma relação de cumplicidade entre quem fala e quem escuta – e não estou dizendo que estarei neste lugar de quem fala o tempo todo, embora seja isto que pareça. Enquanto me ouve, quem ouve também se torna responsável por compor esta minha fala em seu ouvido, por isso proponho aqui uma cumplicidade entre desconhecidos, que envolve honestidade de ambas as partes, embora possa só comprometer o que tenho de meu. Conversa entre estranhos que, por algum motivo, se encontram e estabelecem, no instante, sintonias e discordâncias, conexões.

Mas parece demais propor uma coisa assim tão forte sem ao menos que eu diga quem eu sou e o porquê disto. Estou aqui escrevendo estas palavras também para uma dissertação de Mestrado. Fui aprovada neste curso de pós-graduação em Educação na UFRRJ, na mesma universidade em que me formei na graduação em Pedagogia e cursei uma especialização *latu sensu* em Diversidade Étnica e Educação Superior Brasileira¹. Tudo no mesmo lugar, mas não do mesmo jeito. Às vezes me incomoda o fato de estar na mesma instituição desde a graduação, mas não posso negar que construí e venho construindo relações importantes desde este lugar, que ele tem me ofertado experiências diversas. Quando já estudava na UFRRJ, em 2006, na cidade de Nova Iguaçu (muito assustada nas primeiras aulas, eu que saía de Santa Cruz e levava umas 2 horas e meia para chegar, jurei que não voltaria mais lá já na aula

¹ Curso oferecido pelo Laboratório de Estudos Afro-brasileiros, um neab (núcleo de estudos afro-brasileiros) da UFRRJ.

inaugural... “mordi a língua”), passei para a UFRJ, mas já não tinha jeito, conheci pessoas e estabeleci relações que me eram importantes e fiquei... Fiquei até hoje! No ano de 2013 eu entrei para este Mestrado em Educação do PPGEduc². Mas aconteceu uma coisa que eu não desconfiava que aconteceria: não estava preparada para, com a mudança de orientador de pesquisa, me deparar com um modo diferente de pesquisar; isto porque eu nem imaginava que houvessem outros jeitos tão diferentes além do que eu fazia. No início sou como se o que eu trazia comigo não servisse mais, senti que não sabia pesquisar e achei que ali não era mais o meu lugar (drama... mas foi foda!). Não era lugar de quem não sabia. Estava enganada. Quando fui encarando, mesmo com muita dificuldade, a necessidade de questionar algumas certezas, fui me sentindo um pouco mais acolhida neste lugar de não saber, por que não saber me fez ir adiante. É claro que, hoje, vejo isto como uma coisa importante pra mim, mas é difícil se ver tão vulnerável e aceitar esta condição: você não sabe. Me senti acolhida, mas não se trata de um lugar confortável. Briguei muito e me fiz de rebelde por muito tempo, não sabia o tempo que estava perdendo, besta que fui.

O que quero dizer com isso é que aqui, neste lugar, vai também a minha vida. Estou dizendo com isso também que estes são estudos com/nos cotidianos, meus e de outras pessoas nos lugares em que se conectam. Como Ferrazo (2003) vem me ajudando a pensar, as pesquisas do cotidiano – e mesmo as que não se nomeiam assim, por mais que tentem aparentar o contrário – jogam também com as nossas intenções em sabermos um pouco mais de nós, olhando e conversando com os outros; e assumimos isto com paixão, e de fato, acho que já padecidos. São pesquisas do tipo “Eu, caçador de mim” (FERRAÇO, 2003); mas junto com outros. Estes outros que somos tão nós. Sozinha não ia dar em nada. Não caminharia direção nenhuma. Daí a importância dos encontros na vida. Mas uns encontrões! Fortes, sutis, passageiros, vários. E aqui neste trabalho de escrita e paixão, lido com o desafio de tentar escrever com/nos padecimentos gerados desses encontros, além de forjar uma língua em que seja possível conversarmos nesses encontros, também como forma de andar junto a esta pergunta feita pelo Larrosa (2014, p. 82): “O que seria dos professores, dos *experts* e dos pesquisadores se lhes pedissem que dissessem o que aprenderam, o que viveram, o que pensaram, e não o que lhes foi ensinado?”.

Esta pesquisa também tem como uma grande vontade ajudar a pensar a formação de professores a partir da formação que venho sofrendo ao seu longo: formação complexa, impensável sem a interação e intervenção dos sujeitos, descontínua e marcante. Venho me

² Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos contemporâneos e Demandas populares.

formando como professora desde a graduação em Pedagogia e, de alguma forma, querendo contribuir para as discussões que convergem para as relações raciais nesta área. O que posso fazer neste trabalho, também, é oferecer a minha narrativa de formação como forma de, quem sabe, ajudar outros a pensarem a sua formação. Acreditando sempre nos encontros e no que, com eles, fazemos, me coloco a ouvir certas histórias e dou a ouvir parte de minha história, por que aposto nesta dinâmica como algo potente para pensarmos nas questões que afetam nossa vida, e não apenas de modo superficial. Sobretudo as questões acerca do racismo que permeia e fundamenta nossa sociedade e que ainda permanece como um tabu para muitos de nós. É pensando sobre questões que vem me afetando e me formando é que espero contribuir para pensarmos a formação de professores, por que os problemas que enfrento não são particulares, mas fenômenos sociais que podem afetar a vida de todos. Ouvir e dando a ouvir histórias como maneira de pensar a minha formação e, talvez, a de outras.

Não que eu tenha imaginado que seria assim, na verdade, eu não queria e, às vezes, até me faço de ausente por que sei até onde agüento ir; apesar de estar sempre desconfiando de mim mesma e destes horizontes onde me ponho a olhar. Aqui vai minha vida em palavras que são escritas e inscritas no meu corpo-papel. Esta pesquisa tem me acontecido como uma força que chegou e pôs meu mundo de cabeça para baixo. E isto foi em vários sentidos. Um deles, para começar a dizer quais são os interesses deste palavreado, foi o deslocamento do meu olhar em relação ao meu tema de pesquisa. Cheguei ao Mestrado querendo estudar as Mulheres de Terreiro – refiro-me às religiões afro-brasileiras – e o samba. Mas veja que equação simples e sacana eu elaborei: juntei o que eu trabalhava na graduação com o que eu pensava que o orientador ao qual me candidatava, o Prof. Valter Filé, trabalhava. Recortei algumas partes, coleí tudo junto, dei alguma liga com uns versos mal feitos e mandei. Quando fui aprovada no Mestrado – e não me pergunte o que aconteceu neste entremeio –, fui percebendo o quanto aquilo não tinha nada a ver comigo, com a ajuda do meu orientador que fazia um trabalho braçal ao me indagar sempre quais eram as minhas intenções – feito pai brabo de namorada. Fui questionada de todas as formas sobre o que eu queria estudar e sobre qual era o meu problema de pesquisa; não soube responder.

Aos poucos – depois de brigar muito comigo e com o meu orientador (segundo ele mesmo, depois que parei de espernear e arriei a mochila no chão) – fui percebendo e me espantando com o fato de que os trabalhos que eu produzi para a graduação e para a especialização não falavam do quanto tudo aquilo tinha modificado minha vida, agora que começava a pensar sobre outros modos de implicação na pesquisa. Percebi que, se eram

mesmo as Mulheres de Terreiro que me instigavam a andar por aqueles lados, eu teria que ir mais fundo para entender o porquê. Eu não sou uma mulher de Terreiro e levanto esta condição como forma de dizer: este tem sido um encontro entre diferentes, de pessoas diferentes entre si tentando conviver e tirar proveito disso, estabelecendo relações onde a diferença seja algo potente, terreno fértil. Então, quando parti para esta pesquisa, para as conversas com as duas mães-de-santo da cidade de Nova Iguaçu, encontro chave neste trabalho, foi motivada por uma vontade de entrar nela de outra forma, inteira.

Olhando as minhas relações com Mulheres de Terreiro, fui vendo o quanto elas tinham contribuído para minha formação, com suas imagens, suas palavras, suas vidas. Por exemplo, lembro que uma das primeiras coisas que me tiraram do lugar i-men-sa-men-te foi quando li uma biografia³ da Mãe Menininha do Gantois, uma mãe-de-santo⁴ muito conhecida da Bahia, e conheci uma história dela e do Vinícius de Moraes. Ele tinha muito medo de avião, mas tanto medo, que dizem que ele só viajava bêbado de uísque igual a um porco. Sendo poeta, mas também diplomata, imagine o quanto este homem não tinha que viajar, e beber. Fico imaginando o fuzuê que não deviam ser estas viagens... E ele foi até a Mãe Menininha falar com ela sobre isso. Diante do quê, a mãe-de-santo profere as seguintes palavras: “*Meu filho, não pensa no fim, não. Pensa no começo.*” Eu sempre tive medo da morte ou sempre pensei sobre isso, acho que é um assunto da vida. Depois da ansiedade, isto vira um tema recorrente na mente. A fala de Mãe Menininha me causou um impacto tão forte, que fiquei impressionada em como uma coisa tão simples, ou melhor, tão delicada, podia ajudar a lidar com um medo tão grande. Se Vinícius de Moraes se curou do medo de avião? Eu até acho que não, mas isso me ajudou tanto a valorizar os suscetíveis começos da vida... Assim como tem sido este Mestrado, um começar de novo dando um jeito de escapar da morte.

Eu fui vendo que o que me incomodava era o fato de que aqueles conhecimentos eram desprezados por algumas pessoas e instituições enquanto para mim e para tantas outras pessoas, vinham sendo importantíssimos. Fui vendo – batalhando pra ver – que o que me incomodava e incomoda era o processo de subalternização daqueles saberes, a sua construção histórica como algo ruim, não relevante, sobretudo para a Educação, para este lugar de onde também falo e que tem prezado por um conhecimento único. Foi aí que as discussões sobre o racismo visto a partir de uma dimensão epistemológica, o *racismo epistêmico*, conceito elaborado por um grupo de intelectuais que estudam os caminhos da

³ ECHEVERRIA, R. e NÓBREGA, C. **Mãe Menininha do Gantois**. Salvador: Corrupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

⁴ A forma como são conhecidas as sacerdotisas de algumas religiões de matriz africana no Brasil.

Colonialidade/Modernidade em nossa formação, através das aulas do Prof. Luiz Fernandes⁵, se tornaram parte fundamental de algo do qual eu apenas acariciava a superfície, sem saber a profundidade que tinha. Chegar mais perto de entender como aquelas condições de desigualdades entre os conhecimentos foram construídas historicamente tem me ajudado a falar sobre o meu problema de pesquisa, ou seja, a produção dos conhecimentos relacionados à herança civilizatória dos negros e negras como algo desimportante e, de forma mais perversa, como algo ruim, maligno, sem valor.

Quando digo que os conhecimentos que estas mulheres trazem consigo são negados, quero dizer que entendo por conhecimento não algo que possa ser sistematizado e catalogado – o que, freqüentemente, é feito –, mas o modo de existência que esta pessoa estabelece já como uma forma de resistência, neste caso, por serem mulheres e estarem inseridas em uma sociedade historicamente patriarcal, e também por serem adeptas de religiões de matriz africana, entrando aí o recorte racial. O que chamo de conhecimento aqui me ajuda a dizer Certeau (1998), com sua elaboração acerca dos manejos das pessoas com aquilo que lhe é ofertado como modo de vida. O que cada um fazemos com o que a vida tem nos oferecido? É sobre este conhecimento “de vida” ao qual me refiro, o conhecimento do cotidiano. Como forma de des-exemplo canto com Jorge Larrosa e sua definição de conhecimento: “Tipo de ignorância de que as raças civilizadas e altamente escolarizadas gostam.” (2014, p. 97). Este tipo ao qual se refere o autor penso que é justamente o conhecimento cuja produção tem se encarregado também de tornar mortos os conhecimentos do cotidiano, pois são mais da ordem dos experimentos (coisa, objeto, controle), e não da experiência (passagem, sujeito, paixão). Por isto, penso que neste conhecimento ao qual me refiro, lido com o *saber da experiência*, pois que se tece como um saber da existência possível, como um saber de existir radicalmente existir. Ou seja, “o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece.” (LARROSA, 2014, p. 32).

O preconceito contra a religião de matriz africana é um preconceito racial, já que não coincidentemente, se trata de uma religião historicamente negra que tem sido negada e eliminada dos espaços públicos, junto com seus adeptos. *Como é produzir sua existência frente a uma produção sistematizada de desigualdades?* Por manejarem estes conhecimentos que não são normatizados e que fazem referência ao modo como as pessoas “*constroem um*

⁵ Prof. Dr. Luiz Fernandes de Oliveira, professor Adjunto do Departamento de Educação do Campo, Movimentos Sociais e Diversidade, do Curso de Licenciatura em Educação do Campo do Instituto de Educação e professor do PPGEDUC - Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares da UFRRJ.

projeto de vida possível para si mesmas”, (FILÉ⁶, 2014), venho considerando um estudo com/no cotidiano, com a ajuda de Michel de Certeau (1998), que justamente vai entrar aí como um meio de chamar a atenção para estes saberes entendidos muita das vezes como do “senso comum”, embora muitos pesquisadores já venham considerando-os importantes em suas pesquisas. Certeau (1998) fala sobre “táticas” que as pessoas desenvolvem para produzir a própria existência e nos instiga a olhar para estas “redes de anti-disciplina” em contrapartida à circulação das grandes narrativas, que tendem a ser generalizantes e a eliminar a vida que está presente nas histórias, como vemos no caso das diversas mídias que se esforçam por estabelecer uma verdade, ou uma versão que seja mais apropriada para a ocasião, por exemplo, para citar um caso no campo da Educação, as imagens subalternizadas ou a ausência de imagens das negras e negros nos livros didáticos utilizados nas escolas. Por isso me alio também a reflexões sobre o ato de narrar, para as narrativas, como um meio de se (re) apropriar da vida, habitando a linguagem. De que forma? Ouvir e dando a ouvir outras histórias além das que vem sendo contadas como meio de repercutir o mesmo, o preconceito. Neste caso, histórias de vida de duas mães-de-santo em contato com as outras vidas que atravessam a pesquisa.

Então, é deste modo que venho realizando as conexões nesta pesquisa: através das narrativas com auxílio das conversas. Conversas que trazem outras vozes para o Texto. Isto vem sendo muito importante para mim, também por que, quando vou tentando colocar em palavras escritas estas coisas que me aconteceram, vou pensando sobre a minha vida e nas minhas relações com as pessoas, com as coisas – vou lidando com coisas das quais fujo e vou ensaiando uma fala, que é uma parte mais difícil porque envolve o corpo, o momento, a voz, se dar pro outro, e aí eu vacilo. E aí eu vacilo muito. Por isso estranho minha escrita às vezes, acho que tem pouco a ver com minha fala pronunciada por que é mais organizada, embora seja eu. Mas são estas palavras escritas que me ajudam a pensar também, por exemplo, por que tenho dificuldades em falar sobre certas coisas. Então, ouvir as histórias de vida destas duas mulheres vai neste sentido também, de tentar me conectar com as suas elaborações de existência neste mundo, entendendo que as suas falas podem me dar pistas às quais espero estar atenta para pensar estas produções de existência frente a um *racismo epistêmico* que é institucional. Entendo também que trazer estas histórias para o meio acadêmico sem tentar submetê-las a uma lógica da Ciência moderna que historicamente tem trabalhado por meio de

⁶ Prof. Valter Filé. Orientador e provocador nesta pesquisa. Uma das boas vozes que encontrei. Algumas das citações que levam seu nome dizem respeito aos seus “aconselhamentos” nos encontros do nosso grupo de pesquisa, Rede de estudos das conexões culturais e aprontos multimídia.

uma hierarquização sistêmica dos conhecimentos, produzindo subalternizações, mas sim ensejando fazer com que eles conversem em tentativa de entender melhor nuances da sociedade brasileira, sobretudo as que se referem ao campo da Educação, já signifique a sugestão de uma outra (des)organização, de uma outra (des)gramática, de uma outra vivência.

Venho padecendo de pensar com/na *experiência*, no sentido como vem sendo trabalhada por autores como o Walter Benjamin e o Jorge Larrosa, por que me ajudam a me aproximar da vida, tanto para olhar para o meu processo de pesquisa-vida, ou seja, como venho encarando e encarnando os problemas que vão surgindo, como para olhar para as experiências das mães-de-santo, ou seja, para pensar as interrupções que estas pessoas sofreram no decorrer de suas vidas e o que fizeram com isto que lhes aconteceu. Quer dizer, quando me coloco diante da existência desta outra gramática, desta outra vivência, ofertadas como possibilidade de existência por estas Mulheres, são as ideias de *experiência* como padecimento dos acontecimentos o que me ajuda a olhar os conhecimentos dos cotidianos que são produzidos e expressados através das suas narrativas de vida. Por que preciso estar sensível a estas ideias minimamente em duas medidas: à experiência que tem sido para mim esta pesquisa a partir dos seus acontecimentos; e às experiências elaboradas por estas mulheres como forma de existirem diante de tantos acontecimentos-interrupções-intranquilidades.

Outra questão importante para o encaminhamento da pesquisa tem sido pensar um olhar biográfico que dê conta das diversas vidas que vão atravessando a pesquisa. Pra começar, por que considero esta pesquisa como um fluxo que alimenta e movimenta a minha vida e não desejo omitir isto, mas também considero, pelo menos aí, as vidas destas mulheres com quem conversei, as vidas dos autores, dos meus colegas do grupo de pesquisa e de outros com quem vou conversando e me servindo de conselhos para seguir caminhando na pesquisa. Para isso, tenho buscado pensar com o trabalho de Luciano Costa, que busca discutir a produção de uma escrita biográfica e seus cuidados, seus caminhos, suas armadilhas. Em primeiro lugar o que desponta como algo importante é a compreensão da inacessibilidade da vida, ou como encaro o desafio impossível de escrever uma vida? De realizar uma *bio-grafia*? E a partir disto compreender que o que me proponho a fazer é contar uma versão dentre muitas possíveis sobre aquelas vidas que, desejo, sejam encarnadas na escrita como possibilidade de co-existirem e conversarem. Me distanciar da vontade de estabelecer uma verdade – que vem sendo um objetivo recorrente nas pesquisas – então, tem se tornado um cuidado, na medida em que, ao mesmo tempo, me vejo submersa (mas atenta) em modos

lineares de pesquisa, que têm sido produzidos por esta razão moderna que privilegia a limpeza, a neutralidade, a voz que não é de ninguém.

A estrutura teórico-metodológica do trabalho, entre outros corpos, tem sido considerar a ideia de ensaio como forma de ir me fazendo na pesquisa, ou seja, ir pensando a pesquisa ao passo em que vou caminhando com ela, sem encarar como um roteiro já determinado e sim, considerando os processos que vou vivenciando ao seu longo. E o ensaio como forma de ir dizendo isto. O ensaio, como maneira de produzir esta escrita-pesquisa e pensar a vida, tem sido uma opção política, ética e estética que oferece como possibilidade de pensamento os acidentes, os desvios, os atalhos, na medida em que não prediz caminhos, lugares e condições adequados para a escrita-pesquisa que encara o desafio de escrever *na* experiência, com o corpo-papel exposto aos solavancos e tropeços do caminho. Trazer a ideia de ensaio, como elaborada por Larrosa (2003) para pensar a escrita-pesquisa, tem significado não encarar pesquisar com um método aberto ou sem método algum, mas, sobretudo problematizar a maneira como uso fazer esta pesquisa. “A peculiaridade do ensaio não é sua falta de método, mas a de que mantém o método como problema sem nunca tê-lo como suposto” (LARROSA, 2003, p. 112). E isto tem sido importante para mim por que não poderia falar sobre certas coisas como tenho falado se estivesse em um lugar de escrita que sugere os passos, que diz os lugares de cada coisa, então venho sendo tomada pelo ensaio não apenas como forma de escrita, mas de pensar a pesquisa e os modos de ir caminhando com ela.

O modo de fazer a pesquisa é a minha conversa com algumas pessoas, mas, sobretudo com duas mães-de-santo de Nova Iguaçu, cidade da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, com as quais eu já tinha contato através das monografias produzidas na graduação e na especialização. Elas são a Arlene de Katendê e a Mãe Margarida. Digo que foram conversas, pois pretendi estar completamente dentro da entrevista, quis eliminar de vez qualquer tentativa de neutralidade naquela ocasião onde o meu desejo era que houvesse “o murmúrio vivo e verdadeiro da conversação” (LARROSA, 2014, p. 79). Mas aconteceram problemas em relação a esta vontade. Como disse, estou submersa em um lugar da razão moderna em que a produção do conhecimento exige certos rituais, como por exemplo, o da neutralidade. Além de eu mesma ter meus limites com conversas, e expectativas em relação às estas Mulheres. Mas tenho tentado estar atenta aos meus movimentos. Estas conversas foram gravadas em vídeo, por ser uma forma que me permitiria o acesso posterior a mais informações acerca delas, além do que eu levava na memória do corpo e nas anotações: sensações sobre a presença das mães-de-santo e de todos que atravessaram aqueles momentos.

Os vacilos, os silêncios, os olhares, o movimento das mãos... A presença do *corpo que fala*, como diz o Eduardo Coutinho (In: NADER, 2014). E o que ele podia me ajudar a pensar com esta riqueza de informações.

Quis organizar também a escrita inspirada pelas conversas. Isto porque, a princípio, não soube muito bem o que fazer para pensar uma estrutura dramática para a dissertação. Pensando isto também como enfrentamento ao incômodo por não ver um início, um meio e um fim. Havia apenas alguns espaços onde eu falava sobre algumas muitas coisas... As diversas linhas foram atravessando estes espaços, os tecendo. Talvez se pensarmos um bordado, cada espaço deste seria como um tecido com diversas cores, de diferentes linhas. A estrutura deste bordado pode ser outro, o tipo de desenho distinto, os caminhos utilizados diferentes, mas as cores-linhas se repetem e acabam invadindo outros tecidos. E fiquei pensando... Como vou organizar estes espaços? Como vou chamá-los se não há um só assunto específico neles? Então, comecei a alimentar a vontade de pensar em rodas de conversas, lugares onde puxo um assunto, a partir dele lembro de outras histórias e vou trazendo as vozes para compor esta roda. Fui sendo levada pelo tecer da conversa e acho que, acabei em lugares que não podia mesmo prever...

Outra coisa que devo avisar sobre os apertos desta pesquisa é que tive que pensar em como iria contar as histórias destas Mulheres, como iria trazer suas vozes para este trabalho. Por dentro disso, tinha sempre uma preocupação sobre “como não mutilar, não simplificar e não idealizar o discurso do outro?” (FERRAÇO, 2003, p. 169). Isto porque, por mais que eu tenha me certificado que não posso manter suas histórias maculadas, existe uma preocupação que é mais de uma dimensão ética das palavras. Como ser honesta com estas palavras que elas me deram. No início não queria intervir muito nas passagens. Ia colá-las no Texto inteiras e ir trabalhando suas implicações. Mas comecei a gostar de ir contando as suas histórias, de mostrá-las atravessadas em mim. Até porque aquilo que elas me disseram, naquele determinado dia, e que foi gravado, não era mais o que eu transcrevia para o papel. Então, me apaguei à ideia de narrar as suas histórias, já com o que é meu, em contraposição ao simples registro. Mas também não fui totalmente fiel a isso. Fui caminhando, sentindo como elas vinham em mim e como podia lidar com elas... E pensando sempre também que, contar suas histórias, é para “assumir os sujeitos cotidianos não só como sujeitos de pesquisa, mas também como autores/autoras, reconhecidos em seus discursos” (FERRAÇO, 2003, p. 168)

Aqui, espero que quem leia tenha alguma ideia do que vem adiante e se sinta convidado a ir em frente. O que quis foi contar o enredo, apresentar algumas questões

importantes para mim neste caminho e ir propondo uma conversa com estes assuntos que vim resenhando, lembrando também que, em primeira instância, esta pesquisa está tentando dar conta da minha vida, com outros, e carrega como um dos muitos desejos, ressoar nas vidas de alguns, de outros. Quis mostrar que aqui falam algumas paixões, também. Falam fantasmas, falam medos. E falam desejos. E adianto que não estou interessada em compreender ou examinar estes processos de existência, mas unicamente aqui quero dar um jeito de caminhar com eles, ressoando.

Quais os desejos escondidos nas palavras que escrevemos-pesquisamos? Quais as paixões que carregam as pesquisas científicas que são produzidas por sujeitos pesquisadores? Quais os motivos sombrios de cada um se pôr a pesquisar certas coisas? Quais são os sentimentos que carregam cada processo de pesquisa e que muitas vezes não aparecem, não são visíveis aos olhos, mas são ventanias fortíssimas desviando os caminhos?

Quando li a Marina⁷ escrevendo sobre o desejo que carregava em relação à sua pesquisa, fiquei muito encantada e inspirada por que, para mim, ela tinha uma vontade de que aquilo fosse bonito. Não queria que fosse qualquer coisa. Queria que parecesse seu texto um caderno a Marina, por que queria ser livre para contar suas coisas e um caderno a ajudaria com isso. “Espero que meu texto tenha cara de caderno, pois é isso que gostaria que fosse” (PRAÇA, 2014). Terminou o parágrafo assim, inocente e impunemente. Me tirou do lugar. E eu fiquei pensando... E eu? O que eu gostaria que minha pesquisa fosse? Que ela parecesse? Que paixões ela carrega? Que fantasmas? Acho que existem mais coisas a atravessar esta minha escrita-pesquisa do que poderei dar conta aqui. Entretanto, pensando nesta pergunta que vou carregar comigo agora [*“O que quero que isto pareça? O que quero que isto seja?”*], fiquei tentada a querer muitas coisas, mas acho que meu desejo menor e constante em relação a esta escrita-pesquisa é que se pareça com uma conversa. E um dos maiores desafios para mim, há muito tempo, é estar em conversas. Quero carregar este desejo como forma de encarar medos. Carregar este medo como forma de encarar desejos. Conversa como cantada por Jorge Larrosa e encantada pela Anelice Ribetto (2006), de quem roubo a citação:

alguém pode discutir, ou dialogar, ou debater, com qualquer um, [mas] é claro que não pode conversar com qualquer um [pois] nunca se sabe aonde uma conversa pode levar... uma conversa não é algo que se faça, mas algo no que se entra... e, ao entrar nela, pode-se ir aonde não havia sido previsto... e essa é a maravilha da

⁷ Companheira do Mestrado e do grupo de pesquisa. Oferece seu olhar certeiro também a esta pesquisa.

conversa... que nela, pode-se chegar a dizer o que não queria dizer, o que não sabia dizer, o que não podia dizer (LARROSA, 2003, p.212)⁸

⁸ Jorge Larrosa para o epílogo do livro de Carlos Skliar: **Pedagogia (improvável) da diferença. E se o outro não estivesse aí?**. DP&A: Rio de Janeiro, 2003.

ENCONTROS E FRONTEIRAS

Oyá entrou no barracão vestida com as cores do crepúsculo, na testa a estrela vespertina, verde perfume de mar nos seios de ébano. Não a esperavam, mas não houve surpresa ou rebuliço, apenas o som dos atabaques cresceu, e na roda dos santos ebomins, equedes e iaôs curvaram-se em reverência. Pelo caminho, recolhera injustiças e malfeitos, trazia-os num feixo sob o sovaco esquerdo, na mão direita os raios e trovões.

Jorge Amado.

Quando falo que não sei ao certo como vim parar aqui, fico achando que posso estar parecendo arrogante. Mas não sei por que vim, não me lembro de desejar estar aqui, só sei que vim. Mas vou tentar dizer. Pode ter sido intuição, ou destino mesmo escrito no rodopiar de um vento. Pode ter sido até por pura prática de vadiagem. Devia estar em um momento de disponibilidade (o que exige um pouco mais atenção do que apenas vadiar). Vim porque gostei das pessoas, porque me senti bem e fui ficando ali. Ficando ali fui aprendendo a gostar ainda mais, conhecendo coisas que eu não conhecia. E disso renderam algumas histórias. Quando eu entrei pro grupo de pesquisa na graduação foi por causa da minha amiga, a Dani, pra ir atrás dela, assim como fazem as coleguinhas na escola. Fui porque me chamaram e me senti querida. Não tinha muito a ver com este negócio de estudar negro, racismo, relações raciais, não tinha a ver com isso de início. Religião afro-brasileira então, nem desconfiava que estudaria sobre. Esta implicação mais direta com o tema, esta percepção dos problemas relacionados às relações raciais, começou no grupo, mas como muitas pessoas, eu cresci achando que aquela “macumba⁹” que tinha na esquina da minha casa não era uma coisa muito legal, que aqueles batuques que eu escutava toda sexta-feira até tarde me dava até um pouquinho de medo e que tinha que pedir licença quando passasse perto de despacho¹⁰, alguém me ensinou (para não “pegar” na gente).

Mas quando entrei no grupo *Desafios Contextuais e Subjetividade*, não lembrava dessas coisas de criança, coisas que faço um esforço danado pra me lembrar. Fui gostando, me sentindo em casa, com uma família. O grupo de pesquisa funcionava mais ou menos como

⁹ Por mais que a palavra macumba remeta, especificamente, ao instrumento e ao estilo musical engendrado pelos negros, penso que devemos reivindicar esta palavra tão carregada de sentidos e que, socialmente, é o nome pelo qual têm se denominado as religiosidades afro-brasileiras e outras manifestações culturais como algo que é ruim, maligno. Penso que seja preciso ressignificar esta palavra, reivindicando-a, sem atribuí-la ao seu sentido concreto objetivo. O que, cotidianamente, muitas pessoas, adeptas ou não, destas religiões, já fazem.

¹⁰ Despacho é o modo popular como se chamam algumas oferendas feitas na Umbanda ou Candomblé, para alguma entidade ou, um descarto de algum artigo ou objeto que não possa mais ser usado.

um Terreiro: a amiga e professora Leila Dupret¹¹ era uma mãe-de-santo pra mim, tinha nela todo aquele jeitão de quem cuida e domina, e eu adorava. Dava bronca, cuidava, dava conselho, carinho... O que precisasse. E a gente ficava lá pedindo benção. Aprendendo. Cuidando. Comendo. Brigando também. Vivendo junto. Era família. A gente tinha amor e fé uns nos outros, no que estávamos fazendo juntos. Acho que foi uma das coisas que me levaram para a formatura, que me fizeram terminar aquela graduação. Então, quando digo que não sei como vim parar aqui é porque não tenho como justificar minha presença por vias simples, diretas, de mão única. Tenho de falar sobre coisas inapropriadas, coisas piegas, sobre sentimentalismo. Por que no início foi assim. Depois é que se juntaram a estes outros sentimentos, uma vontade de comprar a briga, por exemplo, e não apenas isso, mas de, ouvindo outras histórias, perceber que ela já era minha... Mesmo que naquele momento eu ainda não soubesse disso, mas sentisse já a empatia. O que, ainda hoje, busco saber.

Uma coisa me aconteceu, então. Eu comecei a viver com Orixás¹², entidades, energias. Quando me vi, estava cercada por cores, sabores, sons, cheiros, que eu não conhecia e que, de repente, começaram a habitar a minha vida. Meus olhos, com todas estas luzes, mudaram a visão do mundo. Uma pessoa, pra mim, não era mais apenas uma pessoa, um **indivíduo**, preso num universo controlado e único, individual. Era uma portadora de magias e carregava consigo entidades, energias, feitiços, caminhos, era o corpo onde habitavam forças maiores e incompreensíveis. E era também a chuva, o mar, o vento, a terra, a cachoeira, a mata, os caminhos, os raios, o céu, o arco-íris... O mundo virou um outro. Um lugar onde eu me senti bem, e fui ficando.

Quando Iansã chegou pra mim, ela veio como uma música e ao ouvi-la, meu corpo dançou sem eu saber que já tinha dançado ali. Mas era uma música que ensurdecia e que, mesmo assim, mantinha um afago morno presente na voz de uma mulher. Quando Iansã chegou, ela veio trazendo uma força tão grande que era como ouvir música: se sentir inspirada para a vida. Ela veio e trazia o que me faltava e o que falta ainda hoje, é dela que vem. Iansã me veio como uma música. E fazia vibrar, fazia mexer, fazia movimentar. Era toda a inspiração mais bonita que eu podia ter. Esta mulher. Uma guerreira. Uma mulher. O meu respeito e devoção encabulada. Uma mulher que botou minha vida nesse vendaval e não tirou mais. Às vezes, alivia. Mas às vezes vem um vento! Que tira tudo do lugar. Minha vida como um Texto onde Iansã faz ventar as palavras, desviando dos caminhos, mudando os sentidos.

¹¹ Profa. Adjunta do Departamento de Educação e Sociedade do Instituto Multidisciplinar, na UFRRJ.

¹² De acordo com Prandi (2006), para os iorubas, Orixás são deuses que receberam do Ser supremo, Olorum ou Olodumare, a tarefa de criar e governar o mundo ficando, cada um deles, responsável por “aspectos da natureza e dimensões da vida em sociedade e da condição humana.” (p. 20)

Embora sejam as palavras que saem da minha boca as que Ela parece gostar mais de ventar e bagunçar. Isto por que também é Dela o ar que entra e sai do nosso corpo e que, quando passa pelas cordas vocais, produz a fala, o som. (THEODORO, 2013) Então penso que aí Ela tenha sua parte; e me venta as palavras todas da boca. E da folha.

*Às vezes só por que fico nervosa,
Rebento!
Às vezes, somente por que estou viva
Rebento, a reação imediata
A cada sensação de abatimento
Rebento!
O coração dizendo: bata!
A cada bofetão do sofrimento
Rebento!
Esse trovão dentro da mata
E a imensidão do som
E a imensidão do som
E a imensidão do som desse momento*

Gilberto Gil, cantado por Elis Regina, que também foi Iansã pra mim.

Era um tempo em que o medo só arroteava. Tudo mostrava que estar no mundo era viver sempre no último segundo. E eu me entregava, viajava. Podia ser também coisa da idade. Colocava minha cara no contra-vento e gostava de sentir minha pele sendo cortada pelo tempo.

E era um vento que levava desejos estranhos a lugares acostumados com o mesmo. Entrava nas casas como um raio dando vida aos corpos estáticos. Ali quando uma voz se levantava trincando o silêncio em mil cacos. Quando parava o vento e se sentia que o que ele tinha levado não podia mais voltar... Como ser atravessada sem ter se tornado outra? E encontrava em Iansã a morada destes desejos fortes de liberdade que tomavam a vida. Via Iansã em todas as mulheres. Onde houvesse um visgo só de força, pra mim, ela estava. Assim como as mães-de-santo, com todo o respeito aos seus Orixás de cabeça¹³, traziam em si Iansã. Por ser uma força feminina que guerreira, afirmando sua presença no mundo. Por representar um poder feminino, encarnado com o vento e o raio.

O Vento tem se encarregado de provocar e expandir o movimento das Mulheres como as identificadas neste belo livro. O Tempo tem atualizado a luta contra toda forma de discriminação, para a dignidade plena. O Vento e o Tempo, juntos, vêm bradando aos quatro cantos do mundo a situação das Mulheres Negras na Bahia e

¹³ Ainda para Prandi (2006), cada ser humano descende de um Orixá, herdando dele suas características, desejos, temperamentos, relações e modos de vida.

no Brasil. O Vento chegou! O Tempo é agora! (FELIPPE. In: THEODORO, 2013, p. 14)

Esta força do vento, que é um domínio de Iansã, vem espalhando estes desejos de enfrentamento e a imagem mesmo de Iansã, o que ela representa, aparece como inspiração para a luta das mulheres frente aos desafios de uma sociedade historicamente patriarcal e judaico-cristã. Iansã veio dançando e rodando em minha volta e foi fazendo vibrar meu corpo, ecoando sua voz nos meus passos e me fazendo ir a outros cantos. Ela veio e me mostrou muito sobre o que eu ainda não sabia de mim mesma, por que foi através dela que me senti mais encorajada para a vida. Foi ouvindo suas histórias que me senti mais confiante em mim para fazer as coisas que queria fazer. Assim como, foi por enxergar Iansã nas Mulheres de Terreiro que me senti inspirada a conhecer mais de suas vidas, a querer sentir também este vento que tira as coisas do lugar e te empurra para o mundo. Por isso quero pedir licença a esta grande força, encarnada na figura feminina de Iansã, por falar dela, por citar seu nome, para saudá-la e reverenciá-la como uma grande fomentadora deste meu caminho e do caminho de todas as mulheres que, de uma forma ou de outra, lutam para produzirem sua existência neste mundo:

Eparrei, Iansã!

Ah! Eu tenho muitas coisas para te contar, a minha vida sempre foi cheia de coisas boas, ruins, importantes... lembro de tudo. Eu que fiz tudo!

(In: BERNARDO, 2003, p. 33).

Eu não precisei fazer assim (levanta um pouco a saia do abadá) pra um cara, pra poder me dar dinheiro pra comprar o pão do outro. Eu brigava com homem! Onde você passar que eu já tiver passado, você pergunta. “Aquela mulher é horrível!”. Dizia que eu era maluca. Até revolver “nêgo” já botou na minha cara e eu disse pro cara: “oh, um revólver só atira se tiver um homem atrás!”. Só pra te dizer isso aí!

Margarida

Estas duas mães-de-santo, Arlene e Margarida, com quem estou batalhando conversas aqui fizeram parte de um trabalho que fiz para uma especialização *latu sensu* no ano de 2013. Para tal trabalho, na verdade, entrevistei quatro mulheres de Terreiro, mas quando comecei só tinha mesmo o contato de uma: a Arlene, que mantinha relações com nosso grupo de pesquisa da graduação. A partir de Arlene, que morava no bairro da Posse, fui meio que sendo levada às outras três. Uma me dando o contato da outra. Mas, é claro que todas me levaram à Mãe Beata de Iemonjá¹⁴, que morava em Miguel Couto. Arlene me deu o contato de Tia Rosa, que tinha residência no bairro de Santa Rita. Tia Rosa me levou até Mãe Margarida, em Cabuçu. Quando fui para as entrevistas, neste trabalho de especialização, queria apenas confirmar as minhas expectativas em relação a elas: a de que eram grandes e poderosas mulheres de religião afro-brasileira. Acho que estava ainda procurando uma Iansã nelas. Queria ver nelas a potência da liderança feminina com a religião. O que foi importante, naquele momento, pra que eu alimentasse meu desejo de continuar andando naquelas bandas, por mais que limitasse o meu olhar. Mas, a minha sorte é que o mundo gira, girando também nossos olhos.

São coisas bem pequenas que dão a liga nos meus desejos. São acontecimentos que habitam espaços mínimos e que quase não os percebo, mas quando faço este exercício de memória, uma memória que habita o corpo, eles ganham uma dimensão outra. Meu encontro com as religiões afro-brasileiras, com as suas histórias e pessoas fizeram ecoar muitos sons. Sons onde me reconheço, mas “não tanto em sua melodia, quanto em seu ritmo, em seu tom, em seu acento, em sua emoção subjacente, na frequência vibratória de seu baixo contínuo.” (LARROSA, 2014, p. 11). Estes processos de sentir – ouvir, ver, tocar, cheirar... –, produzem

¹⁴ A Mãe Beata de Iemonjá, Beatriz Moreira Costa, é uma liderança religiosa das mais expressivas e antigas do país. Não quis entrevistá-la neste trabalho, porque, só de chegar perto dela, gelo. Seria mais difícil ainda estabelecer conversas...

uma aprendizagem, mas não como um conteúdo facilmente reconhecível como, em uma música, a melodia (o solo de um instrumento), mas sim como na mesma música, uma pausa (silêncio), ou um acorde dissonante que gera um arrepio na pele, lágrima nos olhos, palpíte no coração. E digo isto, também para falar de como cheguei ao meu tema de pesquisa, do porque quis andar por estes caminhos, por que penso que teve mais a ver com estas ligas da pele, com lances de arrepio.

Em minha vida, nunca havia pisado em um Terreiro antes de entrar na universidade. O que pode ser um caminho pouco imaginado para se chegar a um Terreiro, mas foi o meu. Assim que entrei para a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, para cursar Pedagogia, em 2006, a Lei 10.639/03¹⁵ já estava instituída fazia 3 anos e tive, em minha formação, informações sobre o que ela significava, mas preciso considerar que se trata de um caso isolado, pois não houve uma política de formação mais elaborada que abrangesse todo o curso, naquela época. Como disse, foi a partir da entrada no grupo de pesquisa e destas “ligas sensoriais” que me aconteceram que quis estudar sobre as Mulheres de Terreiro. Dentro do grupo de pesquisa, coordenado pela Profa. Leila Dupret, terminei minha graduação em 2010 produzindo uma monografia sobre as jovens mulheres de Terreiro e Educação, que se chamou *A mulher e a religião afro-brasileira na Baixada Fluminense: princípios educacionais presentes na tradição*. Depois disso, quis seguir outros caminhos, mas voltei um ano depois à mesma universidade, agora para uma especialização *latu-sensu* em Diversidade Étnica e Educação Superior Brasileira, coordenada pelo Leafro (Laboratório de Estudos Afro-brasileiros, um dos neab¹⁶ da UFRRJ) e produzi uma monografia com o mesmo tema, mas agora envolvida já com as mães-de-santo: *A mulher e a religião afro-brasileira: frentes de engajamento sócio-cultural em Nova Iguaçu*.

Este foi meu percurso, digamos, “acadêmico” até chegar ao mestrado. É claro que muitas outras coisas aconteceram neste entremeio. Teve outro percurso que, este, tive que fazer correndo de carro para chegar à entrevista do mestrado a tempo. Troquei os dias da entrevista no calendário e passei por uma situação complicada por que quase desisti de ir fazer a entrevista, quase desisti do mestrado. Foi uma coisa de segundos. Acho que quando decidi mesmo correr até Nova Iguaçu (eu estava em Campo Grande na minha primeira aula da auto-escola) não percebi que estava decidindo por muitas coisas na minha vida. Coisas importantíssimas, experiências que me levaram a outros lugares... Foram medos, angústias,

¹⁵ Institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, nos ensinos fundamental e médio, das instituições públicas e privadas.

¹⁶ Núcleo de estudos afro-brasileiros.

amores, alegrias, amizades, viagens... Se tivesse que dizer o que me aconteceu, diria algo que Arlene de Katendê sempre repete: “Nada na nossa vida é feito por acaso, tudo nós temos a orientação, o encaminhamento do nosso Inkice ou do nosso Orixá ou do nosso Vodun¹⁷ ou do nosso santo, então tudo tem um porquê, tudo tem seu tempo pra acontecer.” (OLIVEIRA, 2013). Tenho vivido coisas neste Mestrado às quais só posso estar completamente agradecida por aquele vento que me bateu e me carregou voando pra Nova Iguaçu...

Estrangeiridades...

Foi o ato de achar uma briga – um problema – em que eu me reconhecesse, por mais que fosse ainda uma sensação de solidariedade com o outro – o que pode ser também desprezo, quer dizer, eu não achava que tinha muito a ver comigo diretamente, mas pensava que era um dever estar atenta. Inicialmente, era como se fosse uma forma de me sentir melhor por fazer parte do grupo historicamente opressor, fazendo minha parte para me redimir por meus privilégios – sei que estou sendo grosseira aqui, mas confesso que talvez este processo de estudar as relações raciais tenha tido algo a ver com certa sensação de culpa, até mais do que eu admitiria. O que também envolve vaidade e prazer, a culpa. É claro que não foi só isso, mas o que quero dizer aqui é que, naquela época, não considerava que aquilo tinha a ver comigo de modo encarnado, que aquilo era, de fato, um problema meu. Pensava que precisava fazer somente a minha parte, sem perceber que os problemas das relações raciais no Brasil também eram meus, o que, suponho que seja o sentimento de alguns profissionais em Educação quando de frente com as implicações da Lei 10.639/03, esta sensação de “apenas fazer a minha parte”. E acabei ficando nesta luta – neste campo das relações raciais, para falar do lugar onde estou – porque foi o que me movimentou de alguma forma. Hoje, por mais que eu tenha consciência de que não se trata de uma questão de solidariedade com o outro – o que não deixa de ser também menosprezo pelo outro – por mais que eu saiba que este problema é também meu, não deixo de me sentir um pouco estranha neste lugar. Esta pesquisa me abriu isso que sempre fugi de falar, até por que nunca foi um problema. Quando encaro isso de frente, sei que estou implicada porque vivo nesta sociedade racializada e, como todos, eu também tenho um lugar neste processo. Se eu fosse negra seria diferente? Se eu fosse de Terreiro seria diferente? Seria. Hoje vejo que não quero e não preciso me forjar como algo

¹⁷ As divindades de origem africana em nações diferentes: da nação Angola, são chamam Inkices; da nação Jeje, Voduns; e da nação Ketu, Orixás.

que não sou para me sentir melhor em dizer estas coisas que **preciso** dizer neste trabalho, na vida. Vivo situações e me relaciono. Mas no fundo, fica esta sensação: “*você não é, naturalmente, daqui... você não pode falar por nós*” (uma frase que, em si, já carrega muitas contradições, mas que por isso mesmo, penso que dê conta desta sensação). Por isso quero fazer um esforço para pensar a produção desta sensação, *a de que brancos não pertencem ao campo das relações raciais*, tentar assumir a minha voz e dizer o óbvio: só posso falar com esta voz e não desejo falar por mais ninguém, assumindo o que digo. Também por desconfiar que seja a sensação de algumas outras pessoas. Mas, por que sentimos estas coisas?

Quando fui entrevistar a Arlene já tinha meio como pauta o fato de que ela sempre comentava que sofreu preconceito por ser branca, em situações que envolvesse a sua religião. Fiquei mais interessada que ela me contasse histórias sobre isso por causa desta minha questão. Foi quando perguntei a Arlene qual era a sua cor e, prontamente, me respondeu que era negra: “*Minha cor é negra, com certeza. Por que eu adotei esta cor no meu coração*”. Em seguida, ela começa a contar como isso aconteceu e que esta “pertença” negra remonta a uma *ama de leite* negra que a amamentou quando era um bebê e que por causa disso, possui um pouco da energia daquela mulher, da sua cor negra. Mas um fato interessante é que ela não pensou isso do nada! Foi a partir de um convite para compor uma mesa num evento do Movimento Negro Unificado que Arlene lembrou desta história contada por uma tia, quando pensou no quealaria diante de tantos negros e negras. “*O quê que eu vou dizer lá? O porquê que eu tenho esse amor por essa cor, porque que eu me sinto negra. O porquê disso.*” Então ela se lembrou desta história e fez um poema para sua fala, um poema contando porque se sentia negra. No dia em que haveria o evento, Arlene foi chamada para compor a mesa e no instante em que se sentou, foi vaiada pela platéia. “*O pessoal perguntou: o quê que essa branca está fazendo aí?*”. No que seu amigo a defendeu: “*Vocês ainda não ouviram esta mulher, então vocês não valem. Após vocês ouvirem, vocês podem vaiar ou não. Porque esta mulher é mais negra do que muitos negros que aqui estão*”. Quando chega sua vez e Arlene lê o poema, todos a aplaudem. O que a faz concluir que era de fato, negra, o reconhecimento daqueles que, antes, a tinham vaiado. Lembro que a fala dela, a expressão enquanto me contava esta história me dizia que ela estava me explicando o que fazia dela uma mulher negra.

Quando Arlene entra com esta história, acho que uma questão importante que nos abre a pensar seria: por que precisamos nos forjar como algo que obviamente não somos para estar em certos lugares? Por que Arlene não poderia estar naquele evento do MNU como uma

Mulher branca de Terreiro? Ou melhor, será que brancos não podem ajudar a pensar as relações raciais, falando sobre suas questões com os negros? Será que não podemos conversar **todos** sobre os nossos problemas? De onde vem esta sensação de que não se pode (não precisa) falar sobre relações raciais em nosso país e a tal ponto que muitas pessoas – brancas e negras – de fato têm se calado?



Na época da graduação, no grupo de pesquisa, éramos um grupo diverso de pessoas que discutiam relações raciais, que se interessavam pelo tema e nos encontrávamos uma vez por semana para as reuniões. Em certo momento, de forma muito tranqüila e até descontraída, ninguém mais queria ser branco. Entrávamos num tipo de competição onde perdia quem fosse branco. Ficávamos o tempo todo afirmando ou inventando todo o tipo de característica que pudesse nos “enegrecer”, mas, no fim das contas, éramos pessoas de aparência branca. Apelava-se para tudo: nariz, cabelo, boca, e aos nossos antepassados. Eu participava da “brincadeira”, mas no fundo, ficava com uma sensação estranha. Algo a ver com estar me forjando como algo que eu não era. Mas por que, naquele contexto, nós não queríamos mais ser brancas? O que passou a incomodar? O que pesou? **Ainda, por que uma pessoa branca querer ser negra não é algo problemático, mas o contrário sim?**



Em primeiro lugar, acho que tem a ver com este suposto lugar de negros onde estávamos pisando; Arlene, dentro do Movimento Negro, dentro do Candomblé, eu e meus colegas de graduação, nos estudos das relações raciais, das religiões afro-brasileiras. A partir da ideia – equivocada – de que se trata de lugares de negros, para negros, me sinto incomodada por ser de outra cor/raça e vejo a necessidade de me tornar – de alguma forma – igual para justificar minha presença, minha fala. Só que, como diz meu orientador Valter Filé, “conviver entre iguais está mole”. Quando discutíamos sobre esta questão toda, ele me contou uma história muito bonita, mas que, quando escuto, sempre fico rindo muito por que ele já a contou muitas vezes e o fato de meio já saber o que ele vai dizer e as expressões que vai fazer, me faz achar a maior graça. O que é uma pena, não poder reproduzir o jeito que ele conta! Mas enfim, é uma boa história para se contar nesse momento. Não lembro os nomes das

figuras, eram um mangueirense e um portelense. São duas das escolas de samba mais tradicionais aqui do Rio de Janeiro, a Portela e a Mangueira, de modo que há certa rivalidade entre seus respectivos foliões. Numa entrevista para o Puxando Conversa¹⁸ com esta figura da Portela, Filé conta que ele começa a se lamentar por sua escola não ser mais a mesma, mas depois diz chorando da beleza que é quando a Mangueira desfila na avenida, que se tiver alguém na frente, “eles” até matam...

Penso que este padrão de comportamento a que estamos acostumados pode se repetir em muitas ocasiões e espaços, e que faz referência a um modelo de pensamento que não tem considerado como possibilidade a convivência entre diferentes, mesmo com conflito, trazendo estas sensações de estranhamento. Sensações que vem permeando nossas relações, limitando nossas vivências, também na Educação. Na condição de “diferentes”, a figura da Portela, mesmo com a rivalidade entre as escolas de samba, reconhece a grandeza da Mangueira e talvez seja este um exemplo de relacionamento entre diferentes, a partir do reconhecimento do valor do outro, mas não como igual; um reconhecimento do valor na diferença. Como bem vem resenhando Filé (2006) desde as suas pesquisas e experiências com as narrativas dos compositores – ou sabe-se lá desde quando estas ideias ousadas habitam sua cabeça – o espaço elaborado a partir das rodas de samba foi e permanece sendo lugar de encontros entre diferentes, historicamente possibilitando outras vivências além do que o projeto oficial de cidade oferecia. Foram lugares que oportunizaram a brancos e negros de todas as classes uma sociabilidade que não elegia os graus de pureza e essência, mas que agregavam as diferenças sem ausentar os **conflitos**, as **complexidades**. O samba enquanto lugar praticado me oferece este elemento para pensarmos a Educação e sua relação com o que lhe parece diferente e assim é nomeado, mas sem a intenção de que faremos isto sem conflitos, sem embates.

Mas comecei a pensar nisso a partir de uma situação de pessoas brancas em espaços onde se estabelecem processos culturais de origem negra, já que foi a situação que eu vivenciei. Então, como um susto, me lembrei de que toda a sociedade está estruturada como um lugar de não-negros e me espantei com a ideia de estar pensando num nível tão restrito. Quer dizer, esta sensação que tenho de que “não deveria estar aqui neste lugar falando certas

¹⁸ O Puxando Conversa promove o registro e divulgação da história do samba a partir de personagens importantes da cena carioca que, através de sua arte, narram histórias do cotidiano e alimentam a produção cultural popular. Não é um projeto de preservação da memória. É um espaço de re-articulação da tradição, da troca entre compositores, demiurgos cronistas da nossa vida popular: Sambistas. Suas ações consistem em: a) produzir vídeos-depoimento de grandes (e desconhecidos do público em geral) compositores do samba ; b) Eventos de lançamento (com entrada franca, nos jardins do Museu da República). Neles, a roda de samba, forma tradicional de encontro dos compositores (homenageados e convidados), se junta com a tecnologia eletrônica das câmeras e do telão; c) Produção de vídeos, resultados dos lançamentos; O proponente é a ONG Imagem na Ação. Fonte: <http://lattes.cnpq.br/7309500118972901>.

coisas” deve ser amplificada em muitas vezes quando colocamos a situação de uma pessoa negra perante toda a sociedade. O que não pode ser abordado como uma mera sensação arbitrária ou algo da subjetividade de cada um, como se fosse um evento pessoal. Com o que lido aqui faz parte de um paradigma do conhecimento Moderno que tem formulado as maneiras de pensar o mundo e as relações entre os sujeitos, produzindo nossos imaginários. Falo de um processo complexo que vem formando as pessoas a partir de um modelo de pensamento pautado na história única que o europeu branco colonizador foi capaz de contar e reproduzir mundo afora como uma história hegemônica. É o que temos ouvido há séculos como a “história dos vencedores”. O que tem limitado nossas possibilidades de existência no mundo, na medida em que comanda as identificações de cada espaço, ou seja, que restringe certos lugares a certas pessoas; embora, não queira dizer que estes espaços não possam e venham sendo transgredidos ao longo do tempo. Aliás, penso que seja disso que trato também aqui neste trabalho: histórias sobre como as pessoas estão vivendo com estas forças em suas vidas, não direi que necessariamente transgredindo, nem se acomodando, por que os caminhos não são puramente levantes ou dissidência, mas como têm caminhado para garantir existência.

Em segundo lugar, por que tenho a sensação de que não devia estar neste lugar falando sobre relações raciais por não ser negra? Neste caso, me parece que se trata de uma questão do próprio campo das relações raciais, quer dizer, um problema enfrentado pelas relações raciais. Neste caso, me refiro ao seu recorrente silenciamento ou da dificuldade que muitas pessoas têm em falar sobre isso, sejam negras ou brancas. No caso de uma pessoa branca, é muito conveniente que ela não se sinta deste campo, que ela sinta que isso não tem a ver com ela já que isto contribui para manter esta sensação de que há uma democracia racial no Brasil. *“Se este problema não é meu, então, para mim está resolvido”*. A ideia de uma harmonia racial no Brasil, disseminada com a ajuda de alguns intelectuais, como Gilberto Freyre e sua obra *“Casa grande e senzala”* de 1933, ainda parece permear e muito os nossos imaginários, embora cada vez mais haja denúncias, sobretudo do Movimento Negro, de que se trata de um mito. Um mecanismo que tem contribuído com esta conformação que só pode reproduzir a desigualdade nas relações raciais, é justamente o silenciamento destas questões – tornada mais conveniente com a ajuda do mito da democracia racial, ou seja, a falta de enfrentamento com os problemas que fazem parte das nossas histórias de vida. *“Histórias do Brasil”*, como vem me falando Mãe Margarida.

Por que passamos por cima destas histórias como se fossem naturais? Como diz Filé (2013), este parece ser um dos aparatos imaginários mais eficientes que contribuem para

manter esta questão como se já estivesse resolvida ou para eliminá-la, o silenciamento: “Uma perfeita sintonia com uma espécie de acordo celebrado pela sociedade brasileira de não tocar na questão, de não reconhecê-la ou de, quando muito tolerá-la como uma especificidade temática que diz respeito somente aos negros.” (FILÉ, 2013 p. 4). Um detalhe importante aqui. Estamos falando de silenciamento e não de um silêncio já dado, ou seja, estamos nos referindo ao ato de silenciar, uma ação empreendida. Agir como se as dificuldades recorrentes enfrentados pela população negra não existissem, então, como se fossem naturais, faz parte de toda uma *produção da não-existência* destes problemas (SANTOS, 2000). Esta produção, de acordo com este autor, se arma de algumas lógicas. Uma delas que trago para pensar este caso, é a *lógica da classificação social*, segundo a qual os grupos (raciais ou sexuais, por exemplo) são classificados de modo a naturalizar as diferenças e, ainda, a hierarquizar estas diferenças. Se esta relação de dominação forjada da hierarquização está dada como algo natural, fica muito difícil para os sujeitos perceberem as suas contradições, os seus jogos complexos e então, se reproduz cada vez mais este acordo de silenciamento, acordo este tornado invisível.

Numa interrupção da entrevista com Arlene, ela foi até um quarto dos fundos da sua casa para procurar o tal poema que escreveu para sua apresentação no evento do Movimento Negro. Ela voltou com o poema, o leu para mim e Maria¹⁹, e depois disso aproveitei pra tentar puxar mais algumas histórias. Depois que terminamos “oficialmente”, ela volta ao poema e diz assim: “Até meu amigo falou assim: “Arlene, você não tem que dizer que é branca de alma negra, não! Você tem que dizer que é negra de alma negra!””. Parece que era mesmo muito difícil que ela fosse branca naquele momento, com aquelas pessoas. Porque em outros espaços, devia ser muito confortável que ela fosse branca, assim como pra mim também é, por que historicamente brancos tiveram privilégios e continuam os tendo como herança.

Sei que fiquei com esta história da Arlene como forma de me dar uma força pra me afirmar como sou neste lugar, mas não para dizer que ele também é meu, mas pra dizer que ele é de todo mundo e que perpetuar a ideia de que as discussões que permeiam o campo das relações raciais é um lugar onde apenas negros e negras podem falar, só tem contribuído para reproduzir o silenciamento e as desigualdades.

No texto da qualificação, esta minha questão, este incômodo em ser “diferente” para o campo das relações raciais aparece ainda de modo muito superficial. Queria resolver rapidamente a questão. Dizia que estava buscando desnaturalizar esse lugar e me cerquei de

¹⁹ Maria José da Silva. Companheira do Mestrado, de angústias e de viagens. Se faz aconselhadora. Mais uma das boas vozes que compõem o trabalho.

alguns argumentos emprestados para me dar segurança em dizer aquilo. Mas não estava nada resolvido ali, apenas dei um jeito de dar conta daquilo rapidamente. No ato da qualificação, uma outra faceta desta questão apareceu como uma pergunta do Prof. Luiz Fernandes que me indagava sobre minha vivência, sobre qual era o meu lugar para falar sobre religiões de matriz africana. Digo sobre outra faceta, pois o que o professor me questionava era em relação às religiões às quais eu me referia, e não ao campo das relações raciais, no qual venho batalhando e afirmando meu pertencimento. E este questionamento me ajudou também a entender o que eu estava buscando com a pesquisa, ou seja, que eu não estava em busca de conhecimentos rituais ou tradicionais para me tornar uma especialista neste assunto, para falar mais do que já está dito, mas sim das histórias de vida de duas mães-de-santo e no que estas histórias davam liga comigo e com os que eu trazia junto. O que não quer dizer que estes conhecimentos não se cruzem, que não compartilhem os mesmos espaços-tempo. A partir disto, comecei a ficar interessada pela ideia de me assumir como estrangeira em relação ao espaço do Terreiro e também a gostar deste lugar e do que ele poderia me oferecer.

Sou uma pessoa estrangeira nos Terreiros que está indo atrás de ouvir histórias de duas mães-de-santo para tentar pensar em alguns dos nossos problemas da Educação e das relações raciais...



Então, o que vou falar sendo estrangeira?

Vou falar de encontros, de estranhamentos, de reconhecimentos. Falar na alteridade. Penso nisto, para, em primeira medida, dizer: a minha voz é a voz de alguém de fora do Terreiro. E o que eu posso oferecer é esta voz, e não outra. Então, o que é um estrangeiro? E mais, o que pode um olhar estrangeiro? Uma pessoa em um lugar desconhecido. O olhar **desacostumado**. Como diz o Filé a partir de uma ideia do Eduardo Coutinho, “existem coisas que a gente só diz pra quem é diferente”. Na sua entrevista com o cineasta, ele diz assim: “Essa coisa de vídeo nas aldeias, dar a câmera aos favelados para que eles mesmos façam a sua imagem, eu acho bacana, mas de qualquer forma, **se não tiver a visão do outro, eles jamais vão falar certas coisas sobre eles mesmos.**” (COUTINHO. In: FILÉ, 2000, p. 82). Existem coisas que quem é estrangeiro não será capaz de ver, assim como existem outras que quem está embebido da intimidade também não verá. Quero repetir uma ideia do Carlos Eduardo Ferrazo que já citei anteriormente aqui sobre a importância das pesquisas do

cotidiano onde “buscamos nos entender fazendo de conta que estamos entendendo o outro. Mas nós somos também esses outros e outros “outros”.” (FERRAÇO, 2003, p. 160). Primeiramente, dizer que esta é mais uma das muitas versões possíveis sobre esta história, é a minha versão, versão de estrangeira (daquelas apaixonadas, confesso). E, depois, que isso tem me mostrado, com a ajuda tanto do Coutinho como do Ferraço e de muitos outros, de todos e todas que tem me acompanhado, que tem me encarnado a pele, da importância do outro na nossa formação. “Não há formação que não se realize de um encontro com a diferença e a alteridade, com o que não sou eu, com o que não é apenas uma repetição ou uma projeção de mim mesmo”. (LARROSA, 2012). Como o outro me ajuda a ver coisas que antes não via, às vezes, mesmo imagens minhas. Espelho angulado que reflete outras miragens.

*Dos Encontros...*²⁰

*Ao me defrontar com você, num primeiro encontrar, me assustei e saí correndo
Não quis te conhecer porque você podia ser aquilo que em mim eu não queria ver
Cabia então ponderar: ela é jornalista, mas não jornalística, seria seu trabalho
investigar?*

*Da altivez do teu olhar eu tive medo, como podia encarar os teus olhos de pássaro a
me mirar? Querendo, os meus segredos, em mim revelar?*

A me mostrar o que em mim eu não queria conhecer, não queria contemplar?

Pequeno espelho de um metro e meio

*A me mostrar partes minhas que daqui de cima do meu pescoço ficam como que
incompreendidas*

Não é aqui uma questão de dicotomizar

Mas de ver o que, no encontro, podemos criar

*Se é verdade que nenhum sentido meu posso capturar, então é só no outro que posso
me suspeitar*

E com você fiz descobertas bonitas, não fíndas, abertas

Diante de uma face perplexa surgiram então perguntas inconvenientes, inapropriadas

Nascidas assim como de crianças mal criadas

Despertaram dentro da gente estas meninas por vezes adormecidas, bem educadas

Que nos tem feito sofrer-satisfatoriamente²¹, mas não mais caladas

Nos esticamos no papel e nele vamos rabiscando o que de nós podemos dizer, sempre

²⁰ Este texto escrevi para uma atividade na disciplina Seminário de Pesquisa II, ministrada pela Prof^a. Sandra Sales. A ideia era escrever pareceres sobre os trabalhos dos colegas do curso. No primeiro encontro quando haveria a dinâmica (que para muitos era como sala de tortura) de lermos, todos, os pareceres escritos sobre o trabalho de um colega no intuito de discuti-lo, Maria apareceu com uma carta. Passei a escrever cartas também e este poeminha eu escrevi para conversar sobre o trabalho de Maria. Mas, no dia, não li este poeminha. Li uma outra carta, que fica pra outro dia.

²¹ Tipo de sofrimento descrito pelo Romildo, compositor de música popular brasileira, dentre elas, alguns dos sambas que eu mais gosto, por acaso (In: FILÉ, 2000, p. 69): “não um sofrimento assim, medonho, mas sim um sofrimento mais leve, mais maleável: um *sofrimento satisfatório*”.

errando e no erro confiando

E este momento vivemos juntas, em parte, e nele fomos criando o que de nós, vamos tentando ser

E porque não podemos ser também na pesquisa, se é nosso este fazer?

Enxergar no papel um abismo e se jogar, isto não é para qualquer uma e de você posso falar:

Se jogou de mala e cuia!



Em que língua vou falar sendo estrangeira?

E só somos capazes de escutar àqueles que não entendemos, àqueles que não sabemos de imediato o que é que dizem e o que é que querem dizer.

Jorge Larrosa.

A esta, poderiam se juntar algumas outras perguntas para nos ajudar a caminhar. Qual a língua possível no encontro entre mim e você? Como temos feito para falarmos um com o outro aqui? Como é a fala na experiência? Não da experiência, ou pior, sobre a experiência, mas *na* experiência? Qual a língua capaz de atravessar a experiência do encontro sem parti-la em dois (ou mais) lados, alvejada pela sistemática tradução como forma de sossegar as angústias do não entender? Qual a língua que irá nos acolher neste agora em que se dá nossa conversa? Ou qual a língua capaz de “enfrentar o aplainamento das diferenças, [n]a necessidade de evitar que uma língua fria submeta a todos a uma mesma expressão” (RIBETTO, 2014)? E, ainda, pensando na oralidade da escrita (LARROSA, 2014): que língua estará falando a voz que narra esta *escritaleitura*²² nos ouvidos de quem lê agora?

A língua da experiência não só traz a marca do falante, mas também a do ouvinte, a do leitor, a do destinatário sempre desconhecido de nossas palavras e de nossos pensamentos. Ao contrário dos que falam (ou escrevem) para ninguém ou para estranhas abstrações, como o especialista, o estudante, o *expert*, o profissional, ou a opinião pública, falar (ou escrever) em nome próprio significa também fazê-lo com alguém e para alguém. (LARROSA, 2014, p. 70)

²² “O Texto é o que se abre a partir da abolição da distância entre a escritura e a leitura – trata-se menos da projeção de um leitor na obra lida, e mais da apropriação desta obra por uma leitura que se põe a também escrever.” (COSTA, 2010, p.78)

Esta não pode ser outra a não ser a língua que atravessa os corpos do instante, do fazer-se junto com o outro no instante; processo nunca findo de formação constante. E falo da língua não como na forma de um idioma comum a um grupo, mas como o manejo que cada um e todos fazemos para habitarmos, como em Certeau (1998), o lugar da linguagem. Talvez não precisássemos inventar línguas se nos tivéssemos isolados, se fôssemos indivíduos como nos experimentos científicos controlados. Mas não. Estamos a todo o momento sendo feitos dos encontros entre pessoas e coisas e se nasce este desejo, de querer falar com o outro, mas algo mais como uma necessidade de falar com o outro, então não será com a minha língua ou com a sua língua que conversaremos, mas com uma que se dê entre nós. Língua de estrangeiros, por que sempre negociantes. Língua provisória, por que de passagem na experiência. Entretanto, sempre lutando para que seja uma língua onde nem eu nem você tenhamos que ser iguais ou mesmo parecidos um com o outro para podermos nos falar. Como me toca a pensar Ribetto (2006, 2014), que não seja preciso que tenhamos a mesma língua para nos falarmos (sem predizer compreensão ou entendimento). Que esta fala da alteridade seja o lugar onde possamos ser existindo uns com os outros, sem que seja preciso, em conversa, desvencilhar-nos das estranhezas, dos incômodos e dos **silêncios** e, sobretudo, em intensa *negociação de desejos...* (COUTINHO. In: FILÉ, 2000, p. 80).

Em lugar de querer *compreender para abortar o incômodo das diferenças que nos constituem*, para que *possamo-nos entender harmoniosamente*, tenho esperança na possibilidade de que no intento de deixar que o outro seja alteridade, e não mesmidade e, com essas marcadas diferenças possamos talvez e dificilmente – em uma língua constituída nas fronteiras –negociar alguns sentidos que nos permitam a busca constante da “*coisa em comum*” (SKLIAR) e, reconhecer o temor que nos provoca aquilo que não conseguimos controlar. (RIBETTO, 2006, p. 62)

Este olhar estrangeiro, portanto, pretende ser o olhar do não saber. Um olhar com certa receptividade e cuidado amoroso. E, sobretudo, um olhar da experiência, na medida em que o estrangeiro é este sujeito que vive na passagem, mas que passa buscando nos lugares um próprio ao qual habitar (CERTEAU, 1998). Passa em busca de um lugar comum em que possa estar co-existindo, pois que existe com o outro. Conto aqui, também com a ajuda de Larrosa (2014), para pensar neste ser estrangeiro. Que me abre a pensar neste ser que se anima a sair de seu lugar, e põe o próprio corpo como um “*território de passagem*” – entendendo que na viagem eu passo pelas coisas, mas as coisas também me passam –, que se põe no encontro com o outro abrindo mão do que tem de seguro e dominado, que se expõe com todo o risco que isto pode oferecer, este ser estrangeiro é também o sujeito na **experiência**.

Ele é na experiência desde que decide sair do lugar. Ou, às vezes, desde que decide batalhar sair do lugar. Ou até quando é empurrado para fora do lugar. Sair do lugar imensamente, mesmo sem dar passo à frente. Por que mesmo que caminhe muito, pode não ter se deslocado tanto. É na experiência, pois sendo a experiência *isso que me passa*, se coloca como um corpo atravessado pelo *isso* que lhe passa, a partir do momento em que é exposto na sua condição de estrangeiridade (**ex** de exposto, *extranjero* – em espanhol). E se não somos uns estrangeiros em algum momento da vida? Se não nos sentimos expostos e *extraños* quando algo nos parece ter saído do lugar – quando nos sentimos fora do lugar – quando ousamos atravessar fronteiras? Exposição que significa uma relativa passividade, por que aqui ela não está oposta à noção de atividade. Mas uma passividade que nasce de seu corpo exposto ao padecimento do deslocamento. Corpo exposto. Corpo marcado. Como o corpo dos apaixonados. Dos viajantes. Das crianças. O corpo estrangeiro como *território de passagem* e paixões.



Making Off da gravação de *Águas de março*, de Tom Jobim, em Los Angeles, EUA, com o maestro soberano e Elis Regina nos vocais. Eu escutando no som do carro, parada no engarrafamento. Aquela sacanagem, aquela gozação, aquela brincadeira entre os dois e os músicos e técnicos no estúdio; me sai o Tom, bem baixinho que quase não ouvi, com voz de encasquetado: “Pô, tô ficando à vontade com a música... Tô começando a tocar mal isso aqui...”. Como é difícil se agarrar aos incômodos pra tocar a música, não do modo correto ou mais bonito, mas para tocá-la de uma maneira radicalmente possível...



Que tipo de respostas nós temos dado aos nossos incômodos? Como nos colocamos na estrangeiridade? Em busca do comum, nos tornando o mesmo ou deixando eu e você *sermos alteridade*? Ou ainda, como vamos nos relacionando com o que não somos? Tentando ser iguais ou batalhando a possibilidade de sermos diferentes e conversarmos?

Faço estas perguntas como forma de mostrar que esta discussão que irrompe das histórias minha e de Arlene e de Anelice e de Maria e de Larrosa e de Tom Jobim podem ser

também as histórias de muitas outras pessoas. A começar pelas outras histórias que correm e atravessam o campo da Educação. Considerando este como um lugar de intensos encontros onde vivemos sujeitos que, a todo o momento, somos empurrados para as fronteiras, para esta condição de estrangeiridade por que fora do lugar, tento pensar em quais tem sido nossas respostas a estes acontecimentos. Também em como lidamos com as nossas línguas e as línguas de outros; através da tradução como meio de criar uma representação do outro, fazendo delas outra coisa, ou ainda como?

Assim tenho me dado ao encontro com as Mulheres de Terreiro

Assim tenho me dado ao encontro

Assim tenho me dado

EDUCAÇÃO E OS OUTROS

*O olho da rua vê
o que não vê o seu.
Você, vendo os outros,
pensa que sou eu?
Ou tudo que teu olho vê
você pensa que é você?*

Paulo Leminski.

Quando comecei a ter contato com os estudos sobre *Colonialidade/Modernidade*, engendrados por um grupo diverso de intelectuais, em sua maioria americanos, fiquei espantada com o fato de como esta amarra colonial tem permeado as nossas relações nas mais profundas dimensões e contribuído com esta produção sistemática de desigualdades; mais espantada talvez por não ter notado como eram e ainda são duras estas amarras. A ideia deste grupo, e direi de forma generalizada aqui para me deter com mais demora depois, é a de ir desvelando como as estruturas de poder estabelecidas a partir da expansão marítima-colonização-capitalismo e da invenção do outro não-europeu camuflada sob a ideia de raça, não se dissiparam com o término do período de colonização. Por isto, falamos aqui de uma *colonialidade*, uma estrutura complexa e subjetiva que permanece como um padrão de relações de poder, apesar do término de uma relação colonial e que, como projeto político, fomentou a produção de uma *Modernidade* europeia. Quer dizer, foi a partir das relações de colonialidade, que foi possível à Europa “inaugurar” a época Moderna que seria responsável por estabelecer e universalizar um modelo único possível de conhecimento, a Ciência moderna, enquanto subalternizava e eliminava outras epistemologias, inventando e classificando o outro como diferente. Propondo a crítica a estes processos coloniais herdados, este grupo também tem abraçado a ideia de propor outras formas de repensar as relações e as produções de conhecimento, isto é, a partir de um projeto teórico que nos faça refletir sobre estas formas acadêmicas hegemônicas de origem europeia e mudar esta perspectiva, convidando outras bases epistemológicas para compor o pensamento.

Ao longo do caminho, trago alguns deste grupo e também o Prof. Luiz Fernandes, com quem cursei duas disciplinas²³ no Mestrado, e que têm me ajudado a caminhar e em muitas

²³ No segundo semestre de 2013, cursei “Educação, epistemologias e religiosidades de matriz africana” e no segundo semestre de 2014, “Colonialidade e *racismo epistêmico*: relações raciais na formação docente”.

direções. Quer dizer, com este encontro fui percebendo o quanto as minhas vivências são atravessadas por esta colonialidade e em quantas dimensões, e dando conta disso, ficando cada vez mais espantada com estes aprisionamentos das formas de pensar e viver o mundo, com alguns limites que eu me impunha, mesmo sem me questionar se seriam possíveis outras maneiras. A forma como classificamos o território terrestre por continentes, países e estados, ou os seres vivos em categorias, por exemplo.²⁴ Mas por que este espanto todo se fomos ensinados a achar isto “natural”?

o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o , enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção do conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado, e impõe novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não europeu e a própria negação e esquecimento de processos históricos não europeus. (OLIVEIRA, 2012, p. 50)

Nas aulas do Prof. Luiz este fenômeno parecia muito comum a algumas pessoas, era um espanto generalizado e a pergunta que sempre voltava como um mantra sem resposta: “Como fazer para nos livrar deste aprisionamento?”, “Como fazer para nos *descolonizar*? Para *descolonizar* nossos alunos?”²⁵. Quando começamos a nos perceber constituídos por este *imaginário do invasor europeu*, acho que surgia um tipo de revolta gerada pela denúncia de um crime e se seguiam estas e tantas interrogações. Ficava pensando que não haveria receita pra estas perguntas, que não poderíamos simplesmente querer respondê-las com uma resposta clara e objetiva – embora alguns destes intelectuais venham apontando caminhos e reflexões para práticas *decoloniais* (WALSH, 2007; MIGNOLO, 2008, MALDONADO-TORRES, 2007). E que o caso era mais de estar atenta, perceber as nuances das lógicas do pensamento Moderno em que estamos mergulhados para aí pensar formas de problematizá-las e sugerir outros caminhos possíveis. Não como meio de nos libertamos da razão Moderna européia, por que ela também nos constitui, mas sim de possibilitar outras vertentes epistemológicas. O que

²⁴ Como forma de des-exemplo canto com Manoel de Barros, que foi além desta forma de classificação dos reinos animais, vegetais e minerais, usualmente reconhecida e ensinada nas escolas, para nos mostrar que todas estas coisas podiam se misturar, se transformar, também serem palavras: “O CARACOL – *Que é um caracol? um caracol é: / a gente esmar / com os bolsos cheios de barbante, correntes de latão / maçanetas, gramofones / etc. / Um caracol é a gente ser: / por intermédio de amar o escorregadio / e dormir nas pedras. / É: / a gente conhecer o chão por intermédio de ter visto uma lesma / na parede / e acompanhá-la um dia inteiro arrastando / na pedra / seu rabinho úmido / e / mijado. / Outra de caracol: / é, dentro de casa consumir livros cadernos e / ficar parado diante de uma coisa / até sê-la. / Seria: / um homem depois de atravessado por ventos e rios turvos / pousar na areia para chorar seu vazio. / Seria ainda: / compreender o andar liso das minhocas debaixo da terra / e escutar como os grilos / pelas pernas. / Pessoas que conhecem o chão com a boca como processo de se procurarem / essas movem-se de caracóis! / Enfim, o caracol: / tem mãe de água / avô de fogo / e o passarinho nele sujará. / Arrastará uma fera para o seu quarto / usará chapéus de salto alto / e há de ser esterco a suas próprias custas!” (BARROS, 2010, p. 132)*

²⁵ Uma coisa que não nos atentamos, naquele momento, era que a necessidade de responder rápido a estas perguntas e a tantas outras, em si, já representava um paradigma Moderno de conhecimento, onde as dúvidas devem ser sanadas o quanto antes; e o quanto estávamos submersos na *racionalidade* que lhe é inerente.

quero dizer é algo que me parece muito importante aqui: não se trata, em nenhum momento de priorizar a “episteme” das Mulheres de Terreiro e inferiorizar a europeia – até porque tenho desconfiado das fronteiras entre elas –, pois assim não estaria transgredindo a lógica que aprisiona, apenas mudando as personagens de lugar. Quando reconhecemos os processos históricos de produção de desigualdades, é recorrente que tenhamos um ímpeto de repararmos os crimes e as violências cometidas, mas isto de uma forma muito reducionista. Entretanto, quando caminhamos por aí, não percebemos que querer mudar o paradigma, mudar o modelo de pensamento – e, mais ousadamente, caminhar rumo a uma descolonização –, não significa somente mudar os conteúdos que serão priorizados nas escolas, ou o fenótipo que será considerado como ideal (não querer mais ser branco, por exemplo), mas sim repensar profundamente as formas de relacionamento entre as coisas e as pessoas, muito pormenorizadamente, nos atos que temos como mais habituais e corriqueiros. Tocar no assunto e gerar reflexões tem sido um passo importante para o enfrentamento de problemas vividos historicamente e no cotidiano. Então, acreditando na construção de outras formas de vida que sejam mais potência de criação que destruição, no cotidiano ou na história que é de todos, a aposta que quero fazer se alia às possibilidades de convivência do diverso, e não da eleição de um único modelo possível.

E é justamente através da negação e eliminação desta diversidade inerente às pessoas que este imaginário europeu perpetua um padrão onde só são possíveis relações lineares, verticais, de subalternização e eliminação de *um outro* que representa em si, a diferença, dada como algo inerente do outro, sempre do outro. E a construção da Modernidade europeia como uma episteme universal e que serviu de referência para compreender o resto do mundo está ligada a esta invenção do outro, ou seja, a maneira como, ainda hoje, elegemos um modelo de humanidade e consideramos tudo o que não faça parte dele como não-humano, não civilizado. Historicamente, isto tem significado um embate que é crucial para este trabalho: a produção da ciência moderna europeia como modelo hegemônico de pensamento – globalizando narrativas como o cristianismo, por exemplo – a partir da inferiorização e eliminação das outras epistemologias da periferia relativa ao Ocidente.

Isto porque a Modernidade europeia só foi possível a partir da conquista, domínio e exploração de outros territórios no mundo, mas principalmente da América, pois foi isto que possibilitou um acúmulo de riquezas a partir do domínio e exploração de sujeitos e territórios. Com domínio digo de uma parte importante deste processo: a invenção da ideia de raça como modo de separar e classificar europeus de não-europeus. Produzindo o outro como não-

humano, não-civilizado, estaria produzindo também as justificativas morais para a violência e crimes estabelecidos neste período. “O caminho, portanto, é a violência “inevitável” de um “herói” civilizador que salva o índio colonizado e o africano escravizado, além de outras violências no campo epistemológico” (OLIVEIRA, 2012, p. 47). Um domínio construído para se fazer possível uma exploração. De acordo com Aníbal Quijano (In: SANTOS e MENESES, 2009), além do domínio, a exploração foi estabelecida com a imposição de novas relações de controle do trabalho a partir da expansão da rota comercial no Atlântico e posterior desenvolvimento e mundialização do capitalismo moderno, sendo estas as duas dimensões constitutivas da *colonialidade do poder*: raça e trabalho – e dentro disso, a formação do Estado moderno e do controle da produção de conhecimento na forma da Ciência moderna. Diante dessas elaborações foi possível a estes intelectuais introduzir e desvelar o *mito da Modernidade*, mostrando que as suas origens remontam aos aparatos ofertados pelo sistema colonial e pela *colonialidade do poder*.

Uma dimensão da colonialidade que acho fundamental para este trabalho é o que estes intelectuais vão chamar de *colonialidade do saber* (QUIJANO. In: SANTOS, MENESES, 2009). Esta dimensão faz referência, especificamente, à forma como se operou uma repressão dos conhecimentos de outros grupos humanos que não os europeus, desconsiderando a herança intelectual e histórica destes povos colonizados – ou povos que, mesmo não colonizados, representassem alguma diferença em relação aos europeus. Também como meio de justificar a violência e os crimes cometidos na colonização, se produziu este outro não-europeu como sujeitos primitivos, não civilizados, desprovidos de um conhecimento e ainda, mais que isso, a divisão de um mundo dualizado tendo como referência a Europa:

A Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançado no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, junto com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de *humanidade*, segunda a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. (QUIJANO. In: SANTOS, MENESES, 2009, p. 75)

A produção deste paradigma moderno que serviu também para o domínio e exploração de outros povos através de sua classificação implica nos indagarmos sobre como os modelos que herdamos da Ciência moderna já não são, de acordo com o seu processo histórico, racistas. É como se abrissemos os olhos de outro jeito e nos víssemos mergulhados em um mar de armadilhas. Quer dizer, pra mim a sensação é esta. O lugar de onde falo é um local de produção de conhecimento, então, como não estar atenta, nas coisas que me proponho a fazer, a esta estrutura da Ciência moderna que está presente a todo o momento? A partir disso, sentindo este incômodo causado pela descoberta da naturalização (não digo desnaturalização,

pois acho que este é um esforço mais complexo, mas um primeiro momento é o de descobrir esta naturalização, de espantar-se) deste padrão de poder, da *colonialidade*, volto o olhar para algo tão ou mais perverso deste sistema: o aprisionamento do ser, de sua subjetividade, nesses padrões de domínio. Podemos nos fazer uma pergunta bem simples aqui: *como não nos damos conta desta violação, deste crime?* Somos constituídos subjetivamente por esta colonialidade nas mais cotidianas dimensões de nossa vida e fica difícil percebê-la, pois “o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva somente dos europeus, mas também do conjunto daqueles educados sob sua hegemonia” (OLIVEIRA, 2012, p. 50).

Com a naturalização da forma de pensar e viver o mundo a partir de uma matriz européia, moderna, ocidental, quantas outras formas aí não foram e tem sido interditadas ao longo do tempo? Estes crimes, a que chamamos de *epistemicídio* (SANTOS, 2009), por que foram, de fato, assassinatos de epistemes, foram cometidos a diversificadas experiências da subjetividade humana, como o conhecimento da terra, do tempo, do próprio ser humano e também de sua ligação com o sagrado. Mas eles não estão guardados num passado colonial, foram atualizados ao longo do tempo e se repetem, sobretudo nos espaços “reconhecidos” de produção do conhecimento. Uma faceta deste sistema que tem me interessado para pensar os conhecimentos subalternizados a partir da colonialidade do saber, é o *racismo epistêmico*, ou seja, a invenção da superioridade e hegemonia da epistemologia eurocêntrica ocidental como um único modelo possível de pensamento e regulamentação do universo, a partir do *epistemicídio* das diversificadas experiências e elaborações humanas sobre a vida. Com este projeto de colonização que desejou homogeneizar os conhecimentos em prol de seus interesses,

...desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante (...)" (SANTOS, 2009, p. 10)

Com a ajuda de Santos (2000; 2009), eu diria que se operou também um desperdício da experiência humana e agora quero chamar a atenção para a ideia de alguns autores sobre a experiência. Mais do que o sentido empírico recorrente dado a esta palavra, quero me aproximar das reflexões elaboradas por autores como o Jorge Larrosa e Walter Benjamin, que tanto tem me ajudado. Estes autores vêm alertando para o desperdício da experiência no sentido de que “tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça” (LARROSA, 2014, p. 18), ou seja, a vida está cada vez mais suprimida por excesso de informações, tarefas, trabalho, pela falta de tempo; o que torna a experiência cada vez mais

rara, por que ela exige coisas de outra ordem. O que não se trata de um processo subjetivo de ordem individualizada, mas de uma produção sistêmica de desperdícios da experiência humana...

Fundada na razão metonímica, a transformação do mundo não pode ser acompanhada por uma adequada compreensão do mundo. [...] Esse desconforto foi bem sentido por Walter Benjamin ao mostrar o paradoxo que então passou a dominar – e domina hoje ainda mais – a vida no Ocidente: o facto de a riqueza dos acontecimentos se traduzir em pobreza da nossa experiência e não em riqueza. (SANTOS, 2000, p. 9)

E embora Walter Benjamin tenha elaborado suas ideias no século passado e o Jorge Larrosa continue elaborando-as neste, a lógica que reproduz este desperdício remonta às bases da colonialidade; potencializada pela aceleração do desenvolvimento capitalista do século XX. Mas o que, neste contexto, seria a experiência? Vou dizer que a experiência seria a nossa faculdade de sentir alguma coisa que nos acontece e que nos interrompe abruptamente ou de percebermos o que nos acontece, mas digo com dúvidas. Com medo de me comprometer, direi também que a experiência pode ser algo que nos toca, que nos estremece e nos faz existir, mas não como uma existência do “*penso, logo existo*” pleiteada por Descartes no século XVII e que representa o emblema da razão moderna racista, mas uma existência do “sinto-existo”. Esta existência rara que exige tempo, demora, atenção, delicadeza; uma existência dos encontros. Por este desperdício histórico de experiência, é cada vez mais difícil notar certos acontecimentos – os problemas enfrentados pela população negra, por exemplo – que se arrastam ao longo do tempo, mas que são subsumidos pelas **grandes** narrativas, as que contam a história (no singular mesmo) do mundo, da vida. Assim como pode ser através das narrativas de vida, o lugar onde a pessoa se apropria da sua existência através da linguagem, onde inventa a sua vida ao contá-la, que a experiência se dê como processo de percepção dos acontecimentos que atravessam a nossa vida. É como escrever/ler nossa vida, pensando sobre o que foi lido/escrito enquanto lê/escreve; na folha ou na cabeça, na fala. Em contrapartida às grandes narrativas que têm gerado o desperdício de experiência, silenciamento e apatia frente aos acontecimentos, as narrativas de vida como forma de re-descobrirmos a nossa existência, desvelando pistas que podem nos levar a processos antes encobertos e, se preciso para isto, inventando outras formas possíveis de olharmos para nossas vidas.

Uma história

Eu sou formada em Pedagogia, por esta mesma UFRRJ onde hoje curso Mestrado. O que quero dizer é que passei quatro anos e meio atravessando este curso e sendo formada junto com outras pessoas. De modo que, sem ter (ainda) atuado como professora, o que é minha intenção, conto com um elo importantíssimo que me liga ao cotidiano escolar, minhas amigas da graduação que, hoje, são professoras de Educação Infantil no município do Rio de Janeiro; PEIs (Professoras de Educação Infantil) nas EDIs (Espaços de Desenvolvimento Infantil). Eu poderia citar outras fontes que me ligam ao cotidiano escolar, mas ressalto estas duas companheiras-amigas-professoras por reconhecer que trocamos muitas histórias sobre os seus dia-a-dia, dentro e fora da escola. É aquilo: quando a gente se encontra, só dá papo de escola.

Aqui vai uma destas histórias. Dani – aquela minha amiga que na graduação me levou para o grupo de pesquisa – é uma destas professoras. A Danielle é professora militante contra o racismo. Fala enérgica de relações raciais com seus alunos de 3 ou 4 anos, mesmo achando que eles não estão entendendo nada. Mas, mais do que isso, acredita na sua atuação e faz a sua investida contra a produção de desigualdades dentro de sala de aula (e fora também). Uma apaixonada. Dani me contou que estava trabalhando com o livro *Bruna e a galinha d'angola*²⁶ que, ao falar sobre a tal galinha, contava a história dela, o seu mito, que tem seu fundamento na mitologia dos Orixás. Bem, fez de um tudo, porém, quando estava dentro de sala (um lugar do cotidiano). Quando foi expor o trabalho das crianças – que levava nomes de Orixás – no mural da escola (um lugar das grandes narrativas?), a direção da escola interditou a exposição, alegando que não se pode trabalhar a religião na escola, afinal de contas, a escola é laica. Dani me contou o caso indignada, de fato até o contou mais de uma vez, adicionando ao fato que, no mesmo período, havia uma festa de ação de graças na escola. E termina: “*Qual a religião que não pode?*”.



Bom, o caminho percorrido até aqui serve para pensar em um contexto mais específico e que oferece alguns outros caminhos para aprofundarmos um pouco mais os interesses desta

²⁶ ALMEIDA, Gercilga de. *Bruna e a galinha d'Angola*. Rio de Janeiro: EDC e Pallas Editora, 2009.

pesquisa. Como traço constitutivo do colonialismo, a colonialidade do poder operou nas relações estabelecidas em nosso país colonizado e, com isto, também a colonialidade do saber, obliterando principalmente as epistemologias negras e indígenas no nosso imaginário. E nisto também estão incluídas as suas relações com o sagrado. Para dizer especificamente da colonialidade em relação a esta dimensão da existência humana, Catherine Walsh (2007) vai chamar de *colonialidad cosmogónica o de la madre naturaleza* o modo como a classificação binária e cartesiana entre o homem e a natureza acaba por produzir como primitivas, pagãs e irracionais as religiosidades que não fazem esta distinção entre o homem e deus, assim dizendo, o que é sagrado. Para esta razão moderna as relações com a terra, com os antepassados, com os fenômenos naturais e a concepção do homem como portador do sagrado não passam de rituais ultrapassados e relacionados a uma primeiridade do homem, pretendendo, como fala Walsh (2007): “socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana” (WALSH, 2007, p. 03). O que acho importante aqui é pensar em como estas formas de existência e experiências humanas oportunizadas por negros e negras no Brasil foram e seguem se reelaborando em resposta à opressão e eliminação de suas visões de mundo e de vivência da espiritualidade, da magia, da relação com o sagrado. Como foi e está sendo possível resistir à *colonialidade cosmogónica* para estas pessoas?

Ainda hoje, após quase 300 anos de tráfico escravista no Brasil, tenta-se escamotear os modos de ser e estar no mundo que a população negra trouxe consigo no trânsito de pessoas estabelecido durante este longo período. Trânsito de pessoas com seus corpos e seus símbolos, realizando a transferência, não apenas de sua força de trabalho para exploração, mas também de um patrimônio imaterial, ou seja, uma herança cultural negra responsável por um processo civilizatório formativo no Brasil. Tempo de negociações e elaborações complexas no imaginário e no cotidiano do brasileiro que, hoje, passados mais de um século do fim do tráfico e escravização de homens e mulheres africanos e afro-brasileiros, se encontra diante de um padrão de poder que tenta ainda deturpar, quando não invisibilizar e silenciar as atuações negras na sociedade. Durante este tempo, como foi possível a esta população resistir e, acima disto, existir em um ambiente de hostilidade, violência e desprovemento de qualquer liberdade?

Por mais que para o Brasil tivessem sido enviados povos oriundos de diferentes reinos e lugares, podemos falar, com cuidado, de uma estrutura comum compartilhada e vivenciada nas dimensões política, social e religiosa. Com relação aos povos traficados para o Brasil, Luz

(1995) ressalta que entre os *yorubá* e os *fon*, conhecidos no Brasil como *nagô* e *jêje*, se formou um complexo cultural responsável pelo processo civilizatório negro onde “os princípios e valores dessas tradições culturais se expressam através da linguagem religiosa” (LUZ, 1995, p. 34). Quer dizer, são dimensões que não podem ser analisadas isoladamente, sem que haja uma perda, uma mutilação. A constituição das muitas formas de religiosidades afro-brasileiras foi um dos modos com que africanos e afro-brasileiros mantiveram seu patrimônio cultural apesar das retaliações, não sem negociações e elaborações no novo cenário. Na reelaboração deste patrimônio trazido, surgem os Terreiros com diversificadas práticas e ritos e que, apesar disto, desta diversidade construída nos encontros com outros contextos, lugares e tradições, mantiveram nestes espaços uma estrutura social mais ou menos comum. O universo de significados que a religião trouxe constituiu um ambiente no qual o sujeito destituído de liberdade pode obter força e afeto, em um sentido compartilhado com o grupo, para seguir adiante no seu cotidiano. Com a interrupção de um fluxo de vida contextualizada em África, opera-se uma reterritorialização via Terreiro, que agrupou as pessoas através do sagrado, do simbólico, criando um sentido para as suas existências num novo contexto.

Quando falo, então, do surgimento dos Terreiros no Brasil, sejam eles de candomblé, Xangô, pajelança, jurema, tambor de mina, umbanda, ou outros quaisquer cultos elaborados a partir desta presença negra nos diversificados territórios do país, falo de um movimento complexo de reelaboração de uma estrutura cosmológica nascente em África e invocada em novo território para uma reterritorialização capaz de gerar identificações. Esta reelaboração, portanto, não pode ser vista isoladamente, quer dizer, num único sentido entendido pela esfera religiosa. As dimensões políticas, míticas e religiosas não se dissociam. Estabelecer os cultos de matriz africana em nosso país foi, ainda e não somente, uma estratégia política para cultivar a memória cultural trazida com os corpos físicos interditados, e como estratégia política diante das pressões exercidas contra a população negra, foram imprescindíveis manobras, negociações, alianças. Assim como a estrutura plástica herdada de África permitiu que se aglutinassem a ela diferentes crenças – como foi o caso dos cultos citados acima – também vemos como os outros espaços culturais elaborados por negras e negros no Brasil são atravessados por esta estrutura plástica de valores e procederes. Outros espaços de resistência como os quilombos, o samba, a capoeira, o jongo, os afoxés, entre tantos outros, guardadas as suas distâncias temporais e espaciais, trazem consigo esta referência civilizatória negra como um paradigma presente em nosso imaginário.

Ainda hoje, as diversas religiões afro-brasileiras se encontram numa condição de resistência, pois que têm se deparado, ainda, com os ataques de praticantes de outras religiões, em sua maioria, alguns grupos entre as religiões cristãs, que parecem ter como interesse eliminar outras formas de experiências religiosas por considerá-las demoníacas, além de conter em seus fundamentos a prática missionária, angariando adeptos no sentido de salvá-los do mundo do “pecado”. Com a ajuda de Oliveira e Rodrigues (2013), podemos ver que as doutrinas cristãs vêm contribuindo para a subalternização dos saberes afro-brasileiros desde a colonização, com a catequização forçada e o batismo imposto, o que posso dizer serem mecanismos históricos da *colonialidade cosmogônica* (o batismo católico parece ser, ainda hoje, um ritual naturalizado para algumas pessoas). Se podemos pensar que, ainda com estas imposições – a catequização e o batismo – os sujeitos continuaram com suas práticas religiosas de origem africana, mesmo que na marginalidade e no que se chamou posteriormente de sincretismo²⁷, isto não significa, entretanto, alguma liberdade, mas tão somente o acordo e construção imaginária de que, no espaço público se deveria apresentar como um sujeito aparentemente cristão e que a sua crença deveria permanecer renegada e esquecida; e se ainda existente, então que ficasse escondida. Acordo este que parece se manter em vigor até os dias atuais.

Com o crescimento dos cristãos protestantes no país durante os anos 70, conhecidos genericamente como evangélicos, é notável que estes grupos religiosos “tentam recriar uma lógica de conhecimento tornando inválido e demoníaco tudo que não possa ser explicado ou compreendido pela igreja” (OLIVEIRA E RODRIGUES, 2013, p. 2). Quer dizer, não se trata apenas de se resguardar ao direito de não concordar com outras formas de existência e concepção de mundo, mas de combater quaisquer formas que representem alguma diferença em relação à sua crença, como se só fosse possível um mundo com uma história de mão única, com uma narrativa religiosa. Aqui quero ressaltar algo importante. Quando falo deste embate religioso entre as religiões de matriz africana e alguns segmentos das religiões cristãs, no Brasil, quero deixar claro que não se trata apenas de um preconceito religioso, mas sim de um *racismo epistêmico*. Quer dizer, este embate religioso é apenas uma faceta de algo mais sistêmico que é o *racismo epistêmico*, já que são estas comunidades religiosas que representam, em si, o complexo epistemológico reelaborado por negras e negros em nosso

²⁷ Para Sodré (1987), um sincretismo religioso de fato não ocorreu no Brasil entre o catolicismo e os cultos negros, porque são “sistemas simbolicamente incompatíveis”, (p. 61, 1987). Um sincretismo implicaria a mistura com transformações entre ambas as partes e o que podemos ver é que, no caso dos negros e negras, ocorreram mais associações comparativas que se davam de acordo com a semelhança entre os símbolos e o respeito que se tinha pelos santos católicos, sem significar uma mudança ou acréscimo significativo.

país. Além disso, atualmente temos visto como algumas instituições religiosas cristãs, principalmente as neopentecostais, têm pleiteado espaços outros além das igrejas. O engajamento político de representantes destes segmentos tem representado decisões importantes no cenário nacional, muitas delas nas políticas públicas em Educação, onde elegem ou interditam certos projetos, de acordo com suas ideologias pautadas em valores religiosos cristãos. Organizações cristãs católicas têm participado cotidiana e historicamente das nossas vivências pedagógicas escolares. Isto não pode ser confundido com liberdade de expressão ou respeito às “individualidades”. Trata-se de um processo de conquista de poder, de angariação de mais adeptos, o que significa mais influência econômica, política e subjetiva; o que acaba fazendo deste um campo de enfrentamento e tensões constantes. O que também não se trata de um fenômeno atual, embora intensificado atualmente, mas de um racismo epistêmico que é institucional e vem sendo reforçado ao longo do tempo, nas instituições educacionais, políticas, religiosas.

Para falar em como este *racismo epistêmico* que também é composto por uma *colonialidade cosmogônica* é um racismo instituído em nosso país, gostaria de me referir a um caso que aconteceu recentemente no Rio de Janeiro.

Pra falar deste caso, tenho que dizer também do estado de incredulidade a que fui acometida quando soube dele. Fiquei meio boba mesmo. O juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro negou uma ação movida pelo Ministério Público Federal que pedia a retirada de uma série de vídeos hospedados no site *YouTube* que faziam referência às religiões de matriz africana de modo pejorativo, repercutindo atitudes de violência e ódio a este grupo de religiosos da Umbanda e do Candomblé. Esta ação foi protocolada a partir de uma denúncia da Associação Nacional da Mídia Afro aos vídeos do *YouTube* onde sacerdotes de outras religiões atacam as religiões afro-brasileiras. Além disso, a ação fazia referência ao fato do não cumprimento do Estatuto da Igualdade Racial, que diz que estas comunidades tradicionais têm de ser protegidas pelo poder público; Estatuto que, juntamente com outras medidas legais, foi uma recente conquista dos movimentos sociais junto ao Estado. O juiz acabou negando o requerimento com base na opinião de que, tanto a Umbanda quanto o Candomblé, não se constituem como religiões, mas como cultos e, por isso, aquela ação não procederia.

O mais significativo deste caso para mim, entretanto, foi o fato de que o juiz justificou a decisão alegando que a Umbanda e o Candomblé “não contêm os traços necessários de uma religião, a saber, um texto base (corão, bíblia, etc.), ausência de estrutura hierárquica e

ausência de um Deus a ser venerado”²⁸. Fica muito explícito que as referências que o juiz usa para definir religião são todas as definições de religiões judaico-cristãs. Então, de acordo com sua lógica, tudo o que não faça parte deste ciclo, não será considerado religião. Penso que este caso é muito representativo para pensarmos em como o racismo epistêmico permeia as estruturas institucionais, mesmo na voz de um sujeito – um sujeito que representa uma instituição. O que mais me assustou neste caso foi que, para mim, a sentença emitida pelo juiz era como uma voz maior (institucional) que estava relegando as religiões afro-brasileiras à marginalidade, ou apenas reafirmando a sua falta de *aparência* no espaço público (ARENDDT, 1995). O que é aparente pode ser visto e ouvido por todos, faz parte da esfera pública, deste espaço público, pois acessível a todos. Se algo não possui aparência, é por que não pode ser visto ou ouvido por todos. No espaço da Justiça Federal do Rio de Janeiro, as religiões afro-brasileiras não tinham aparência, nem imagem, nem voz. Daí a importância de vermos e ouvirmos certas histórias, assim como dar a ver e ouvir certas histórias.²⁹

Me parece interessante perceber que o racismo epistêmico, neste caso, personalizado pela afirmação do juiz em sua sentença, é abraçado pelo racismo institucional, como uma estruturação histórica deste. O racismo institucional, que é o “mecanismo estrutural que garante a exclusão seletiva dos grupos racialmente subordinados”³⁰ (GELEDÉS), atua de modo a negar a determinados grupos a garantia dos seus direitos fundamentais. O que mais ressalta aos olhos é o fato deste tipo de discriminação, pautada em um preconceito e produtora de desigualdades, ser respaldada pelo Estado e pela falta de políticas públicas que dêem conta de garantir os direitos e deveres da população negra. Outra via para pensarmos no racismo institucional seria nos questionarmos sobre alguns dados apresentados pelo *Retrato das desigualdades de gênero e de raça*³¹, material que o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) divulgou no ano de 2011, de acordo com os números do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). De acordo com o material, em relação à Educação, embora o Brasil venha apontando melhoras de modo geral, mantêm-se desigualdades em relação a

²⁸ <<http://www.geledes.org.br/entidades-anunciam-protestos-em-reacao-contr-a-ofensa-liberdade-religiosa/#axzz3PHcPbGc5>> e <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/05/para-justica-federal-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes/>> Acesso em: 12/2014.

²⁹ Posteriormente, com a pressão popular, dos movimentos sociais e das organizações religiosas que realizaram protestos reivindicando a retratação da decisão, o juiz voltou atrás em sua declaração e retificou-se, dizendo que Candomblé e Umbanda são sim religiões. Mesmo assim, não alterou a decisão em relação à ação e, assim, permitiu que os vídeos ofensivos continuassem disponíveis no *YouTube*.

³⁰ Material desenvolvido pelo *Geledés* – Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2013/05/FINAL-WEB-Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual.pdf>>. Acesso em: 12/2014.

³¹ Este material foi elaborado junto com: ONU Mulheres, Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM), Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (Seppir). Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/retrato/>>. Acesso em: 12/2014.

acesso, permanência e oportunidades, sobretudo no que diz respeito à população negra. No caso da mulher negra, a média de anos de estudo da população com 16 anos ou mais, passou de 5,6 em 1999, para 7,8 em 2009. No entanto, são as mulheres negras que apresentam maiores taxas de desemprego, em contraponto ao homem branco que apresenta a menor. Da mesma forma que, continuam sendo as mulheres negras as últimas na escala de renda da população, recebendo estas em média, R\$ 544,40 por mês. Como explicar estes números – sem cair na falácia da meritocracia racista – se não por um sistema muito bem estruturado historicamente em nossa sociedade?

As repressões que as religiões de matriz africana sofreram e sofrem, apesar de representarem uma expressão complexa da experiência de um grupo humano, atualmente ainda vêm acompanhadas de um discurso demagógico do país *miscigenado*, numa tentativa de mascarar atos discriminatórios e uma desigualdade social que é produzida institucionalmente no país. Esta dinâmica do discurso é um dos mecanismos que mais contribuem para que a questão racial se encerre em algo do qual não se precisa falar, do qual não se quer falar, algo que já está posto, resolvido e embalado no pacote do “no Brasil não há racismo”. E não está. Este *silenciamento*, talvez, seja um dos principais entraves para avançarmos no campo das relações raciais. Como diz o Boaventura de Sousa Santos (2000), esta *não-existência*, que opera em diversos níveis, seja na ausência da discussão sobre as questões raciais, seja na ausência de diversificação de saberes e práticas nos espaços de produção de conhecimento ou na própria ausência dos corpos físicos negros em certas instituições, ela não é algo dado ou natural, mas produzida historicamente a partir da razão moderna como algo desimportante e que não deve estar em pauta de discussão.

Esta elaboração sobre o modo como a Modernidade constrói um saber possível apenas se pensado a partir de uma matriz européia, eu posso ver em muitas dimensões da vida, mas uma delas que considero importante para pensar esta pesquisa tem se dado nas escolas brasileiras. O que quero dizer é que, por mais que haja uma forte pressão para que esta sabedoria complexa que representam a “história e cultura africana e afro-brasileiras” seja incluída nas escolas em sua “parte histórica e cultural” – com maior intensidade a partir da Lei 10.639/03 – pois não é permitido o proselitismo religioso no ambiente escolar, já que a escola é laica (ou se apresenta deste modo, de acordo com a ocasião), o que tem acontecido é um esquitejamento desta sabedoria que, como vimos, não pode ser empreendida se dissociada em suas dimensões políticas, míticas e religiosas. O que nos leva a pensar ainda nas dificuldades enfrentadas pelas manifestações culturais negras para terem *aparência*

(ARENDDT, 1995), para serem vistas e ouvidas por outros, afim de que lhes seja garantido um espaço público, um reconhecimento da sua existência. Para fazer cumprir as determinações que a legislação impôs, algumas práticas escolares têm aberto mão de todo saber e fazer que possa ter qualquer tipo de lembrança ou ligação com as religiões de matriz africana (quais não têm?), em primeiro lugar por uma suposta laicidade da escola, que serve de justificativa apenas neste caso, camuflando a discriminação, mas não quando se refere às religiões de circulação permitida pelas estruturas escolares; e em segundo lugar, por não considerarem, ao menos, estes saberes e fazeres como conhecimento. Como lidar com os valores raciais que as pessoas constroem? Como adentrar o campo de valores e normas que as pessoas carregam em relação à sua religiosidade e a do outro? E como lidar com todos estes enfrentamentos dentro da escola, com a intervenção de um mecanismo legal?

O que me faz lembrar de uma história...

Na época do grupo de pesquisa, quando começamos a estudar sobre história e cultura afro-brasileiras, me recordo que em uma das primeiras reuniões tive uma sensação quase infantil de descoberta de mundo, algo como uma criança que aprende algo novo e indispensável para a vida. Entrei em contato com histórias que eu não conhecia, com histórias que tinham muitas vezes os mesmos personagens, entretanto com o enredo diferente daqueles que os livros didáticos da época da escola me davam como possibilidade de conhecer o mundo. Por que não tive acesso a estas histórias durante minha formação básica? Por que só entrei em contato com elas durante a universidade e porque estava em um grupo de pesquisa que tinha como interesse estas histórias? A surpresa que senti e que tem me acompanhado como uma lembrança da sensação me faz pensar neste processo em que elegemos histórias e subsumimos outras para contar a narrativa de nossas vidas, sem perceber este processo complexo que é de ordem ética, estética e política. E mais, nos espantos que temos ao nos encontrarmos com coisas para as quais não estávamos preparados, no meu caso, com histórias que também eram minhas e eu não sabia.

Este espanto que está ressoando seu canto até hoje, penso que não seria possível ou não seria o mesmo se me tivessem sido negadas certas histórias, como as histórias dos Orixás, por exemplo. Se me tivessem sido negadas experiências. Isto tem sido possível muito pelo contato com as pessoas, com suas histórias, seus gestos, suas cores, mas também com os objetos nunca antes vistos, com os cheiros nunca sentidos, com os sons, os ritmos, as danças,

com as comidas! As comidas capazes de suscitar paladares adormecidos, paladares ancestrais! E seus aromas... E a festa em torno da comida... E as pessoas em volta da comida... Tudo isso, todos estes elementos compartilhados, contam uma história, contam várias histórias, que fazem parte da cultura e da religião africana trazida para cá, e que também são nossas. Como posso dizer que o que (re) conheci foi somente a religião? Ou foi somente a cultura?

E desta

Uma das potências da narrativa é que uma história sempre puxa outra.

Valter Filé.

Por que, comumente, temos que separar as dimensões culturais e religiosas para, quem sabe, podermos entrar no ambiente escolar? Como podemos separar estas duas dimensões, ou camuflar a religião com o status de cultura, para apresentar este tema para as pessoas? Para as escolas?³²

Arlene começa a contar uma passagem que tinha acontecido com ela no dia anterior ao dia da entrevista. Uma companheira do Conselho do Negro de Nova Iguaçu, onde ela é conselheira, contou que estava em outro evento que era ecumênico e onde haveria uma apresentação de capoeira. Ela disse que, quando chamaram a capoeira para se apresentar, houve uma reação negativa de algumas pessoas que levantaram e foram embora do lugar. Era um pastor, um líder religioso, que estava à frente do evento e que acabou indagando aquelas pessoas o porquê delas saírem. Obteve como resposta o fato de que os filhos delas não iriam ver aquilo que consideravam como “macumba”. O pastor começou a elaborar um discurso de que aquilo era um absurdo e não podia existir um mundo onde os filhos deles não podiam conhecer as próprias raízes. No que Arlene finaliza: “**Não, não tem a ver com macumba. Isso é uma parte cultural.** Isso aí é a cultura do Brasil.”

Com Mãe Margarida, acho que esta questão era mais encarnada por causa do projeto social que criou em sua casa, ensinando capoeira às crianças do entorno. Coincidentemente, o ponto de convergência também era a capoeira. Lembro que em nossas conversas, desde as entrevistas para o trabalho de especialização, ela ressaltava sempre que o que ensinava no projeto era a ter educação, boas maneiras, bom comportamento, respeitar os mais velhos, cuidar da natureza, capoeira. Não ensinava religião e ressaltava bem. E dava isto também como resposta aos protestos de algumas pessoas que não queriam que as crianças

³² Perguntas que trago da qualificação.

frequêntassem seu projeto por que estariam virando “macumbeiras”. Mãe Margarida conta até que diziam que as crianças passavam mal de tanto comer pipoca de “macumba”. A que, Margarida rebate: “eu nunca vi pipoca de macumba feita com manteiga, com bacon!”.

Estes relatos sobre como se opera uma negação quase que automática de qualquer estética que pareça religiosa (como poderiam parecer, na capoeira, os atabaques), para mim, era natural(izado) que eu escutasse de quem estava dentro de escolas. Por que era uma forma de lidar com as novas diretrizes para as práticas escolares de modo “asséptico”. Mas desde que vim conversando com mães-de-santo, percebo que suas falas também se aproximam de relatos como este. O que me causou certo espanto de início, muito provavelmente por conta da idealização que tenho desenhado delas nesse tempo. Mas mais como uma forma de defesa do que de recusa, eu pensei. Para lidar com certos assuntos, em certos ambientes, penso que seja preciso desvincular-se da religião. Mais do que preciso, uma resposta aos regulamentos de convivência em uma sociedade que se quer cristã. Um jeito de se fazer aparente (ARENDDT, 1995), de ser visto e ouvido num espaço público. Tendo de abrir mão de coisas caras. Não quero entrar na questão se a capoeira tem ou não a ver com “macumba”, até por que, neste caso de convivência com as estéticas negras, poderia se tratar de outros tipos de elaborações culturais, como o jongo, o samba, entre outros. Mas aqui me parece que o questionamento se dá em cima desta rápida e recorrente eliminação do que é religioso, para tratar do que é simples e “puramente” cultural. E me pergunto sempre sobre que limite é esse. Como assim só cultural? Como bem falam Luz (1995) e Sodré (1987), estes fenômenos culturais foram forjados através de uma linguagem religiosa complexa, que dava conta das dimensões políticas e subjetivas, sendo impossível separá-las.

Como no caso ocorrido com minha amiga Dani, além de outras experiências do cotidiano que são relatadas, há este fenômeno que sempre me incomodou. O fato de, ao se apresentar alguma possibilidade de trabalho com temáticas afro-brasileiras, já se coloca rapidamente como impedimento falar de religião, até porque toda aquela estética lhes parece de cunho religioso. Acredito que, a partir da promulgação da Lei 10.639/03 e das outras medidas legais que visam garantir o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas, este fenômeno se torne mais recorrente. A partir do momento em que se torna obrigatório que se trabalhe com esta temática, como as pessoas estão lidando com seus valores em relação àquilo que reconhecem como o que é negro? E com aquilo que julgam não conhecer, mas já apresentam certo receio? Como assim não conhecem?

A partir de uma história que contei no texto da qualificação, a Profa. Anelice me colocou uma questão que me deixou meio sem saber como agir.

*“Quando as pessoas se sentem incomodadas com algo que **simplesmente desconhecem**, então, penso ser preciso me debruçar sobre estes processos históricos de construção do imaginário que compartilhamos.”*
(texto da qualificação)

Na conversa da qualificação, a Profa. Anelice me indagou: como que podemos sentir incômodo com algo desconhecido? Se já não conhecemos e já temos certas ideias acerca deste algo supostamente desconhecido? E fiquei lá me achando besta por dar um “mole” desses. Situações parecidas em outros lugares também que sugerem como nos comportamos com aquilo que nos causa incômodos. Com o que nos obriga a sair um pouco do lugar.

E esta questão me voltou em conversa com Arlene. Quando a perguntei sobre sua iniciação no Candomblé, ressaltando o fato de que ela estava estudando para ser uma freira, ela fala sempre que foi muito difícil. Difícil para sua família, que chegou a colocar um trator na porta do Terreiro para tirá-la de lá. Por que Arlene foi até lá apenas para conhecer, “para ver como era” e acabou ficando mais de quarenta dias lá dentro por imposição do Inkice. A família interveio desta maneira, mas depois, com o intermédio da mãe-de-santo, acabaram aceitando que ela ficasse. Mas diz que foi muito difícil para ela, porque “Tinha uma verdadeira aversão, até como todas as pessoas que não conhecem. O desconhecido sempre nos provoca medo e a gente quer manter distância.” Mas é um desconhecido tão íntimo que temos razões suficientes para mantermos distância dele. Aversão nenhuma pode nascer sem que tenha sido empreendido aí algum trabalho de tempo e conhecimento. Em uma sociedade fundamentada no racismo como forma de manter as produções de desigualdades, não me parece que a aversão a certas coisas possa ser considerada liberdade de escolha ou desconhecimento, nem que o preconceito seja proclamado como direito à liberdade de expressão.

As escolas

A escola brasileira (preciso generalizar aqui), em seu projeto hegemônico, nunca foi pensada para a diversidade, pelo menos, é isto o que conta a historiografia. Instrumento para coesão de um povo em formação identitária, a escola, muito pelo contrário, deveria eliminar o que parecia diverso, para dar sentido de unidade e homogeneidade à nação republicana, ávida por uma educação estética nos moldes europeus (VEIGA, 2000). Em meados do século XX, com a ampliação da escolarização básica no Brasil, adentram a escola outros sujeitos que não aqueles considerados ideais para os moldes escolares (GOMES, 2012). A entrada massiva de negros e negras nas estruturas da escola, antes privilégio para a população branca e abastada, entretanto, não é capaz de fazer com que as questões relevantes no que tange às relações raciais sejam contempladas, continuando então, ignoradas e abafadas. É como se dissesse: “se eles – os negros e negras – querem entrar na escola, então que se adaptem à ela”. Hoje, vemos fenômeno semelhante acontecer no ensino superior com a ampliação de oportunidades de acesso desencadeadas pelo governo, quando este institui cotas raciais para a entrada de negros e negras, além de criar mecanismos para o acesso da população pobre – maioria negra – à universidade.

Em relação a estes sujeitos, Nilma Lino Gomes (2012) diz o seguinte:

Questionam nossos currículos colonizados e colonizadores e exigem propostas emancipatórias. Quais são as respostas epistemológicas do campo da educação a esse movimento? Será que elas são tão fortes como a dura realidade dos sujeitos que as demandam? Ou são fracas, burocráticas e com os olhos fixos na relação entre conhecimento e os índices internacionais de desempenho escolar? (2012, p. 99)

Os conhecimentos que estes sujeitos trazem perpassam também as suas concepções religiosas, suas visões, seus corpos e seu modo de estar no mundo. Trazer suas histórias para dentro das escolas não deve significar o atendimento de uma demanda apenas dos negros e negras, mas de devolver para as pessoas, para todas as pessoas, o direito ao reconhecimento das histórias que tem formado o nosso país e nos formado. A proposta não é, portanto, a substituição de um conhecimento pelo outro, mas questionar um sistema onde se prioriza apenas um, abrindo espaço para outras demandas. Por isto, aqui está uma pergunta que devemos nos fazer: quais serão *as nossas respostas epistemológicas do campo da educação* para as relações raciais em conformidade com a lei 10.639/03 e a lei 11.645/04?

Temos enfrentado o debate sobre uma necessária revisão epistemológica dos currículos na Educação brasileira, sobretudo a partir da implementação destas medidas legais

que garantem a inclusão da temática de relações raciais no âmbito escolar. Reconhecendo que vivemos um momento em que tomam pauta conversas acerca da diversidade de conhecimentos inerente às pessoas e que, muitas das vezes, estes não estão representados nos currículos escolares, logo reconhecemos também a necessidade de repensar as políticas educacionais que hegemonicamente têm se preocupado mais com as avaliações de instituições nacionais ou internacionais de fomento do que com a forma como as pessoas estão vivenciando o processo educativo. A partir do diagnóstico deste descompasso com a realidade sociocultural brasileira, podemos fazer de companhia a seguinte pergunta: “Como enfrentamos este desafio na Educação a partir da Lei 10.639/03?”. Mais especificamente, como descolonizamos nossos currículos e práticas?

Não apenas por conta da promulgação da lei citada acima, mas é perceptível, hoje, um movimento contra-hegemônico de valorização de culturas que têm sido negadas ao longo tempo, através da ação dos sujeitos de modo coletivo, com os movimentos sociais, por exemplo, ou nos coletivos dados no cotidiano. Cada vez mais há demandas para que a articulação do conhecimento e diversidade seja feita de modo a combater a produção sistêmica de desigualdades. Este contexto de repensamento do conhecimento não está distante das escolas, das universidades, da formação de professores, mas exige de todos uma implicação direta e forte, sobretudo no que diz respeito à renovação necessária das práticas, e não apenas das teorias. Com isto, penso que precisamos sempre chamar a atenção para o fato de que não basta mais atingir apenas o conteúdo, mas também os modelos com que temos direcionado nossas práticas educativas, repensando-as a partir de outras perspectivas.

Nos cotidianos escolares os valores raciais estão em conflito em diversas dimensões, seja no currículo ou mesmo como prática pedagógica, mas passamos por estes acontecimentos como se fossem naturais – e não naturalizados – e não enxergamos sequer a necessidade de abordá-los, de discutir sobre estes conflitos que, sabemos, existem. Este silêncio, como aponta Gomes (2012), não pode ser confundido com desconhecimento do assunto ou com invisibilidade. O silêncio também é produzido, elaborado, construído subjetivamente de modo a tornar a discussão das relações raciais algo não existente. Isto pode ser observado nas escolas, também em seus currículos e práticas que atendem a um determinado grupo de pessoas, as brancas, cristãs, heterossexuais, homens, bem educados, esbeltos, enquanto negam e eliminam outros grupos, interditando a sua existência nestes espaços e relegando-os à *não-existência*. Mas a quem tem respondido esta produção de não-existência?

O ato de *falar sobre* algum assunto ou tema na escola não é uma via de mão única. Ele implica respostas do “outro”, interpretações diferentes e confrontos de idéias. A

introdução da Lei nº 10.639/03 – não como mais disciplinas e novos conteúdos, mas como uma mudança cultural e política no campo curricular e epistemológico – poderá romper com o silêncio e desvelar esse e outros rituais pedagógicos a favor da discriminação racial. (GOMES, 2012, p. 105)

A Lei 10.639/03, então, mais que obrigar a inclusão de conteúdos que digam respeito às demandas históricas da população afro-brasileira, traz também a necessidade de rompermos com este “acordo” de silêncio acerca das questões raciais, já que torna **público** e **legítimo** este debate. Esta, a meu ver, é uma grande conquista: legitimar as relações raciais e suas nuances como um debate necessário e urgente na Educação, na sociedade, no espaço público. Entretanto, como ressalta Gomes (2012), não se trata de qualquer tipo de debate. É imprescindível que se estabeleça um debate que seja de fato um meio de discussão e conversa intercultural entre os sujeitos, e que estes possam falar, mas também ouvir o “outro” com todas as suas histórias, opiniões, vivências, sem excluir ninguém deste processo que é relacional, ou seja, um processo que mostre que também eu sou feita de outros, que são feitos de mim, e que sozinho ninguém constrói. E sem a ilusão de que este processo se dará de modo asséptico, limpo e sem falhas; ou enxergar no conflito uma maneira de mexer com coisas há muito tempo paralisadas. Abrir caminho para uma prática que promova, quem sabe, a emancipação das relações de poder que tem limitado nossas experiências não será uma tarefa de um só.

Isto por que, quando penso em uma Educação para as relações étnico-raciais, quero chamar a atenção para esta palavra: *relações*. Não posso considerar que este debate pertence a um grupo específico, por que, como todo processo subjetivo humano, o racismo e outras formas de discriminação, se dão de forma complexa e só é possível se considerarmos a sua produção na interatividade, no relacionar-se com o outro, pois estamos lidando com as nuances de um processo *indiscutivelmente relacional* (BENTO, 2002). Então, não será segregando o espaço de discussão que avançaremos no combate às produções de desigualdades. Até por que, pensar as relações raciais não significa excluir pessoas brancas, pensar as relações de gênero não significa excluir os homens e pensar as religiões de matriz africana não significa excluir outras religiões, mas tão somente questionar a construção de privilégios para certos grupos em detrimento da precarização e eliminação da vida de outros. Com isso, pensar em formas mais emancipadas de nos relacionarmos.

Acho que é importante, neste momento, conversar sobre o que significa uma Educação para as relações raciais. De acordo com Eliane Cavalleiro (In: ROMÃO, 2005), esta especificidade surgiu na educação brasileira graças às pressões do Movimento Negro e suas denúncias da desigualdade de condições de vida entre brancos e negros no Brasil, que é o

segundo país com a maior população negra no mundo. Entre estas denúncias estava o fato de que negros e negras enfrentam as piores condições de escolarização (e vida) entre a população brasileira, considerando aí não apenas o acesso mas também a permanência. Assim, depois de décadas de ausência deste debate nas políticas educacionais do Estado brasileiro mesmo após o ingresso massivo destas pessoas no sistema educacional, com as demandas empreendidas pelo Movimento Negro,

Tais constatações acabaram por obrigar o Estado a construir políticas públicas de combate a essas desigualdades sociais e educacionais. Em 9 de janeiro de 2003, a Lei nº 10.639 alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394), instituindo a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africanas e afro-brasileiras. No ano seguinte, o Conselho Nacional de Educação aprovou as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas. (CAVALLERO. In: ROMÃO, 2005, p. 9)

As medidas legais tomadas pelo Estado fazem menção a uma inclusão de conteúdos nos currículos escolares e acadêmicos que fazem referência aos afro-brasileiros. Apesar de as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileiras e Africanas* dizerem que “a educação das relações étnico-raciais impõe aprendizagens entre brancos e negros” (BRASIL, 2004), acontece de me deparar, freqüentemente, com a ideia de que esta educação é uma educação para os negros e que estas histórias são histórias de negros, quando, na verdade, todos devemos ser educados por que temos de conviver num país que preze pela diversidade ao invés de eleger um paradigma do conhecimento como modelo único de se relacionar com a vida.

Por isso, penso que por mais que estes mecanismos legais tragam uma abertura para o debate durante tanto tempo silenciado, tem de haver uma escuta à experiência das pessoas, através das narrativas de vida. Não há lei que dê conta das relações humanas no cotidiano. Eu mesma tenho que enfrentar e brigar, de modo recorrente, com a forte sensação de que não sou deste lugar, das relações raciais, que este é um lugar para negros e negras; tenho que encarar isto para não ficar calada quando tenho vontade de falar sobre as coisas que sinto. Nisso, por exemplo. Além de desmistificar a ideia equivocada de que este debate só pertence aos negros, é importante lembrar que o combate ao racismo vai muito mais além. A luta contra as produções de desigualdades nas relações raciais não é só um lugar para combatermos o racismo, mas também a produção de desigualdades produzidas por grandes narrativas educacionais como o patriarcado, a heteronormatividade ou o cristianismo, já que a sua base é

a mesma: a *colonialidade do poder* como força de controle e eliminação do *outro não-europeu* (não-homem, não-hetero, não-branco, não-cristão, etc).

A minha aposta tem sido pensar com/n(as) religiões afro-brasileiras viabilizadas através das histórias de vida das mães-de-santo como forma de inspirar a diversificação de saberes na Educação, por que, assim como a Helena Theodoro (2013), sinto que as práticas produzidas nas comunidades de Terreiros

(...) justificam um aprofundamento maior no estudo de uma cultura que não é exclusiva de negros ou mestiços, já que privilegia as *pessoas*, por ter como proposta o *acúmulo de seres humanos* e não de bens, como acontece no mundo ocidental. A tradição dos Orixás é uma forma de organizar o mundo que serve a todos e pode ser o caminho para um futuro menos violento do que os dias atuais. (2013, p. 21)

O que penso, em primeiro lugar, é em como estas organizações religiosas possuem uma forma mais aberta e diversificada na medida em que operam um sistema que, ao contrário do modelo epistemológico de matriz europeia, aglutina ao invés de excluir. Ou seja, não está em risco aqui a manutenção de uma pureza e, portanto, a valorização e eleição de uma única verdade através da retaliação de outras realidades. Como mostra também Sodré (1987), quando fala do encontro das religiões africanas com as religiões praticadas no Brasil, estas organizações se mostram de tal modo plásticas, que se permitem o encontro, a contaminação, o compartilhamento. E penso que, por isso, são práticas que afirmam a vida, pois *privilegiam pessoas* e suas complexidades, suas contradições, suas impurezas. Em segundo lugar, em como posso pensar aqui, neste lugar, os desafios da Educação. Ou seja, como pensar formas de tentar responder a estas demandas criadas historicamente na Educação. Olhar com/nos Terreiros talvez possa me permitir uma prática que se quer descolonizadora, pois que me sugere outro lugar, um lugar onde foram produzidas existências apesar da formatação de um mundo ocidentalizado. Trazer as histórias dos acontecimentos religiosos de origem africana, como uma das matrizes fundadoras da religiosidade brasileira, nas práticas pedagógicas, significa criar um lugar profícuo para reflexão de como estas práticas podem contribuir para a eliminação dos preconceitos já postos, mas não apenas como forma de “fazer parte” do currículo, dos conteúdos, mas como uma discussão que nasce das experiências das pessoas e deseja fazer conexões com outras histórias. Este é um dos esforços deste trabalho.

Então, penso que este trabalho está mexendo com algumas demandas específicas. Uma delas é a necessidade de acolher as **narrativas**, nossas e dos outros (atravessadas), como forma de valorizarmos as **experiências** e os **acontecimentos** que nos passam, e que têm sido negadas em favor de uma vida que seja produtiva – que apresente uma relação econômica

entre tempo, espaço e trabalho (LARROSA, 2014; BENJAMIN, 1996). Assim como, ao olhar para estas narrativas, nos deparamos com as elaborações complexas que podem ser forjadas no **cotidiano** de cada um (não isolados, mas atravessados), ou seja, com as maneiras que cada um inventa uma arte para viver e continuar vivendo (com os outros) (CERTEAU, 1998; FERRAÇO, 2003). O que surge como uma necessidade aqui a partir do reconhecimento deste conhecimento como algo que possa nos ajudar a pensarmos e conversarmos sobre relações raciais, no intuito de desfazermos um acordo de **silenciamento** que parece pairar sobre este assunto, como forma de **produzir sua não existência** e falta de **aparência no espaço público** (ARENDRT, 1995; FILÉ, 2013; SANTOS, 2000). Também pensar com estas formas de existência em contrapartida àquelas que têm sido ofertadas a partir de um projeto de vida pautado e estruturado em cima de uma **colonialidade** que tem direcionado e apontado certos lugares para certas pessoas (SANTOS e MENESES, 2009; OLIVEIRA, 2012; WALSH, 2007), sobretudo no que diz respeito às demandas do campo da Educação para as relações raciais. Para tanto, contar com histórias de duas mães-de-santo, Arlene de Katendê e Mãe Margarida, na intenção de “assumir os sujeitos cotidianos não só como sujeitos de pesquisa, mas também como autores/autora, reconhecidos em seus discursos” (FERRAÇO, 2003, p. 168). No trato com as experiências de tantas pessoas tecidas nesta história, se dar a pensar em como escrever-ler-falar-ouvir (LARROSA, 1994; 2003; 2014) e *em que língua* escrever-ler-falar-ouvir (RIBETTO, 2006), **no** padecimento das experiências. Como forma de afirmar a potência criadora da vida a partir dos **encontros**, pensar junto com uma abordagem numa escrita-pesquisa que encarne esta potência também como uma **bio-grafia** das vidas que correm e atravessam o Texto (COSTA, 2010).

Além disso, outro aspecto importante que tem direcionado este trabalho e me ajudado a construir o seu lugar é o fato de que escolhi trabalhar com Mulheres de Terreiros, e não com homens. Isto por que, em primeira instância, considero o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras como um lugar habitado por mulheres. O que isto significa para mim? Que, apesar de poder ser liderado por homens e mulheres, o Terreiro de culto aos Orixás encontrou, pelo menos inicialmente, na mulher negra um corpo capaz de reinventar as tradições e, assim, manter uma comunidade de pessoas organizada ao redor daquelas vivências. As mulheres foram, e continuam a ser, grandes administradoras deste saber e fazer reelaborado no território brasileiro (ECHEVERRIA E NÓBREGA, 2006; THEODORO, 2013).

A historiografia que representa a concretização da reelaboração do patrimônio cultural de negros e negras no Brasil é a fundação do candomblé da Casa Branca, primeiramente na

Barroquinha e, posteriormente, no Engenho Velho, Salvador, Bahia. Iniciativa tomada pelas três mulheres negras, herdeiras da realeza africana feita escrava, Iyá Nassô, Iyá Adetá e Iyá Akalá, que faziam parte da Confraria Nossa Senhora da Boa Morte, irmandade religiosa de cunho católico também formado por mulheres e homens negros. (ECHEVERRIA E NÓBREGA, 2006). Apesar de ser apresentada como uma narrativa principal de surgimento dos Candomblés no Brasil, acho importante destacar que esta é a história de um marco gerador, mas não isolado. É preciso cuidado para compreender a dinâmica espaço-temporal com que se desenvolveram estas diversificadas religiões no território brasileiro. Concomitantemente, outros fenômenos político-míticos brotavam no cenário nacional onde houvesse a presença da população negra. Embora eu privilegie esta como uma narrativa principal, pois representa também a trajetória de luta percorrida pela mulher, reconheço que este acontecimento se deu em um processo mais complexo e diversificado.

Ao afirmar a narrativa da criação do Candomblé na Bahia, pelas três princesas negras, trago para a construção deste trabalho a importância de reafirmamos as histórias destas mulheres que, historicamente, têm sido subsumidas ou ultrajadas das grandes narrativas que povoam o imaginário brasileiro. Mas por que estas histórias de Mulheres de Terreiro podem ser importantes?

A sociedade brasileira, assim como em muitos outros lugares, tem afirmado a história da supremacia do patriarcado, em detrimento das histórias de muitas mulheres que batalham sua existência apesar desta estrutura que propõe a hierarquização dos gêneros, das raças, das sexualidades e que define determinados lugares, valores, modelos de comportamentos, papéis a serem cumpridos, enfim, estamos falando de uma estrutura ampla que atravessa o tempo regulamentando as vidas de mulheres e de homens no mundo. São muitas as formas como o machismo tem se manifestado: os lugares que uma mulher “pode” ocupar socialmente estão, na maioria das vezes, em relação de inferioridade com os lugares dos homens; no trabalho, na relação afetiva, no sexo, em algumas religiões, nas relações pessoais, nas subjetividades. Quando me refiro à mulheres, considero a expressão feminina independentemente de orientação sexual, ou seja, lésbicas, bissexuais, assexuais, e sem excluir aí as travestis e as transexuais; o que, de acordo com o padrão de hetero-cis-normatividade, pode significar ainda mais dificuldades para estas mulheres. Quer dizer, onde esteja marcada esta presença feminina. Mas a narrativa do patriarcado não é uma narrativa única. Falo isto por que as mulheres vêm produzindo espaços de afirmação e resistência ao longo do tempo, e o Terreiro

tem sido um destes lugares. Além disso, surgem lugares de afirmação também no cotidiano, nos modos como uma mulher, por ser mulher, enfrenta determinadas dificuldades.

Mas uma especificidade importante desta discussão é apresentada quando falamos sobre a mulher negra. Mas não se trata de apenas uma especificidade aleatória, pois o sistema que tem privilegiado homens está articulado, historicamente, com o sistema que tem privilegiado brancos – homens e mulheres. Estas são duas facetas de um padrão de poder eurocentrado que dominou e explorou outros territórios impondo os seus valores como regra, o que ainda vem acontecendo através da *colonialidade do poder*. No Brasil, como somos atravessados por esta linha de poder, a violência colonial e sexual foi também o meio pelo qual se estabeleceram hierarquizações de gênero e raça em nossa sociedade. À mulher negra foi e tem sido negado seu papel na formação civilizatória nacional, além de ter seu corpo permanentemente violentado por uma imagem erotizada ou subserviente, que foi produzida como forma de exploração e dominação. São imagens que permanecem em nosso imaginário, quase como fantasmas que ninguém ousa encarar, reproduzindo as desigualdades ao longo dos anos.

Desde a graduação meus trabalhos foram com mulheres. Por que reconhecia que tinha um diferencial. Mas mais que isso, eu sabia que tinha por que sentia na pele, por mais que isso nunca tivesse se tornado uma questão encarnada nos outros trabalhos. Ser mulher, pra mim, é reconhecer desde muito cedo esta especificidade, desde bem cedo. Sou mulher. Mas não de uma forma automática, como alguém que responde a uma pergunta: *qual teu sexo?* (pergunta que não se prestaria a isso). Mas mais como a imposição de certos lugares e papéis. Como uma descoberta que vem a partir de um acontecimento, de uma experiência. Acho que, dizendo melhor, não é se descobrir mulher – porque o problema não está no fato em si – mas o que significa, socialmente, ser mulher. O que publicamente é ser mulher. Ser mulher com outros. Mas isso não impediu que eu passasse quase que batida pelas histórias que Mãe Margarida me contava... Eu não percebia o tamanho da história que ela estava me contando... Eram todas “Histórias do Brasil”, como ela diz. Me senti completamente boba no instante em que fiz a pergunta (me sinto boba de novo ao transcrever): “Dona Margarida, a senhora lembra de alguma situação de discriminação que a senhora já tenha passado?”. Que vacilo.

Já na parte de fora do barracão³³, depois de eu e Maria sermos recebidas por Mãe Margarida, seu genro, depois de termos montado os equipamentos para a filmagem, ajeitando

³³ Barracão é um jeito de se referir ao Terreiro.

os lugares de cada um, da câmera, do microfone, Maria dá o *ok* e eu começo: “– Quería que você contasse a sua história pra gente.” Ela: “– Que parte eu começo... Eu já te contei de onde eu vim...”. Eu repito: “– Quería que você contasse sua história”.

“Eu sou a história do Brasil. Eu sou filha de uma negra com um portuguesinho de uma família muito rica que pegou minha mãe em qualquer canto de uma casa e minha mãe engravidou de mim e foi posta pra fora porque ela seduziu o portuguesinho... Falei até da outra vez pra você que meu avô era alcoólatra, minha avó morreu muito jovem, eles saíram entregando os filhos, foi nessa situação que minha mãe foi parar nesse lugar e que eu nasci. A minha mãe teve um sofrimento muito grande pra me criar, queriam me botar na roda³⁴, que é um lugar onde as crianças são adotadas depois. É uma roda tipo aquela coisa do Silvio Santos, que ali são colocadas as crianças, depois as pessoas vão lá e adotam, né. A minha mãe não quis me botar na roda. Ela já estava trabalhando em outro lugar e botaram ela pra fora também. E ficou naquela peregrinação comigo nos braços. Foi parar numa casa de irmãs³⁵ onde ela foi ser ama-de-leite. Ela era uma negra de seios fartos, muito forte, tinha muito leite. Então, durante dois anos eu tive casa, alimentação, médico, remédio, tudo, e minha mãe também, até porque ela tinha que produzir um bom leite que era vendido pras madames que não podiam, pra não prejudicar os seios. Então, durante dois anos eu e minha mãe tivemos acolhida. Após o leite secar, minha mãe foi colocada pra fora dessa casa de irmãs. Então, veio naquela luta e foi lavar roupa pra fora... Até que viemos parar no Rio de Janeiro, eu com 13 anos...”

Mais tarde quando pergunto mais sobre sua mãe:

*“Ficou apaixonada pela minha mãe! (risos). A minha mãe... Criada num lugarejo. Pai alcoólatra. Mãe muito sofredora. Meu avô ia pros bailes, final de semana, botava aquele terno branco, sapato duas cores, chapéu Panamá... Já deve ter escutado essas histórias, né? **História do Brasil.** Ia pros bailes, pra dançar com as negas lá. A minha avó não aceitava. A minha avó às vezes pegava... E aqueles ternos eram passados em ferro de carvão. Terno branco passado em ferro de carvão. Conhece ferro de carvão, né? Passado no ferro de carvão, ficava aquela coisa. Quando ela via meu avô se arrumar pra sair com as mulheres, ela pisoteava aquilo tudo. Aí meu avô agredia ela, ela agredia meu avô... Minha avó! Você está perguntando a história da minha mãe. A história da minha mãe reputa à minha avó (interrompi neste momento). Fez aborto em cima de aborto. Por que, grávida, saía no pau com ele. Minha avó morreu com 30 anos. E justamente o que aconteceu? Minha mãe ficou com 16 anos, eu sou filha de uma jovem de 16 anos. E um jovem de 16 anos. Minha avó morreu, meu avô saiu dando os filhos. Aí deu minha mãe pra esse povo português. Eu poderia estar com uma boa grana agora... Que eram ricos. Se fosse esse negocio de dna, não sei o quê, e botasse na justiça... Ia demorar, mas talvez eu conseguisse alguma coisa. O que ela conseguiu? Foi ser expulsa da casa, porque diz que ela seduziu o rapazinho, ele agarrou*

³⁴ A roda dos enjeitados ou roda dos expostos foi uma herança portuguesa nas Santas Casas de Misericórdia, de Salvador e do Rio de Janeiro, onde a criança podia ser abandonada por um mecanismo giratório na parede onde quem abandonava não era visto por quem recebia a criança do outro lado. Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Roda_dos_expostos. Acesso em: 02/02/2015.

³⁵ Provavelmente a Santa Casa de Misericórdia em Salvador, irmandade religiosa de origem cristã.

ela num canto uma vez só! Sou filha de semi-írmã. A minha vida daria um romance.”



Quando Mãe Margarida usa a expressão “Histórias do Brasil”, acho que pode nos ajudar a pensar em uma das dimensões deste trabalho. Por que uma das nossas intenções aqui é justamente fazer esta conexão entre estas histórias do cotidiano com uma história que é maior, que podem ser histórias vivenciadas por outras pessoas no país, no mundo. Histórias que não são mais da ordem do particular, mas que fazem parte de um processo maior, de um fenômeno social. Esta é uma das potências das narrativas: fazer com que, através das nossas histórias de vida – e de outros também, possamos nos conectar com processos maiores, complexos, que se dão na sociedade nos ajudando a pensar sobre eles. Descobrimos perguntas sobre o que parece normal. No caso de Mãe Margarida, a história que foi vivenciada por sua mãe e avó, era e ainda é a história vivenciada por muitas outras mulheres. Histórias sobre como mulheres vivem em um contexto onde é natural(izado) para o homem que ele tenha certos privilégios em detrimento da mulher, que acaba destituída de certas possibilidades. Mas não me parece tão simples assim, esta relação de poder envolve conexões complexas entre as pessoas e as maneiras que, neste caso, uma mulher elabora para conviver com ela. Por isso é que também se tornam Histórias do Brasil os jeitos que uma mulher se utiliza para se livrar destas amarras impostas. Dentre as muitas, inclusive as que Mãe Margarida nos conta, me contou um mais velho uma vez que era muito comum, em alguns lugares do interior do Brasil, a mulher assassinar o marido com um fio de óleo fervente no ouvido quando ele estivesse dormindo. Esta também é outra história que se repete.

Gostaria que aqui, neste trabalho, corresse algumas Histórias do Brasil como possibilidade de pensarmos nossas vidas.



São histórias que andam caminhando em nossas memórias há muito tempo. Tanto tempo que não saberia dizer de onde veio. Mas o que tem me ajudado a pensar nesta estrutura patriarcal, pelo menos em nosso país, e no modo como acontecem histórias como estas, é ainda a colonialidade do poder. Isto porque esta estrutura de poder que herdamos e reproduzimos também tem sido responsável pelos modos como nos relacionamos de acordo com um padrão elaborado a partir da colonização e da exploração sexual empreendida pelos

homens brancos europeus no resto do mundo. Não apenas isso, mas também a forma como agregamos certos valores morais e ajeitamos as nossas experiências afetivas também passa por esta estrutura de poder pautada pela classificação racial. Como aprendemos o casamento, o namoro, como deve ser uma família e que papéis homens e mulheres devem ter neste ambiente. A ideia de uma família como sendo formada por homens e mulheres; o que, aliás mostra que este padrão da família a partir dos laços sanguíneos hereditários era a única que valia, relegando os outros tipo de famílias que se faziam a partir de outros tipos de laços à não existência, ao não reconhecimento e à marginalidade que isso significava e continua significando. Além do quê, esta função hereditária não devia valer para os filhos nascidos das relações de exploração entre os brancos e as mulheres negras. As famílias como até hoje, comandadas por mulheres a quem era natural(izado) que deviam cuidar dos filhos. O que foi, também, bem utilizado como meio de justificar a exploração de povos não-brancos como mercadorias, sobretudo dos negros e negras escravizados. Quijano (In: SANTOS e MENESES, 2009) vai falar sobre como as dimensões de gênero e sexualidade foram afetadas a partir da nossa experiência colonial e das formas de relação que iam sendo forjadas neste período.



Estava meio sem saber para onde ir com esta história de Mãe Margarida. Maria, então, me aconselhou a conversar com o Eduardo Coutinho que entrevistara uma mulher negra com, praticamente, a mesmíssima história que, então, eu ouvia de Mãe Margarida. Dona Djanira, no documentário Babilônia 2000, que num aparente momento de dispersão da câmera começa a contar da história de sua mãe. Mulher negra que engomava o terno branco do marido com ferro de carvão para que ele saísse para a rua, que é lugar dos homens. Havia abusos, havia violências. Assim como Mãe Margarida, Coutinho vai se conectando com outra história a partir daquela. Esta já contada por Carlos Drummond de Andrade, *O caso do vestido*. Por que estas histórias se repetem com tanta intensidade? Por que já fazem parte do nosso imaginário como algo comum? Por que estas histórias de violência se tornaram “Histórias do Brasil”?

Caso do Vestido

[...]

*“Eu fiz meu pelo-sinal,
me curvei... disse que sim.*

*Sai pensando na morte,
mas a morte não chegava.*

*Andei pelas cinco ruas,
passei ponte, passei rio,*

*visitei vossos parentes,
não comia, não falava,*

*tive uma febre terçã,
mas a morte não chegava.*

*Fiquei fora de perigo,
fiquei de cabeça branca,*

*perdi meus dentes, meus olhos,
costurei, lavei, fiz doce,*

*minhas mãos se escalavraram,
meus anéis se dispersaram,*

*minha corrente de ouro
pagou conta de farmácia.*

*Vosso pai sumiu no mundo.
O mundo é grande e pequeno.
[...]"*

Acabei colocando a história de Mãe Margarida assim, inteira, num bloco só, meio que sem me meter no meio, muito pela minha dificuldade em lidar com ela. É uma história atraente e perigosa. Atraente pelo que há nela de “efeitos narrativos”: a apropriação de quem a conta, pelo que ressoa no tempo, pelas palavras, pela dramaticidade... Perigosa também por que só alimenta a idealização que tenho em Mãe Margarida, a da mãe-de-santo primeira, pura e “verdadeira”. Mas fiquei sem saber lidar com ela, muito por que aconteceu como um desvio na nossa conversa. Por mais que seja uma história maravilhosa pelos seus recursos narrativos, ela acaba sendo a história de muitas mulheres, mas não especificamente de Mulheres de Terreiro. Pode acontecer com várias mulheres em diferentes contextos e, por isso, não precisaria entrevistar mães-de-santo para encontrar com estas histórias, poderia vaguear por outros lugares... Mas como a entrevista é sempre um jogo, e acabo perdendo alguns pontos por causa da minha idealização, fui sendo atraída por esta história, me deixando levar, mas

não percebi, no momento em que ouvia, que ela falava num campo mais aberto do que o que eu estava propondo a mim mesma...

Por mais que já tivesse esta questão “sinalizada” como um alerta na minha qualificação, acabei sendo levada pela vontade de querer ouvir histórias de uma grande mulher e me deixei levar por ela e pelos seus encantos. Talvez não tenha me preparado o suficiente para ir para as conversas, talvez não tenha problematizado esta questão de modo encarnado, a ponto de estar mais atenta – será que perderia o desejo e por isso não quis? Também não podia fazer desta conversa o registro frio de uma entrevista. Mas, como aprendi com o Coutinho (In: FILÉ, 2000), idolatrar é a pior forma de desprezo. Sem ver a pessoa em sua existência descontínua, conflituosa, complexa, os meus olhos acabam exigindo dela a sua melhor versão. Mas apenas a sua versão “boa”, que sirva somente para reforçar as ideias que eu já tinha a priori.

Ainda aprendo a olhar com os olhos no cotidiano...



ESCRITA, LÍNGUA, VIDA

*Vim pelo caminho difícil,
a linha que nunca termina,
a linha bate na pedra,
a palavra quebra uma esquina,
mínima linha vazia,
a linha, uma vida inteira,
palavra, palavra minha.*

Paulo Leminski.

Buscando refletir sobre algumas questões que possam me ajudar a pensar nas escolas, na formação de professores no que tange à Educação para as relações raciais, considero estudar com/n(as) histórias de vida de mães-de-santo como possibilidade de desvelar pistas que levem à reflexão sobre alguns processos vivenciados em uma sociedade em conflito racial como a nossa. Pensar com as histórias destas mulheres como ato contra o desperdício das experiências (BENJAMIN, 1996) que vêm sendo encarnadas apesar de um projeto de pureza que exclui e elimina o que não é similar ao padrão de imagens determinadas como corretas. Acreditando que, ao narrar suas histórias de vida, estas mulheres podem oferecer elementos que nos ajudem a pensar o que precisa ser pensado no campo da Educação e que vem sendo negligenciado como forma de manter a falta de aparência (ARENDRT, 1995) de alguns dentro deste espaço. Parto em busca de ouvir estas histórias como possibilidade de trazer histórias de outros, nos encontros e quem sabe, estar mais atenta às demandas que trazem os sujeitos “outros” aos espaços acadêmicos e escolares (GOMES, 2012). Como alguém que ouve uma história de alguém e reconhece alguma coisa de seu nela e já leva pra si um pouco daquilo que ouviu para pensar as suas coisas.

Penso nisso neste trabalho por que é uma das potências que a narrativa oferece como matéria prima da experiência, e tenho uma forte sensação de que esta escrita-pesquisa vem sendo forjada nestas circunstâncias. As de trazer, do atravessamento das histórias, rastros para nos ajudar a caminhar com nossas pedras. Pelo fato de que, no limite das nossas diferenças, todas as histórias estão atravessadas por um fio que pode desfiar em outros. Benjamin (1996) tem nos falado das nuances do narrador e de muitas de suas possibilidades. Dentre elas também esta: a de tecer

a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. Uma se articula na outra, como demonstraram todos os outros narradores, [...] Em cada um

deles vive uma Scherazade, que imagina uma nova história em cada passagem da história que está contando. (BENJAMIN, 1996, p. 211)

O que nos inspira nas narrativas de vida é justamente a qualidade de trazer sempre outras histórias, como uma dinâmica ilimitada da memória que vai se encadeando, realizando *links* com as narrativas de outros, abrindo espaços, caminhos, reflexos... Podemos pensar esta qualidade a partir das rodas de partido alto também, com Filé (2006), na qual a partir do verso que se repete, um verso-problema, cada um pode dar a sua emenda com os aparatos de que dispõe. E disso o samba vai se fazendo... Assim como as nossas vidas “dos intermináveis fluxos narrativos, *ensinandoaprendendo* todo o tempo, em todas as redes educativas de que participamos.” (FILÉ, 2006, p. 24). O que tem me encantado é este enlace, este encontro que se repercute interminavelmente nas vidas de quem se dá pra ele... E por que sempre teremos como desfiar as narrativas em outros fios perguntando: “e o que aconteceu depois?” (BENJAMIN, 1996, p. 2013). Ou, o que *nos* aconteceu depois?

Nas outras vezes em que procurei pelas mães-de-santo para conversar³⁶ com elas, querendo saber das suas histórias, das suas vivências, muito tímida e sem jeito, elas me diziam algo do tipo: “Ah, mas eu não tenho estudo, minha filha...” ou “Embora eu não tenha estudado tanto...”. Em todas as vezes que eu conversei com estas mulheres, de alguma forma, elas ressaltavam este fato, de não “possuírem estudo”. Eu ia querendo saber de suas alegrias, suas opiniões, seus problemas, enfim, de suas vidas; matéria em que deviam ser especialistas, como diz Filé (2014); e, de fato, algumas delas são demais. Mas esta é uma sensação que vem no início da aproximação e que, no lançar dos dados, quando percebem que eu quero ouvir sobre suas vidas e se a conversa desembestar solta e boa, vai desaparecendo e dando lugar a um gosto de ir contando as coisas

Existe de fato uma distância entre estes conhecimentos, afinal, são produzidos em contextos distintos, em espaços diferentes, por pessoas diferentes e, desta forma, não quero questionar os lugares que os mesmos ocupam na sociedade – embora ache que a contaminação seja sempre potente –, mas como alguns saberes vêm sendo produzidos de modo subalterno em favor da superioridade de outros. Os lugares de poder dados a um tipo de conhecimento e negados a outro. Por que os saberes e fazeres destas mulheres também não são reconhecidos como importantes para a formação da sociedade, em suas instituições? Não apenas os saberes forjados no cotidiano destas pessoas, por serem mulheres, de Terreiro e/ou

³⁶ Estou me referindo às conversas para a produção da minha monografia na especialização em Diversidade Étnica e Educação Superior Brasileira, pelo LEAFRO/UFRRJ.

negras, mas por que nossos relatos auto-biográficos não podem povoar a Educação para nos ajudar a pensar nos problemas vivenciados olhando para as nossas vidas e para as vidas de outros? De que forma o modo como temos feito, nos ausentando do saber científico como se aquele conhecimento fosse importante em si mesmo, tem nos ajudado a caminhar com nossos problemas?

Mas uma mulher, que também é mãe-de-santo, e tudo o que ela representa, não é somente considerada desimportante e ignorada pelo que deseja um projeto de sociedade que privilegia a pessoa branca, cristã, homem, heterossexual, cisgênera³⁷ e ocidental. Como consequência disto, ela também sofre violências físicas e simbólicas por este processo que exclui, invisibiliza e elimina, ao mesmo tempo em que elege e afirma outros modos de vida. Ou seja, não se trata só de não serem consideradas como mulheres de conhecimento, mas também de serem excluídas e eliminadas. E como fazem para viver frente a isso?

Quando falo de conhecimentos, tenho a impressão que, talvez, possa dar a entendê-los como algo passível de ser sistematizado. O que entendo com estes conhecimentos é o que faz referência aos modos como alguém vive uma história maior, que é coletivizada. Como conhecimentos digo das *táticas* (CERTEAU, 1998) que são elaboradas para garantir a vida. Mais que somente a vida: viver e existir. Por isso, ao invés de manipuladas, encarnadas como experiência ao serem ouvidas e contadas. As maneiras de se viver o todo dia, isso que escapa aos olhos das grandes narrativas que dão conta desta História, com H maiúsculo, mas acabam deixando de lado as “historinhas³⁸”. O diminutivo, neste caso, eu penso que pode ser aplicado em muitos sentidos no que pretendo dizer sobre estas “historinhas”. Elas podem ser realmente pequenas: curtas, sobre coisas mínimas, para aquilo que ninguém liga ou até para crianças. Mas no que alguém as conta, aí pode estar a riqueza do gesto. Então, quando falo destes conhecimentos, quero falar deste saber encarnado no cotidiano, disto que se dá na crueza da vida e que só acesso através da fala, através da narração, das histórias. Lembrando ainda que, “a palavra falada transmite saber, comunicado e expresso cotidianamente.” (THEODORO, 2013, p. 28).

Então, proponho aqui ouvir as histórias de vida de mães-de-santo, para acessar este repertório de conhecimentos elaborados no cotidiano. A pergunta aqui é: como é produzir sua existência frente a uma produção sistematizada de desigualdades? Com isto considero um

³⁷ “Um indivíduo é dito cisgênero (do latim *cis* = do mesmo lado) quando sua identidade de gênero está em consonância com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer, ou seja, quando sua conduta psicossocial, expressa nos atos mais comuns do dia-a-dia, está inteiramente de acordo com o que a sociedade espera de pessoas do seu sexo biológico.” Disponível em: <http://www.leticialanz.org/cisgenero>.

³⁸ A maneira sarcástica como são conhecidos os estudos do cotidiano, segundo Paulo Sgarbi (2008, p.13).

estudo com/no cotidiano, me inspirando nos estudos elaborados pelo Michel de Certeau (1998). Por que me utilizo da ideia de *tática* para pensar nas produções cotidianas destas mulheres. Para Certeau (1998), as *táticas* são as formas como cada um constrói *um projeto de vida possível para si* (FILÉ, 2014).

Muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras ou preparar refeições etc.) são do tipo *tática*. E também, de modo geral, uma grande parte das “maneiras de fazer”: vitórias do “fraco” sobre o “mais forte” (os poderosos, a doença, a violência das coisas ou de uma ordem etc.), pequenos sucessos, artes de dar golpes, astúcias de caçadores, mobilidades da mão-de-obra, simulações polimorfos, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos. [...] Em nossa sociedade, elas se multiplicam com o esfrelamento das estabilidades locais, como se, não estando mais fixadas por uma comunidade circunscrita, saíssem de órbita e se tornassem errantes, e assimilassem os consumidores a imigrantes em um sistema demasiadamente vasto para ser o deles, e com as malhas demasiadamente apertadas para que pudessem escapar-lhe. (CERTEAU, 1998, p. 47)

Para mim é importante pensar com as *táticas*, então, como forma de refletir sobre uma produção de saberes e fazeres que existem apesar de uma estrutura (ocidentalizada) que oculta estas manobras, estes manejos, estas artimanhas. E que trazem em si uma dimensão política, pois, por mais que não sejam consideradas, talvez por serem pequenas demais diante das grandes narrativas, são capazes de organizarem a vida dos sujeitos, de responderem ao direito à existência. Embora estas *táticas* estejam contextualizadas e só possam ser empreendidas se dentro da vida de alguém, ou seja, determinada *tática* só serve para aquela pessoa (ou grupo), naquele determinado espaço-tempo, sendo impossível a sua sistematização na vida de outros, elas representam uma existência onde é possível radicalmente ser. Aí acho que está uma de suas dimensões políticas, pois que mostra a resposta em favor da vida de alguns sujeitos às relações de poder e domínio que estão postas em nossa sociedade. Mas não seria uma existência como uma artilharia que centra fogo contra o “inimigo” como forma de derrubá-lo, mas uma existência que manipula as ordens emanadas por esta estrutura e as torna favoráveis a este sujeito que está vivendo sua vida neste espaço cheio de dominações. Para falar melhor sobre as produções de *táticas*, vou utilizar uma passagem em que Certeau (1998) elabora esta discussão através da fala – já que esta é uma das forças que movimenta este trabalho, a fala.

Em lingüística, a “performance” não é a “competência”: o ato de falar (e todas as *táticas* enunciativas que implica) não pode ser reduzido ao conhecimento da língua. Colocando-se na perspectiva da enunciação, objeto deste estudo, privilegia-se o ato de falar: este *opera* no campo de um sistema lingüístico; coloca em jogo uma *apropriação*, ou uma reapropriação da língua por locutores; instaura um *presente* relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um *contrato com o outro* (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações. (CERTEAU, 1998, p. 40).

Como fazemos para tornar este sistema lingüístico um lugar próprio? Como fazemos para habitar este emaranhado de códigos, combinações e regras que nos é oferecido como possibilidade de nos comunicar? Por exemplo: acho engraçadíssima uma passagem da entrevista com Mãe Margarida quando ela fala de alguém com os seguintes adjetivos: “*fulano* é um ousado, um mundano, um liberto!”. E eu pensando: que ótimo, que maravilha que é *fulano*! Mas não. Eram todas coisas depreciáveis para ela... Acho que quando Certeau (1998) fala sobre o ato de falar, não escrever ou imaginar, mas pronunciar as palavras que trazemos conosco no corpo, coloca este ato como forma de apropriação de um sistema lingüístico que, objetivamente, pode até limitar a expressão humana ou até aprisionar esta expressão, mas como se tratam de processos de produção de subjetividade, podem ser sempre subvertidos, manipulados e alterados conforme a demanda dos desejos e as respostas que são necessárias de serem dadas face aos desafios de determinadas circunstâncias. E aí me parece que está o sentido das *táticas*: é tornar um espaço um lugar próprio. Habitar. Na ideia mesma de habitat, lugar da vida.

E isto se torna importante, neste meu caminho de ouvir histórias de mães-de-santo por que pode proporcionar uma virada epistemológica quando considero as suas investidas em um cenário desfavorável, ao invés de considerar apenas os efeitos deste cenário sobre elas, como se não houvesse uma reação, uma apropriação do que é oferecido como possibilidade de vida. Um outro conceito que conversa com a ideia de *táticas* proposta por Certeau (1998) e que faz parte de uma elaboração maior e mais complexa acerca dos processos de colonização e de modernidade é pensar a *diferença colonial* (MIGNOLO. In: OLIVEIRA, 2012), cuja perspectiva é voltar o olhar para as produções de conhecimento que foram subalternizadas a partir do encontro colonial e da expansão capitalista a partir da globalização. Mas mais do que isso, é propor um pensamento a partir de outras epistemologias, das margens, dos territórios relegados ao esquecimento diante da estruturação de um mundo moderno, hegemonicamente europeu. Fica evidente como a produção da subalternização do corpo negro, como também do corpo da mulher (se for mulher e negra, então), faz parte de um projeto de civilização que admite apenas a hegemonia de um paradigma eurocêntrico único e linear. Chamamos este aspecto da *colonialidade do poder* de *racismo epistêmico*. O que resta então a estes corpos? Se adaptarem, se quebrarem, mudarem de cor, de formas, de sabores, de cheiros... A isto tem respondido, em grande parte, o projeto educacional que temos reproduzido em nosso país: ao *aplainamento das diferenças* (FILÉ, 2013).

Considero então esta perspectiva um ponto direcionador, pois chama a atenção para o fato de que outros conhecimentos são possíveis, assim como outras práticas, outras formas de nos relacionarmos uns com os outros. Portanto, se me coloco diante das histórias de vida de mães-de-santo, procuro ter este olhar, a partir da *diferença colonial*, mas mais ainda, um olhar que se aproxime das **experiências** humanas produzidas a partir desta **diferença**, como forma de evitar o desperdício de experiência e de pensar outros sentidos para a escolarização, a formação dos professores, os currículos escolares, as políticas e poéticas educativas a partir das potências narrativas. Sobretudo para pensarmos sobre quais respostas epistemológicas temos dado e podemos dar neste momento em que ocupam as estruturas acadêmicas e escolares sujeitos com outras demandas. Como suas histórias podem povoar as dependências físicas e subjetivas nestas estruturas?

Lembro de um caso que ocorreu ano passado, em setembro de 2014, quando um aluno candomblesista foi proibido de entrar na escola que estudava por usar “traje indevido”. Como estava em um período específico de iniciação no Candomblé em que precisava usar apenas roupas brancas (o que incluía a camisa do uniforme), ter a cabeça coberta e usar cordões de conta, a direção da escola considerou que era uma irregularidade de acordo com o uniforme escolar e que daquele jeito o menino não poderia frequentar as aulas. Fico lembrando das vezes em que ia nas escolas públicas onde minha mãe dava aula, quando criança e até mais velha... Uniforme escolar padronizado não era uma regra, até por que existiam outras prioridades... E condições. E situações cotidianas. Mas esta era uma situação já anunciada: a diretora da escola já tinha avisado que não permitiria sua entrada naqueles trajes. Tentou voltar às aulas, mas foi impedido. Houve toda uma comoção com a proibição através da mídia e até uma manifestação na porta da escola. O menino acabou sendo recebido em outra unidade escolar onde pode usar os adereços referentes ao período de iniciação na sua religião.

Este é um caso sobre a falta de aparência das religiões afro-brasileiras na sociedade, no espaço público, mas, sobretudo, no nosso sistema educacional. O corpo negro físico e simbólico interdito nas instituições. Mas fiquei pensando nas oportunidades que se perderam ali de proporcionar para ele e tantos outros alunos o contato, o encontro, o conhecimento. Ouvir outras histórias... Mas também o conflito, o embate. Sem a intenção de que vamos passar por estas situações de forma pacífica, tranqüila. Como nos inspira Boaventura de Sousa Santos através de Gomes (2012, p. 107), “o conflito ocupa o centro de toda experiência pedagógica emancipatória.” Ao invés disso, a interdição como forma de

manter e cultivar os padrões considerados ideais para o convívio pacífico: que sejamos todos brancos, cristãos, heterossexuais, cisgêneros, magros, bem educados, machos. O que foge disso deve ser combatido, de alguma maneira, eliminado, em favor da harmonia ou podemos fazer um acordo para que possa circular nas estruturas sem que seja percebido, sem que perturbe demais o ambiente que deve ser puro. Como? Sejam todos iguais.

Penso que, talvez, a entrada de outras narrativas, outras vozes, outros corpos, além daqueles tidos como ideais para o projeto hegemônico de escolarização que tem permeado nossas práticas, pode ser um dispositivo que traga o conflito como forma de produzir

imagens desestabilizadoras, susceptíveis de desenvolver nos estudantes e nos professores a capacidade de espanto e de indignação e uma postura de inconformismo, as quais são necessárias para olhar com empenho os modelos dominados ou emergentes por meio dos quais é possível aprender um novo tipo de relacionamento entre saberes e, portanto, entre pessoas e entre grupos sociais. (GOMES, 2012, p. 107)

Mas que esta entrada não represente uma presença não implicada que seja apenas uma forma de prestar conta com as demandas dos movimentos sociais, mas sim uma presença com corpo e voz. Gosto de pensar a partir desta perspectiva oferecida pelo Boaventura de Sousa Santos que ressoa no texto de Nilma Lino Gomes, através dos conflitos, por que sinto que, por vezes, quando buscamos uma convivência harmoniosa, vamos abrindo mão de algumas coisas para assegurar a tranquilidade, para não enfrentarmos problemas. Um bom exemplo disso é o modo como a ideia da miscigenação racial no Brasil foi usada para tornar o “problema” que era a mistura entre brancos e negros em algo positivo, para mostrar como o Brasil era um país que não tinha conflitos raciais, mas a tal ponto que as pessoas conviviam e se casavam independentemente da cor. Um país que havia superado o mal estar da escravidão de forma “democrática”. Em favor desta aparente harmonia, quantos problemas foram e têm sido engolidos goela abaixo dia após dia?

Pensar alguns conflitos com a ajuda das narrativas das mães-de-santo com os que trago comigo é para, assim como a entrada do vento de Iansã nos lugares, bagunçar um pouco o ambiente tranquilo, perturbar as faces apáticas, causar movimento, conflito. Entrar nas nossas narrativas como forma de desvelar processos encobertos e que delineiam o modo como vivemos no mundo. Entrar nas nossas narrativas para descobrir as diferentes implicações dos acontecimentos comuns a todos na sociedade. Para encadarmos as nossas vivências e assumirmos uma vida descontínua, conflituosa, perturbadora e complexa, mas uma forma de vida possível. Para tanto, uma escrita-pesquisa que possibilite olharmos de frente e com tudo para a vida.



“Como escrever uma vida?” (COSTA, 2010, p.5). Quando leio esta pergunta, sinto, muito intensamente, a sensação dela reverberando em mim, por que ela bate muitas vezes e, em cada batida, acessa uma outra área do corpo, dando a ler novos sentidos em palavras que já são outras. A pergunta vale pela sua potência de vibração, não pela *desgraça de sua resposta* (FILÉ, 2014). Tenho tido um apreço grande por esta pergunta; pelo que me dá a pensar e pelo tanto que me inspira.

Como escrever uma vida? Cabem tantas coisas aí... A começar que, para alguns, os ávidos em responderem esta pergunta, o problema poderá ser resolvido de maneira asséptica: escrevo uma vida contando dela os fatos, mas apenas os importantes. Mas as respostas para esta pergunta ainda podem ser muitas. Para quem repousa na agonia de fazer da pergunta companhia, resta a inquietação e o movimento: vida! No fundo de toda vibração despertada pela pergunta, um murmúrio ameaçador: *será possível escrever uma vida?* A natureza do murmúrio se revela no medo. Medo da impossibilidade de se escrever uma vida por sabê-la inacessível, inalcançável, inapreensível como uma verdade compreendida e nítida (sem sombras) aos olhos e sem ruído aos ouvidos. Vale lembrar ao murmúrio que, a quem se põe a escrever uma vida, é de muita valia que aceite e ame a sua condição (da vida mesma), de ser descontínua, não linear, e que a partir disto, assuma a sua vida inventada (que será a minha, como autora, e também a de quem é biografada, e ainda de todas as vidas que habitam o texto).

“O que quer isto? é a prova de fogo para qualquer escrito biográfico, na medida em que instala um novo componente: a vontade. A pergunta primeira é então deslocada para quem quer isto? Desta, duas qualidades do querer: a vontade de verdade e a vontade de potência. Ou <ainda>: Quem, afinal, vem aqui nos interrogar? Uma potência ou uma verdade?” (COSTA, 2010, p. 51)

Pensar em como escrever uma vida, o que, objetivamente, seria a prática da bio-grafia, pode dar a pensar, logo de início, em mais uma pergunta: *por que escrever uma vida?* O que nos leva a querer contar a vida de alguém? Para quê quero contar a vida de alguém? Essas perguntas estão implicadas com o caminhar das biografias e devem ser feitas por quem se põe a andar por estas bandas. Não como uma definição, mas como expressão do desejo. Deixando ecoarem estas perguntas, o sujeito a si mesmo questionado poderá fazer delas companheiras, mas não como vigilantes severas dos rumos a serem seguidos, mas como um cuidado, como alguém que de vez em quando se pergunta: *o que mesmo vim fazer aqui?*

Para aqueles que desejam a vida como o fato limpo, claro, inquestionável, irrefutável verdade, realidade imóvel, há de se esforçarem para aprisionarem o corpo e suas forças, para o calarem. Não podem lidar com este corpo que grita coisas inauditas por que teriam de abrir mão de coisas caras a si, como o chão, por exemplo, ou suas chaves de compreensão. Mas há os que desejam afirmar este corpo, não como um domínio meu ou algo do qual conheço e sei lidar, mas mais como um apego ao que vibra e que nos silencia.

Com a ajuda de Costa (2010) e de Larrosa (2014), quando falo de corpo, de afirmá-lo ou negá-lo, falo de um corpo que se apresenta principalmente em sua mortalidade, sua

precariedade e sua efemeridade. Em contraposto, a biografia, muitas vezes, se esforça para fazer do biografado imortal, para eternizá-lo como algo sagrado, intocável. Quando falo de afirmar o corpo, quero me deter no que ele pode oferecer de mais valioso: a sua sensorialidade e pulsão como potência para fazerem vibrar outros corpos. Na impossibilidade de fazê-lo imortal através de palavras, assumiremos a sua mortalidade como potência criadora fruto da vida mesma. No que é mais mortal, ali encontramos vida. Por isso, na tentativa de fazê-lo imortal, o biógrafo da verdade mata o corpo. Mata o corpo da *experiência*, este corpo que se faz como forma de “habitar um mundo de um ser que existe, de um ser que não tem outro ser, outra essência, além da sua própria existência corporal, finita, encarnada [...]” (LARROSA, 2014, p. 43).

Por ser “Um gesto coletivo, sempre escrito e lido a várias mãos” (BARTHES. In: COSTA, 2010, p.74), “a biografia pode ser pensada então como a grafia possível das vidas que correm e avançam sobre o texto.” (COSTA, 2010, p. 26). O *biografema*, ideia elaborada por Roland Barthes e viabilizada por Luciano Costa (2010) não carrega uma definição objetiva, não se coloca como um conceito a ser piamente reproduzido como ferramenta teórica, mas sim como estratégia do pensamento que propõe outro tipo de leitura e escritura e de valorização dos signos que carrega a vida. Quando penso na valorização dos signos que propõe a estratégia *biografemática*, lembro de um *jogo de búzios*³⁹, ou do pouco que sei acerca dele; portanto, o que vai aqui é uma tentativa. Assim como os signos, os búzios são lançados e podem ser lidos-escritos de acordo como se ajeitam uma série de elementos ao seu redor. Em primeiro lugar, pela disposição em que caem no balaio. Uma “organização” que não é dada *à priori*, mas apenas no instante da ação. Assim como os búzios, os signos, no texto *biografemático*, são jogados e não apresentam uma organização prévia, ou um roteiro a ser seguido; quem lê o traça no momento mesmo da leitura (por isso também o escreve). Em segundo lugar, assim como os signos no texto, os búzios no jogo são lidos-escritos com diversos corpos, como um *gesto coletivo*, já que aí entram, no mínimo, a sacerdotisa que orchestra o jogo, quem vai até ela para se consultar, os Orixás, as entidades e um sem número de vozes outras que atravessam esta leitura-escrita. Em terceiro lugar, aquele jogo ou aquela leitura vai oferecer possibilidades para o momento em que acontece, não como forma de resolver problemas do passado, ou para prever e dominar o futuro. O que não quer dizer, entretanto, que esta ação esteja fora do tempo, pois que traz consigo elementos de outros momentos, mas só habita o único lugar no tempo que se deixa ser habitado: o aqui-agora.

³⁹ O jogo de búzios é uma arte divinatória tradicional das religiões de origem africana que se desenvolveram na América.

Ter um olhar para a biografia como uma obra sempre aberta. Aberta aos desvios, aos extravios, aos tráficos, aos atalhos. Não como uma *ultimate*, uma versão definitiva que deseja ser a portadora do real e do verdadeiro, muito menos como um *the best*, que apresenta apenas as melhores versões, mas uma opção que se permita brechas, rachaduras e arranhões. Fazer uma opção pela honestidade, mas sem ter a ilusão de que ser honesto é ser fiel a uma verdade exterior, como representação, e não contar mentiras. Pois a narrativa não é da ordem da verdade contra a mentira no seu sentido moral, ela é da ordem da invenção de si mesmo como possível. No que se põe um sujeito a escrever a vida de alguém, realiza “uma imitação que é mais da ordem da fabulação, daquilo que não toma como modelo um Real-imaginário, mas que o inventa na sua necessidade de fazer algo com ele.” (COSTA, 2010, p.28). Ou como cantava o Cazuzza, “mentiras sinceras me interessam”. Devem interessar ao texto *biografemático*.

Acho também que, em se tratando dos modelos em que busco me situar, o Certeau (1998) pode dar uma força para a composição desta discussão sobre biografias. Porque, em suas fabulações sobre o cotidiano, volta-se para o que é comum, ordinário, minúsculo, colocando em evidência, não as histórias dos heróis, ou dos mártires imortais, que pouco ajudam na reflexão sobre as coisas da vida, já que muito se distanciam dela. Mas sim, ressaltando o que é tido como insignificante e desprezado nas grandes narrativas, olhando para onde evitamos colocar os olhos, desacostumando o olhar, causando interferência na sintonia harmônica dos ouvidos... É proposto nos religarmos com o pequeno, com o banal, mas para o que é possível na crueza cotidiana da vida.

Em quantas dimensões poderia esta pesquisa ser considerada de caráter biográfico? Em tantas quanto eu for capaz de reconhecer, talvez. Mas sou levada a pensar que são muitas as dimensões, assim como são muitas as vidas que tem atravessado esta pesquisa. Que é também trabalho de viver a escrita e escrever a vida. Bio-grafia. “...contar a história de uma vida é *dar vida a esta história*.” (ARFUCH, 2010, p. 42). Co-existem uma alegria e uma angústia nesta escrita da vida. É como se estivesse sob responsabilidades muito grandes, e acho que de fato estou, mas não por querer dizer desta vida da melhor forma, de uma forma boa – estaria querendo a aprovação de quem? Mas uma responsabilidade de estar atenta e me perguntar que tipo de vida estou dando a estas histórias. Ou seja, como me comprometo com elas de forma a fazê-las potências reprodutoras de vida, como lido [também na escrita] com estas coisas que mexem comigo para que ressoem em outros. Cuidados, carinhos.

Eu sou uma mulher que quer ouvir e vem ouvindo histórias de mulheres de religiões afro-brasileiras para aprender. Estas histórias, que me oferecem passagens curtas ou longas, às vezes uma frase, outras um gesto, têm me acompanhado de diversas formas e neste tempo, tenho feito e sentido coisas diferentes com elas. São palavras que vieram das bocas (com seus hálitos, com o Axé) ou que emanaram de livros, me possuindo. Coisas que eu ouvi e que, depois de tanto tempo, me vêm à cabeça diante das situações da vida, me mostrando caminhos, perguntas, desvios. E tenho me apegado a estas histórias por acreditar em sua força, mas não em uma força já dada, mas numa força habitada por pessoas. Subjetividades, afetos, sentimentos. E quero enviar um desejo junto com estas palavras que escrevo, quero que elas sejam lidas com este desejo. O meu desejo de abertura para possibilidades de criação de outros mundos, outras realidades com/n(estas) histórias, “afinal, haveria outro sentido em se escrever uma vida que não fosse o de acreditar na potência de reinvenção desta própria vida?” (COSTA, 2010, p. 5).

Pensar uma forma biográfica para a pesquisa (ou a pesquisa como escrita-desafio autobiográfico), eu acho que foi a primeira novidade que o Mestrado trouxe, através da proposta do orientador em escrevermos sobre nossas questões, sobre nossas vidas. Não tinha este nome quando foi feita a proposta, mas hoje vejo com uma das grandes linhas que têm atravessado a pesquisa, a tecendo. A primeira coisa que me interrompeu no correr desta pesquisa (que desejava fosse tranqüila) foi quando me foi pedido para que escrevesse sobre mim. Falar a partir da primeira pessoa do singular, esta estranha na escrita. Na inquietação de não entender o porquê de estar fazendo aquilo, falei coisas até demais, fiz terapia. Tentei sentir algum prazer na ignorância. Por que foi só depois que eu percebi que aquilo não era sobre mim, mas como algumas coisas *me* passavam. Era já alguma forma biográfica dada à pesquisa e tem sido uma novidade imensa. Descobrir que podia ser daquele jeito, e tentar fazer daquele jeito, batalhando. É claro que, naquele momento, não eram claras pra mim as possibilidades que me oferecia e a opção política, ética e estética que significava aquela virada no pensamento.

Tem sido difícil encarar o território da linguagem como lugar de disputa, de enfrentamento dos problemas que vivemos socialmente. Alguns autores vêm chamando a atenção para este fato, subestimado comumente, ou seja, que o campo da linguagem também se compõe de relações de poder e, mais que isso, que é um mecanismo fundamental para que tais relações se perpetuem. Mas tanto, que a escrita parece ser uma propriedade privada onde é preciso estar sempre pedindo licença para entrar. Onde preciso sempre estar “carimbando os

vistos” que me autorizam a andar por aquele lugar. Como diz o Larrosa (2014), nas pesquisas frequentemente se está aberto a discutir o método ou as teorias, mas não o modo como lemos e escrevemos, mas a linguagem também é uma forma de controle e “se não fosse por esses mecanismos seria impossível a imposição generalizada e a posterior naturalização desta língua de ninguém” (LARROSA, 2014, p. 61).

Esta voz que não pertence a ninguém tem sido a voz hegemônica de circulação da Ciência moderna eurocêntrica e historicamente racista. Esta ciência que preza pela neutralidade, pelo distanciamento, pela objetividade, pela classificação. Como podemos achar que nossas relações não são interferidas de alguma forma pela linguagem que nos conforma? Esta linguagem científica eurocêntrica que se produziu de forma hegemônica carrega em si modelos de pensamento que permeiam as nossas vivências, os nossos modos de existir, as nossas relações com as pessoas e as coisas, e como, historicamente, tem servido de artilharia para a supremacia de um determinado conjunto de interesses, é inevitável pensar formas de também combatermos neste território.

Para falar sobre a linguagem e suas articulações com as produções de desigualdades, Mignolo (In: SANTOS e MENESES, 2009) introduz a ideia da *colonialidade do ser*, que é o modo como os sujeitos encarnam esta *colonialidade* em suas experiências de vida e como isto se dá através dos impactos da colonização nas vidas dos grupos que foram alvo do domínio e exploração das colônias européias. E como a experiência humana é significada através da linguagem, é a partir das expressões destes grupos subalternizados que poderemos entrar em contato com as suas respostas epistemológicas ao epistemicídio dos seus conhecimentos no encontro colonial... Para Mignolo (In: SANTOS e MENESES, 2009):

A Ciência (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem, as línguas não são apenas fenômenos culturais em que as pessoas encontram sua identidade; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser. (MIGNOLO. In: SANTOS, MENESES, 2009, p. 356)

E para Larrosa (2014):

a linguagem não é apenas algo que temos e sim que é quase tudo o que somos, que determina a forma e a substância não só do mundo mas também de nós mesmos, de nosso pensamento e de nossa experiência, que não pensamos a partir de nossa genialidade e sim a partir de nossas palavras, que vivemos segundo a língua que nos faz, da qual estamos feitos. E aí o problema não é só o que é aquilo que dizemos e o que é que podemos dizer, mas também, e sobretudo, *como dizemos*: o

modo como diferentes maneiras de dizer nos colocam em diferentes relações com o mundo, com nós mesmos e com os outros. (LARROSA, 2014, p. 58)

Como, então, não considerar os processos que envolvem as palavras nas nossas vidas? Mexer com palavras. Ganhar mundos. Destruir outros. É um lugar onde coisas podem acontecer, onde podemos ser e deixar de ser. Como me inspira a pensar Mignolo (In: SANTOS e MENESES, 2009) e Larrosa (2014), processos que envolvem proibir palavras, impor palavras, destacar palavras, inventar palavras – e isso me parece nada mais que a vida mesma composta de palavras – é como criamos sentido para as coisas que nos passam e para o que somos, num sistema complexo que expressa as nossas existências com a capacidade de nos relacionarmos. Por isso podemos perguntar através das narrativas – que é o modo pelo qual podemos habitar a linguagem que é dada como um sistema, por vezes, colonizador – o que temos feito com o que nos tem sido ofertado como possibilidade de existência do encontro de europeus e não europeus que repercute suas produções de desigualdades ainda hoje.

Nesta [outra] língua, talvez, Descartes não conseguiria dizer: “penso, logo existo”.

Paulo Leminski.

Deste período da História, temos como exemplo o modo como se proibiram os usos das línguas próprias das civilizações colonizadas e escravizadas, além imporem a mudança dos nomes para um nome que fosse europeu e cristão. E hoje temos como um pressuposto – até em nossas produções científicas – que algumas línguas são mais hegemônicas que outras para nos expressarmos. Nossas provas de línguas estrangeiras remetem na sua quase totalidade às línguas européias. Não posso pensar que isto se trata de algo natural, mas apenas da imposição da linguagem como força de domínio e exploração do outro não-europeu. E este é apenas um exemplo um tanto objetivo, a meu ver, da linguagem como lugar de poder e disputas, pois estamos nos atentando à linguagem através dos idiomas, dos dialetos. Um sistema identificável por um grupo, embora complexo e dinâmico, mas compartilhado com um grupo. Se nos debruçarmos sobre como esta *colonialidade* interage com as nossas linguagens, ou seja, o modo como damos sentido à nossa existência, podemos encontrar com pistas que nos levem aos processos subjetivos do imaginário que ainda é constituído a partir da *diferença colonial* (MIGNOLO. In: SANTOS e MENESES, 2009).

Por tanto, não podia eu pensar que este trabalho de pesquisa, que é trabalho de escrita devia ser feito de modo automático. Sem que se problematizassem algumas questões – mesmo algumas ainda bem pequenas – sobre o que é ser na linguagem: escrever, ler, ouvir, falar. A lida com as palavras. O manejo das vozes que habitam este Texto. Minha própria lembrança e também o Larrosa (2014) alertam para o fato de que não se tem problematizado a escrita e a leitura nos espaços acadêmicos. Tampouco falar e ouvir. Aprendi nestes anos de escolarização que escrever bem é escrever de determinado modo, como vou dizer... Um jeito parecido com o dos que vieram antes de mim. Estou me esforçando para não dizer que é um jeito correto, rebuscado, gramaticalmente coeso, enfim, um jeito culto. Mas por intensos esforços meus e do grupo de pesquisa, fui percebendo que era preciso aprender a escrever e a ler – continuar aprendendo. E até algo que eu não queria: conversar. Então, tento problematizar esta escrita, enxergá-la como lugar de mecanismos de controle, embora me veja ainda tão submersa nos regimes desta *língua de ninguém* (LARROSA, 2014, p. 64). Frustra não ter saídas às vezes, ou não ter coragem para cavá-las, e se contentar com apenas alguns lances, tentativas... Diante destas angústias, Filé dizia: “não importa, por que as questões já foram lançadas...”. De alguma forma, começamos a ver coisas demais nestas palavras e não tem mais jeito. Fico imaginando o que mais poderei fazer com elas... E o que mais elas poderão fazer comigo.

Começar a estranhar as palavras, então, tem sido uma sensação constante e recorrente na medida em que mais passo tempo com elas. Sobretudo, acompanhada de perguntas como: O que esta escrita está querendo? Como está sendo produzida? Com o que está se aliando para ter força? De alguma forma a escrita se tornou um lugar de *dispositivo pedagógico* (LARROSA, 1994) na medida em que vem fornecendo meios para que eu me perceba, me pense, me narre, me transforme, ou seja, que mude as minhas relações com o mundo e comigo mesma, na perspectiva da experiência de si inspirada por Michel Foucault na obra de Jorge Larrosa. Mas esta experiência não é algo dado fora do tempo histórico, pois é nas relações sociais nas quais o sujeito está inserido que encontra os recursos para inventar e se apropriar da sua narrativa. Portanto este trabalho de escrita e pensamento não está baseado em operações individuais, mas singulares, na medida em que não pode ser generalizado. “É no trato com os textos que estão já aí que se adquire o conjunto dos procedimentos discursivos com os quais os indivíduos se narram a si mesmos.” (LARROSA, 1994).

A partir de então temos problematizado algumas nuances deste trabalho de escrita e pensamento, de experiência de si. Considerando a escrita como um lugar de pensamento e disputa é que temos nos perguntado: como entrar neste lugar? Como estar neste lugar? Como

se movimentar nele? Michel de Certeau tem nos ajudado a estar com estas questões quando fala do conhecimento usando a metáfora de cidade. Como vamos nos movimentando na cidade e nos seus roteiros, nos seus caminhos, nas suas propriedades, também nos seus espaços abertos?

Subir até o alto do World Trade Center é o mesmo que ser arrebatado até o domínio da cidade. O corpo não está mais enlaçado pelas ruas que o fazem rodar e girar segundo uma lei anônima; nem possuído, jogador ou jogado, pelo rumor de tantas diferenças e pelo nervosismo do tráfego novaiorquino. Aquele que sobe até lá no alto foge à massa que carrega e tritura em si mesma toda identidade de autores ou de espectadores. Ícaro, acima dessas águas, pode agora ignorar as astúcias de Dédalo em labirintos móveis e sem fim. Sua elevação o transfigura em *voyeur*. Coloca-o à distância. Muda num texto que se tem diante de si, sob os olhos, o mundo que enfeitiçava e pelo qual se estava “possuído”. Ela permite lê-lo, ser um Olho solar, um olhar divino. Exaltação de uma pulsão escópica e gnóstica. Ser apenas este ponto que vê, eis a ficção do saber. (CERTEAU, 1998, p. 170)

Pensando a cidade como um Texto por onde vamos caminhando, subir até o alto de um edifício seria, como fala Certeau, ser levado até o estado de domínio desta escrita. Ter o olhar total e distante que não se atém nos detalhes dos passos – pois que nem se movimenta –, nas miudezas dos gestos, nos cantos das ruas, no cotidiano da cidade. Escrever como alguém que domina o que está fazendo, com controle e auto-suficiência. Assim tem nos ensinado a Ciência moderna a ter a linguagem como algo que dominamos e como forma de expressar este saber externo e separado de nossa própria existência. Assim tem se comportado nossa Ciência do alto dos edifícios, evitando contatos, **encontros**, contaminações. Vendo a todos, porém sem ser vista. O que podemos relacionar com a própria composição histórica da Ciência moderna, onde os requisitos de validade estão aliados às dimensões de objetividade, neutralidade e controle por parte do observador que deve dominar a realidade externa a fim de possuir uma resposta clara e objetiva. Castro-Gómez (In: ROJAS, 2006), um dos teóricos do grupo Modernidade/Colonialidade, chamou esta produção do conhecimento pela Ciência moderna de “*la hybris del punto cero*” e nos ajuda a conversar com a “cidade de Certeau”. Nesta concepção, *la hybris* diz respeito ao que os gregos consideravam como o pecado de querer se igualar aos deuses. O ponto zero refere-se a este deus que possui uma função *panóptica* de observar sem ser observado, impondo um olhar universal e absoluto sobre as coisas do mundo. O olhar *panóptico* de onde mais alto podemos nos posicionar a fim de obter a visão mais totalizante e verdadeira da cidade. Segundo Castro-Gómez, este foi o modo como se produziu e de onde viemos herdando as práticas de uma ciência moderna racista como “el punto de vista irrefutable de la absoluta objetividad sin compromiso de ninguna

posición subjetiva, en el que los filósofos racionalistas ilustrados pretenden elevarse sobre cualquier situación social particular.” (ROJAS, 2006, p. 342).

*Duvidamos até que seja escrito.
Ele é inscrito. Desenhado. Incrustado, como um objeto, em outro sistema de signos.
Palavras mais que palavras: gestos, vivências, coisas em si.*

Paulo Leminski.

E se pensarmos na escrita como o modo hegemônico com que temos expressado as produções científicas, podemos pensar também em como entramos nela, em que ponto de vista nos posicionamos, em como nos encarnamos em palavras e assim, como temos encarado a vida, já que “os aparatos de produção, legitimação e controle do conhecimento são, indistintamente, aparatos de produção, legitimação e controle da linguagem.” (LARROSA, 2014, p. 60). Tenho encarado uma forma possível de caminhar neste Texto a partir da ideia dos caminhantes que, segundo Certeau (1998), são os *praticantes ordinários da cidade*. Tento me animar a caminhar neste lugar experimentando os desvios, os atalhos, os becos, os descaminhos dos perdidos. Fazer meu caminho, caminhando e me perdendo e me achando. Mas recorrentemente dobro uma esquina e volto a andar pelo roteiro pré-determinado reconhecido pelo olhar panóptico, pelas esteiras que levam aos mesmos lugares, aos mesmos pontos de encontro. Como num jogo de passos, me arrisco numa escrita, no fim das contas, possível pois

Se, de um lado, ele [o caminhante] torna efetivas somente algumas das possibilidades fixadas pela ordem construída (vai somente por aqui, mas não por lá), do outro aumenta o número dos possíveis (por exemplo, criando atalhos ou desvios) e o dos interditos (por exemplo, ele se proíbe de ir por caminhos considerados lícitos ou obrigatórios). (CERTEAU, 1998, p. 178)

É um lugar praticado, pois que se dá como lugar da experiência. Assumindo a sua contingência como lugar de radicalmente existir. Assim vem me cantando a possibilidade de ensaiar esta pesquisa estes autores... Lembro de uma situação complicada. Leram uma escrita minha, em aula, e me disseram: “ah, então você está trabalhando com ensaio, né?”. Disse que sim, mas não tinha certeza... Só queria que não me perguntassem mais nada sobre o que era aquilo. O ensaio veio antes que eu pudesse me dar conta dele. E vem sendo a maneira possível de considerar toda esta escrita-pesquisa que ensaia. Encarar o ensaio como método foi um desafio proposto desde o início deste trabalho, mas mais como um orientador que te diz simplesmente: vai. E tem sido assim, como um incentivo a se jogar do alto de um edifício e participar dos sons, odores, paladares e paixões que as ruas da cidade podem oferecer... Vai...

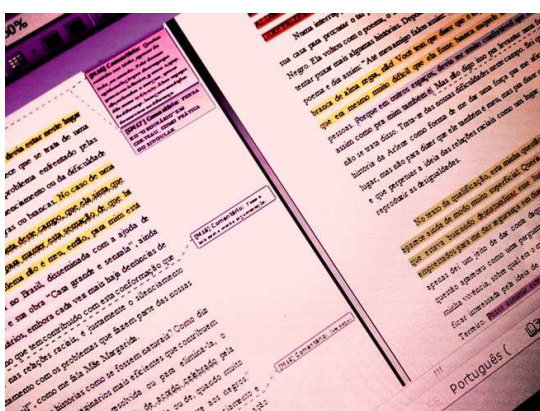
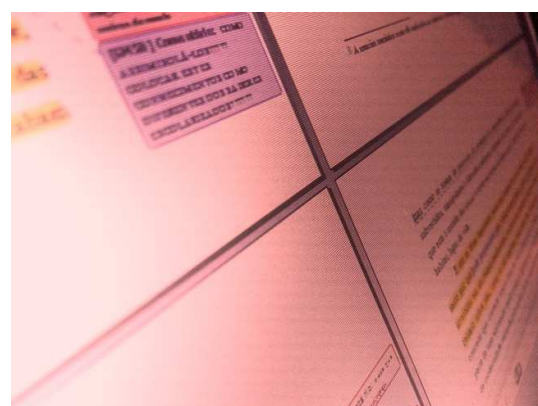
Até por que, contando com a ajuda de Larrosa (2003), podemos sentir que o ensaio como método no universo acadêmico tende a ser como

uma figura de caminho sinuoso, um caminho que se adapta aos acidentes do terreno. O caminho linear, retilíneo é o caminho daquele que sabe previamente aonde vai, e traça, entre ele e seu objeto, a linha mais curta, mesmo que para realizá-la tenha que passar por cima de montanhas e rios. O método tem a forma de uma estrada ou via férrea que ignora a terra. Ao contrário, o ensaísta prefere o caminho sinuoso, o que se adapta aos acidentes do terreno. Às vezes, o ensaio é também uma figura de desvio, de rodeio, de divagação ou de extravagância. Por isso, seu traçado se adapta ao humor do caminhante, à sua curiosidade, ao seu deixar-se levar pelo que lhe vem ao encontro. [...] Por isso, o ensaísta é aquele que ensaia, para quem o caminho e o método são propriamente ensaio. (LARROSA, 2003, p. 112)

O ensaio acabou trazendo aberturas para que eu entrasse na escrita de outra forma: caminhante que abandona o roteiro, às vezes, retorna. Mesmo assim já contaminada. Entrando pelo meio e chegando no meio. Como a vida mesma que não termina com a morte (pois segue como matéria da narrativa), “um texto sempre parte. Ele nunca chega.” (COSTA, 2010, p. 59). Como a vida mesma que é descontínua, o ensaio não se atém a uma linearidade temporal, espacial ou moral. Ele também vem sendo descontínuo por que um processo de vivência. “Palavras mais que palavras” (LEMINSKI, 2013, p. 142). E o que tem me inspirado neste trabalho é a possibilidade dos encontros como meio de pensar a Educação a partir da experiência. Na medida em que tenho tentado me colocar no chão desta escrita, caminhando com os desvios de cada passo e possivelmente mais atenta, espero estar mais aberta aos encontros e suas nuances. E trazer estas vozes com quem tenho esbarrado, dizendo o quê delas me atravessa, o que levam, o que deixam – dizendo dos restos, do que sobrou dos encontros com os corpos que encrespam o contato. A escrita, como um *dispositivo pedagógico* da experiência de si se coloca como meio de “expor as travessias e implicações que o encontro e a emergência com o tema-questão-problema provoca em nós e o que nós fazemos com isso.” (RIBETTO, 2014).

A escrita também como lugar do encontro, como espaço para ser alteridades e ser também um processo de experiência na escrita de si. Com Leila Machado (2004) – de quem ouço a doce voz no Texto – quero pensar numa escrita que seja composta dos rastros destes encontros na vida do pesquisador: encontro com os autores, com o seu tema, com os colegas, com os poetas, com uma situação... Que seja a vibração destes contatos em seu corpo. E por que não? Ou não estamos aqui? Uma escrita que seja mais vida e que carregue em si, portanto, um compromisso “*etopoiético*” (MACHADO, 2004, p. 147) por que está implicada nas dimensões estética e política de invenção de si mesmo na diferença. Esta escrita vem sendo um desafio ético na medida em tenta ser mais as reverberações dos corpos do que uma

forma de domesticação destes corpos. Do meu e dos outros. Disto tenho pensado na honestidade das palavras às quais tenho me aproximado neste tempo como um desejo e um desafio que não oferece lugar confortável ou seguro; as palavras sempre fugindo, se impondo, se apagando, se transformando. Disto queria que dissesse [também] esta minha escrita: da potência de transformação dos encontros vividos e de sua imprecisão. Como brada Leminski: “um texto morcego [que] se guia por ecos” (LEMINSKI, 2013, p. 180). Por uma escrita acadêmica como “afirmação da pesquisa como encontro que inventa quem pesquisa e o que se pesquisa.” (ALMEIDA e MACHADO, 2014); por uma escrita que não apague as imprecisões, as dúvidas, as marcas, as perguntas e comentários bobos, as sensações das “páginas em branco na tela do computador” dizendo que não sabíamos para onde ir (MACHADO, 2004, p. 147); por uma escrita que seja reprodução da vida forjada das encruzilhadas...



RELATOS DE FEITURA

As mães-de-santo

Chegando na casa de Mãe Margarida, nos cumprimentamos, eu, ela e Maria, com abraços apertados e ela logo pergunta onde queremos fazer o “trabalho”: “Aqui ou no meu barracão?”. Maria de pronto responde: “Aqui, pode ser aqui.” Ela: “Vocês não querem conhecer o barracão, não?” Maria: “Pode ser aqui, a gente conhece depois.” Margarida emenda: “Por que vocês vão entrevistar uma Ialorixá, e uma Ialorixá é vinculada ao seu barracão, né. Vocês vão conversar a respeito de quê?” Eu: “Da senhora.” Arremata: “Então, eu acho que ali tem mais a ver. Só tem uma coisa: que vocês não podem filmar tudo...” Vou entrevistar uma Ialorixá⁴⁰.

Chegamos na casa de Arlene, nos cumprimentamos todas, e ela pergunta se eu não quero que ela ponha uma roupa “afro”. Digo que fica ao critério dela. Ela então pergunta sobre o quê será a entrevista. Explico que da outra vez que nos encontramos fiquei sem saber de sua vida e que a entrevista agora seria mais com este intuito. Rapidamente, ela completa o raciocínio: “Ah, sobre a questão religiosa?”. Digo, com dúvidas de modo reticente que é, também. Ela resolve: “Ah, então eu vou botar um “abadazinho” só pra dar um ar de mãe-de-santo!” e solta uma risada. Vou entrevistar uma mãe-de-santo.

Quando escolhi conversar com Arlene de Katendê e Mãe Margarida, acho que foi por uma necessidade de conversar com elas de outro jeito, diferente de como eu fui para os trabalhos anteriores⁴¹. Da primeira vez que fui, fui para conversar, mas tinha que embutir no meio da conversa uma pergunta que já tinha elaborado antes, uma *pergunta deflagradora*, que deveria deflagrar as questões que eu estava interessada ali em ouvir. Ou seja, eu tinha uma pergunta que devia ser respondida, em meio a uma conversa, de modo mais natural possível – ou seja, sem influenciar na resposta da entrevistada – mas sempre me atrapalhava toda. Falava coisas que podiam interferir nas respostas e isso não podia, porque eu tinha uma pergunta que devia ser um meio de desvelar a subjetividade da entrevistada e eu não podia interferir nisso. Este foi o modo como fui para as entrevistas para os outros trabalhos onde a conversa não era uma possibilidade: eu, como pesquisadora, devia estar invisível sem assumir a minha existência ou o calor do meu corpo e as implicações desta vibração. Agora, no mestrado, me deparei com outro modo de me colocar na pesquisa e, assim, de ir para as entrevistas. Então, quando fui procurar estas mulheres novamente, acho que foi porque queria fazer de outro

⁴⁰ Ialorixá é a sacerdotisa mulher do Candomblé de nação Ketu.

⁴¹ Minha monografia de conclusão da especialização Diversidade Étnica e Educação Superior Brasileira, do LEAFRO/UFRRJ.

jeito, além do quê, eu já possuía os contatos delas e tinha pistas sobre o que suas histórias de vida podiam me oferecer para pensar sobre meus problemas de pesquisa.

Na qualificação, tinha como ideal entrevistar outra mãe-de-santo que acabei não entrevistando. Isto por que lembrei de Mãe Margarida e de como gostava de ouvir as histórias que ela contava, o modo como ia tirando uma história de dentro da outra e como isso poderia me ajudar com a minha dificuldade em me manter em conversas. Conversa pra mim é uma coisa muito difícil. O mais importante pra mim é que eu saia dali o mais rápido possível. Ter que falar sobre coisas, ter que falar sobre mim, me dar pro outro, são coisas que negocio muito. Acho que existe uma entrega, um relaxamento, um se dar que eu não sei bem como funciona. A conversa exige ouvidos e olhos bem abertos, como diz Coutinho (In: FILÉ, 2000), exige um vazio que deve ser preenchido pela outra pessoa. Mas não é um vazio feito de neutralidade, é um “vazio e receptivo, mas ativo.” (COUTINHO. In: FILÉ, 2000, p. 80). É dar pra pessoa que você não está esperando ouvir isso ou aquilo dela, mas está aberto para ouvi-la com tudo o que ela tem.

O que eu quero é que você seja a pessoa mais brilhante, se me der isso, você não pode me dar mais nada na vida. Eu não posso dar nada a você, além de te deixar ser fiel a esse auto-retrato brilhante. (COUTINHO. In: FILÉ, 2000, p. 81)

Mas não tem sido simples assim. Pensar em como lido com estas histórias que ouvi tem me trazido situações novas sempre que me debruço mais um pouco. Como lidar com este auto-retrato de que fala Coutinho? Por exemplo, a partir das duas histórias com que iniciei esta prosa, podemos pensar algumas tensões. Quando chegamos para as entrevistas com as duas mulheres, aconteceu quase a mesma situação. Para Arlene era importante que eu a entrevistasse montada, que eu a filmasse vestida com os trajes de mãe-de-santo. Para Margarida, que já estava montada quando chegamos, era importante que a conversa acontecesse no espaço do Terreiro, que fosse filmada ali. O que estava em jogo na produção daquele auto-retrato centralizado na imagem de mãe-de-santo? Isso conta da relação que estabelecemos, eu e elas, na construção da pesquisa. Elas reconhecem que procurei por elas por serem mães-de-santo, e é isso, então, que têm de me dar. Naquele momento que a pessoa está contando uma história, vai virar um personagem (COUTINHO. In: FILÉ, 2000, p. 81). E como não considerar seus desejos de jogarem com esta personalização? Embora eu quisesse delas outras coisas também... Por isso que há sempre uma *negociação dos desejos* quando estamos ali, cara a cara com o outro, tentando fazer um encontro possível.



Então, a partir destas questões e motivada muito pela possibilidade de fazer de outro jeito, decidi entrevistar estas duas mulheres. Uma delas é Mama Ia Nkisi Ladeji, Arlene de Katendê, filha de Ossain⁴², residente no bairro da Posse, iniciada em 27 de outubro de 1973, se nomeia do Candomblé de nação Angola, sendo filha de Mama Nkisi Dineui e Mama Ndenge Ileci, e neta de Tatá Nkisi Londirá, também conhecido como Joãozinho da Goméia⁴³. É presidente da ONG CISIN (Centro de Integração Social Inzo Ia Nzambi) e do Afoxé Maxambomba. Foi iniciada com dezesseis anos de idade – hoje tem 59 anos – em uma situação em que foi num ritual do Terreiro, apenas para “conhecer” e acabou ficando porque “bolou⁴⁴” no santo e ficou recolhida para sua iniciação, que levou por volta de 40 dias... “Quando a gente ia a uma casa e acontecia o que aconteceu comigo, da gente bolar, a gente ficava. O pai de santo tinha uma autoridade grande...”. Com a família foi difícil.⁴⁵ No caso de Arlene, chegaram a colocar um trator em frente ao Centro, para derrubá-lo, chamaram a polícia... Mas com o intermédio da mãe-de-santo, ela acabou ficando e seguindo seu caminho no Candomblé, até tornar-se mãe-de-santo também. Embora hoje não tenha mais “casa aberta”, não tenha um Terreiro já há seis anos por conta de problemas com a compra do imóvel, diz que não quer abrir novamente por que já tem muitos filhos e “cuida” da sua parte nas casas deles.

Veio do sul do país para o Rio de Janeiro na adolescência quando encontrou o Candomblé. Antes, queria ser freira, era de família de origem italiana por parte de mãe muito ligada ao catolicismo. O pai era ateu. Hoje, mesmo sendo mãe-de-santo, diz que se sente uma freira. A mãe de Arlene morreu quando ela tinha 9 anos e é quando ela vai para o colégio de freiras, mas ela disse que ser freira já era uma “opção” sua, embora a mãe desejasse isso e fosse já a escolhida da família para o cargo... Ela diz que se sente ainda uma freira, apesar de que, como mãe-de-santo, pode ser mãe, ter filhos carnais e espirituais: “Acho que não saí muito de meu destino...”. Lembrei a ela que freira não pode se casar e pergunto se ela se casou: “Três vezes! Muito “casadeira”! (risos)”.

⁴² Quando fui entrevistar Arlene da primeira vez, não sei ao certo como, mas elaborei a ideia de que ela era filha de Oxóssi. Acho que supus isso por causa das cores do Afoxé, verde e branco. E na minha cabeça, estas eram as cores de Oxóssi e fui montando isto para mim desta forma. Foi apenas na segunda conversa, para o mestrado, que soube que era filha de Ossain.

⁴³ Pai-de-santo muito conhecido no país. “Negro, de personalidade irreverente à sua época e à sua envergadura como líder espiritual, Joãozinho foi homossexual assumido, compositor, dançarino, costureiro e bom garantidor de polêmicas...”. Comemorou-se seu centenário em 2014. Fonte: <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questao-racial/afrobrasileiros-e-suas-lutas/24131-centenarios-negros-joaozinho-da-gomeia>.

⁴⁴ Incorporação. Transe. A divindade e a pessoa compartilham o mesmo corpo.

⁴⁵ Mas fico imaginando para qual família não seria: a filha de dezesseis anos entra em um Terreiro e não pode mais sair...

Pensar esta passagem da história de Arlene tem sido algo muito importante para mim, por que tem me possibilitado pensar na pureza da formação de uma pessoa como um paradigma de conhecimento. De forma superficial, poderia pensar em descreditar Arlene como mãe-de-santo por conta desta sua formação católica e pela sua afirmação de se sentir uma freira, poderia pensar... Como assim, uma mãe-de-santo se sente uma freira? Mas seria um desperdício não pensar que esta suposta pureza dos perfis faz parte de um tipo de conhecimento que não lida muito bem com as contaminações. Pensar com esta passagem de Arlene, uma formação complexa, como a vida, atravessada por diferentes linhas que, necessariamente, não precisam se excluir ou se negar, mas irem se tecendo nos encontros. Pensar a contaminação como um recurso pedagógico dos atravessamentos humanos. Ensino dos encontros.

Entrei em contato com Arlene, por email, no mês de maio. Depois liguei pra ela e marquei a entrevista para o dia 11 de junho de 2014, pela tarde. Pedi que Maria fizesse a câmera nas entrevistas e pelo que já tinha visto das entrevistas que ela mesma estava fazendo para sua pesquisa com professoras do PARFOR (Programa Nacional de Formação de Professores), não precisaríamos de mais ninguém auxiliando.

Fui me preparando para a entrevista com Arlene ouvindo a conversa que tivemos no ano anterior, mais objetivamente, prestando atenção a estas conversas e pensando em coisas que ficaram por saber; havia muitas destas coisas, resumindo, fiquei sem saber de sua vida. As conversas com o grupo de pesquisa também me deram algum recurso para ir para a entrevista. Pensamos que poderia, já de cara, explicar quais eram as intenções da pesquisa, que eu queria saber quem era a Arlene além da grande imagem de mãe-de-santo. Nas anotações de preparação: “No meu caso, não sei se há uma pergunta a ser respondida. Uma pergunta certa. Pode haver perguntas interessantes a serem feitas, mas acho que isso vai depender do que ela conta sobre si. Acho que se trata mais de um trabalho de ir cavando a partir do que elas me contam, por que se parto do que eu penso que sei, só vou querer confirmar minhas expectativas”. E, depois, seguir alguns caminhos: perguntar quem é a Arlene, pedir pra que ela conte a sua história, perguntar sobre sua formação e qual a sua cor. Tentei pensar caminhos que eu poderia seguir nas suas histórias que pudessem me oferecer elementos para me ajudar a pensar nos problemas de pesquisa, ou que pudessem me levar a outros lugares. Queria de suas histórias passagens que pudessem me inspirar a pensar numa história que é amplamente vivenciada, como os problemas vividos pelos brasileiros nas

relações raciais, com as produções de desigualdades. As “Histórias do Brasil” vistas através das *táticas* elaboradas por mulheres que também eram mães-de-santo.

No dia 11 de junho de 2014, então, marquei com Maria de almoçarmos no IM (Instituto Multidisciplinar) para irmos para a casa de Arlene, que era bem próxima, talvez uns 15 minutos dali. Partimos para a casa dela de carro, com todos os equipamentos (câmera, microfone, tripé, fios, extensão) e o medo de sair com eles para a rua e acontecer alguma coisa, esquecer algum fio, quebrar algo, enfim. Colocamos tudo na mala e partimos. No caminho Maria me pergunta se eu estava nervosa, digo que não, mas que na hora ficaria... Fiquei. Demoramos um pouco para localizar a casa dela, mas perguntamos para uma mulher na rua e ela nos indicou o caminho, mesmo assim nos perdemos mais um pouco e depois achamos. Liguei pra Arlene da frente de sua casa e a Rosangela⁴⁶ nos recebeu, nos serviu uns copos de água, enquanto esperávamos por ela. Ela morava em outra casa, de aluguel, no ano anterior, mas também na Posse. A casa onde estava agora era dela mesma, já tinha o terreno e a foi construindo, no que a casa parecia ainda estar sendo acabada. Uma casa pequena, de uns 25 m² mais ou menos, onde moram ela, sua neta de 8 anos e uma cachorra simpática. A Rosangela eu não tenho certeza se mora com ela.

Quando Arlene chegou, nos cumprimentamos com beijos no rosto, a apresentei a Maria e acertamos que a entrevista seria na varanda, que tinha umas samambaias lindas. Comecei a entrevista de um jeito torto. Expliquei que queria saber sobre sua vida, mas não fiz nenhuma pergunta concreta, no que ela me cortou e começou a contar sobre o que pensou que eu queria saber: sua iniciação no Candomblé. Dali fomos seguindo numa situação complicada, eu sem saber ao certo o que queria saber, e ela falando sobre o que achava que eu queria saber. Os vacilos eram gritantes. Quando eu era solicitada para levar a entrevista, estava perdida muitas vezes, sem ter um repertório com que pudesse fazer render a conversa, levá-la para onde eu queria. Posteriormente, ao ver o vídeo da entrevista, saquei que me faltou ouvir, porque deixei de fazer perguntas importantes. Ouvir e estar mais relaxada para perceber as entradas, mas acabei ficando tensa pensando no que perguntar, pensando que estava perdendo a Arlene na conversa e sem saber o que fazer. Mesmo assim, acho que encontramos, as duas, um meio de fazer daquele um encontro possível, com uma intensa *negociação dos desejos*.

Tive a incômoda sensação de ser uma entrevistadora de programa de famosos na TV, quase que realizando uma caça em busca de informações secretas, realizando um

⁴⁶ Filha-de-santo de Arlene, da família, parece que trabalha em sua casa.

interrogatório que às vezes se voltava contra mim. O que tinha de vida, de encarnado na conversa, ficou meio que restrito a poucos momentos, embora suas histórias venham me ajudando... Ou nos momentos em que surgiram os problemas da casa, por exemplo. Quando chega uma moça para medir a parede para instalação de armários de cozinha, a entrevista é “interrompida” e ela sai, toda “montada” de mãe-de-santo e tem que dar conta daquilo, resolver o problema do armário com a mulher que chegou naquela hora, mas ela não sabia! E volta para a entrevista: “onde estávamos mesmo?”. Nem eu sabia (uma vergonha), estava perdida pedindo ajuda à Maria.

Depois de mais ou menos umas três horas, desligamos a câmera, colocamos as coisas no carro para ir embora e demos uma carona pra Arlene até o centro de Nova Iguaçu. E nisto, ela começa a contar do namorado que mora em Recife, num tom de intimidade tão grande, que senti como se estivesse falando com outra pessoa. Que o conheceu em um encontro de Candomblé Angola, aonde ele chegou perto dela para puxar assunto primeiro e que começaram a namorar já ali, que ele vem visitá-la e ela também vai à Recife vê-lo, e que estão pensando em viverem juntos mesmo, mas que não sabe bem... Enfim, parecíamos, eu, ela e Maria, amigas de anos... Mas tenho que considerar a presença de Maria e sua facilidade em puxar conversa, como fez com Arlene no carro. O que foi que mudou ali? Como que o *zumbido estrondoso e mentiroso do diálogo* na entrevista se tornou um *murmúrio vivo e verdadeiro da conversação*? (LARROSA, 2014). Talvez porque a entrevista já era “acabada” e não havia mais a necessidade da versão oficial para o registro áudio-visual. Mas não sei... Quando deixamos Arlene, olhei para Maria, espantada, perguntei: “O que foi isso?!”. Outra pessoa? Não, era a mesma!



A outra mãe-de-santo com quem conversei foi Mãe Margarida, filha de Nanã, que mantém barracão e residência no bairro de Cabuçu. Conta que foi iniciada no Candomblé aos dois (2) anos e meio de idade, por volta de 1948 na Casa de Xangô Airá, cidade de Salvador, bairro da Engomadeira. Lá ficou curada da paralisia e da mudez que a tomou em meio ao mar da Bahia de Todos os Santos, contando hoje com quase 65 anos de santo. Quando, aos nove anos de idade já poderia “dar” obrigação⁴⁷ para mãe-de-santo, fica combinado que, por não ter a idade biológica para tal, teria então o compromisso de se tornar Ialorixá aos dezoito anos. “Qual criança com nove anos pode ter uma responsabilidade de dirigir uma casa de santo?”. Estando já no Rio de Janeiro e tendo se casado, adia o combinado com o santo que, passando-se tempo, impõe a sua vontade...

E daí foi um sofrimento terrível, não dei certo com o marido. Fiquei com um monte de filhos. Criei meus filhos, sozinha. Graças a deus, são o orgulho da minha vida. Estive depois internada entre a vida e a morte. Fui atropelada na ponte de Cascadura. Depois de ter passado por um problema no hospital que se dizia um aborto, mas que não era aborto nenhum. Mas aí eu estive entre a vida e a morte. Até que eu aceitei. Por que eu não aceitava o santo. Nada assim, não fui pra igreja nenhuma. Mas eu não aceitava uma responsabilidade assim. É uma coisa muito séria você recolher uma criança pra um desenvolvimento espiritual; no caso, era necessário, pra mim, era necessário. Mas você recolher uma criança, que não entende de nada, não tem responsabilidade de nada e ela passa a carregar aquele cargo que, quando chega numa idade adulta, ela não quer aceitar. Aí dá uma série de conseqüências, mas graças a deus, entre mortos e feridos, hoje eu estou aqui recebendo vocês no meu barracão. Eu tive que aceitar. Não aceitei pelo amor, aceitei pela dor. Mas tudo bem.

Margarida

O santo, que era o Seu Caboclo Boiadeiro Rei de Vizala, acabou colocando fogo na loja que Margarida tinha na Tijuca, por que ela não obedecia que tinha que cuidar das pessoas, que tinha que ser mãe-de-santo. Depois disso, pediu auxílio ao próprio santo para criar o Terreiro que, segundo a vontade dele, deveria estar perto de mar e rio. Acaba recebendo o terreno em Cabuçu de uma amiga, como que ouvida pelo santo, fazendo com que Mãe Margarida venha formar a Casa Terreiro Raiz, em Nova Iguaçu. Seu Terreiro, de pau-a-pique, fica num descampado com muitas árvores e os assentamentos⁴⁸ de cada santo. É um lugar muito bonito. Ele é vizinho a sua residência e também a casa de uma de suas filhas. Tem

⁴⁷ No Candomblé Ketu, tradição de Mãe Margarida, depois de sete anos de iniciação e, se o jogo de búzios confirmar, a pessoa pode dar obrigação pra mãe-de-santo, se tornando Ialorixá (mulher) ou Babalorixá (homem).
Fonte:

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Hierarquia_do_candombl%C3%A9#Hierarquia_do_candombl.C3.A9_Bantu>

⁴⁸ São lugares com vários objetos símbolos de determinado Orixá, que são sua representação.

muitos cachorros, e também uma cabra, além de alguma plantação. Ela mora com o marido, que é motorista de ônibus.

Eu aprendi a ler rapidamente. Pessoal que lê muito, isso ajuda muito, né. Então, o que eu fazia na sala de aula? A professora não me botava pra ler... Por que, tipo assim, “Juquinha foi não sei aonde, tal, ponto. Agora começa você, fulano.” Ela não me botava... Porque eu lia! Então, o quê que eu fazia? Eu conversava! (risos). Quem não ajuda, atrapalha. Eu atrapalhava a leitura porque todo mundo começava a prestar atenção na minha oratória e eu falando, falando, falando... De repente a professora falava assim: Margarida! Pronto.

Margarida

Quando decidi falar com Mãe Margarida, em primeiro lugar foi pelo fato de ter uma lembrança latente das suas “contações” de histórias. Decidi isto depois de ter entrevistado Arlene. Então, a preparação para a entrevista com Mãe Margarida acabou sendo a entrevista com Arlene, como se estivesse ensaiando. Estava decidida a estar mais relaxada e mais atenta para a conversa, tentando ouvir mais para enxergar as entradas. Não posso negar que me enredo na sua facilidade em contar suas histórias, o que já me traz um fator para pensar as nuances narrativas da pesquisa. A potência da oralidade como tradição e como cotidiano, a narração da vida como forma de apropriação da língua, os bordados elaborados no aqui-agora da narrativa. Mãe Margarida tem um repertório vasto de histórias para contar, mas maiores ainda são os jeitos de contar as mesmas histórias. Não tem só a facilidade da enunciação, mas tem também um repertório de imagens da sua vida muito rico. E conta como se fosse magia, lançando feitiços aos ouvintes.

Foi com estas imagens que decidi procurar por ela. Um dia, saindo da casa da minha mãe, no bairro de Santa Cruz, para Nova Iguaçu, obrigatoriamente passava perto de sua casa, em Cabuçu, na Estrada de Madureira. Parei e bati em sua porta. Perguntei se lembrava de mim. Ela se lembrou, relativamente. Perguntei se poderia entrevistá-la novamente, ela concordou e marcamos de nos ligarmos para marcar um bom dia. Nos ligamos depois de algumas semanas, pois estaríamos de férias na universidade, e então marcamos a entrevista para o dia 22 de julho de 2014. Pela manhã do dia combinado, marquei com Maria de encontrá-la no IM e depois irmos para a casa de Mãe Margarida. O caminho era mais distante da universidade, mas chegamos bem, eu já havia estado lá. Chamei por ela no portão e ela veio já toda “montada” de mãe-de-santo. Nos demos abraços apertados e ela foi mostrando o

seu barracão pra gente. Montamos os equipamentos e começamos a entrevista. Me sentia mais tranqüila, e pedi à ela que nos contasse sua história.

Com Margarida, explicitamente, fui levada pela sua oratória e pelas suas histórias. Fiz algumas perguntas que queria fazer, tentando sempre ouvi-la, mas o rumo da entrevista foi sendo tecido com o que ela ia me dando naquele momento. Ela me dominou completamente. Mas para mim, foi menos tenso do que com Arlene, pois já fui com uma postura de tentar fazer com que houvesse uma conversa. Tentei pensar menos em perguntas que queria fazer, e mais no que eu queria com a conversa, além de ter os ouvidos e olhos mais atentos. Mas estava também enfeitiçada pela oratória de Mãe Margarida, que vem enfeitiçando as pessoas há tempos... Estava presente em mim a idealização daquela mulher como algo que não deve ser maculado, e por mais que eu soubesse disso, não tive coragem de transgredir esta imagem idealizada. Não sei se meu desejo mudaria, mas não tive coragem, ou não estava preparada. Até porque, pensando na pureza dos perfis, Mãe Margarida me oferecia mais elementos para compor o estereótipo típico da mãe-de-santo. Meio misteriosa, meio terrível, meio mãezona. E como eu iria questionar esta mãe-de-santo verdadeira?

Uma sensação na conversa Mãe Margarida que só consegui me dar conta (assumir que tive) depois: medo. Eu tenho um carinho grande por ela, não sei muito bem por que. Gosto do jeito como ela conta as histórias, e como finge ser braba e depois solta um riso de canto de boca... Mãe Margarida gosta de contar histórias (de longe grita irada a filha de Margarida que cuida para que a mãe coma nos horários certos por causa da diabetes: “O que é isso? Duas horas de vídeo?”). Mãe Margarida gosta de falar sobre sua fé, sobre como já “curou” pessoas que foram lhe procurar em desespero por conta de sérias enfermidades. Eu fui perceber muito tempo depois, na rua, do nada. Tinha medo dela. Desses poderes, de fazer alguma coisa errada com ela e me dar mal depois. E tive esse medo desde a primeira vez que fui em sua casa, em 2013, saquei depois. Não admitiria isto nunca. Mas fazia parte também de uma idealização...

Na medida em que alimento esta idealização, também vou construindo ideias sobre como devem ser estas mulheres; monto em minha cabeça uma imagem sobre quem elas devem ser e, assim, sobre o quê elas devem falar, sobre quais devem ser suas histórias. E, no que isto acontece, limito as minhas possibilidades de pesquisa, vou limitando também meu olhar.

Estes documentaristas idolatrando esse povo é a pior forma de desprezar porque eles não aceitam um representante desse povo que diga uma coisa que não está de acordo com o que eles (cineastas) pensam, portanto esse representante não entra no programa deles. Isso é a pior forma de desprezo. (2000, p. 76)

Desta forma, mesmo que tenha procurado ter este cuidado nas entrevistas, tanto com Arlene quanto com Margarida, sinto que ainda tenho meus limites com estas idealizações. Até por que existe também uma dimensão que é a de que elas também imaginam o que eu esteja querendo ouvir sobre elas. Qual a versão de suas vidas que acham que devem me contar? Quais passagens devem ser subtraídas da narrativa? Como o Prof. Filé diz, tentei me afastar e afastá-las das “falas do movimento”⁴⁹. Neste sentido é que penso que sempre há uma *negociação dos desejos*. Acho que esta pode ser uma boa pista para se pensar a conversa. Quando o Eduardo Coutinho fala sobre isso, está dizendo de uma sensação que foi muito nítida para mim, nas entrevistas, que foi negociar o desejo das mulheres em apresentarem uma versão de si mesmas que eu não estava muito interessada em ouvir, por que representavam informações que eu já tinha, com a minha vontade de ouvir as histórias de uma vida possível. Acho que quando nos colocamos em uma conversa, mas quando entramos com nosso corpo em uma conversa, entra em jogo a *negociação dos desejos* na intenção de criar um *lugar comum*, onde seja possível o encontro. “A conversa é um efeito provisório e coletivo de competências na arte de manipular “lugares comuns” e jogar com o inevitável dos acontecimentos para torná-los habitáveis.” (CERTEAU, 1998, p. 50).

O que me diz também de uma certa fragilidade do pesquisador em algumas situações, principalmente nas de um campo com sujeitos. Este pesquisador não pode ser o cara que deseja ser a *hybris del punto cero* (CASTRO-GÓMEZ. In: ROJAS, 2006). Não pode ser o cientista que está no controle total dos elementos do campo e que domina todos os fenômenos, elaborando os conceitos. Esta pesquisadora sou uma pessoa que está ali tentando lidar com seus receios e desejos em relação com outras pessoas. Tentando assumir uma receptividade, mas não como forma de passividade, e sim a partir da problematização do que é ser pesquisador e da sua relação com o tema de pesquisa, com os sujeitos que a atravessam. Mais uma vez, não se trata de uma passividade, mas de assumir-se como território de passagens, de encruzilhadas, de paixões. Como um corpo na experiência aberto ao que lhe vem ao encontro.

⁴⁹ Como por exemplo, a fala pronta dos movimentos sociais que possuem dificuldades em admitir as contradições do ser humano. Coutinho explicita muito bem isso quando diz: “Quando alguns cineastas vão filmar sobre o problema da terra, vão ouvir caras que dizem pra eles aquilo que corresponde à visão que eles tem do Movimento dos Sem Terra. Então, vem uma mulher e diz: “não, aqui as mulheres são iguais aos homens”; vem um homem e diz: “desde criancinha eu lutei”; vem uma criancinha e diz: “não, meu pai me ajuda, eu trabalho junto com ele”. Se de repente vem uma mulher e diz: “aqui tem muito mosquito” – não entra.” (COUTINHO. In: FILÉ, 2000, p. 76). Por que tendemos a nos afastar destas versões mais vívidas de nós mesmos?



Acho que é importante frisar que a posição não é radical para nenhum dos lados. A ideia é a de observar quem se põe a observar, olhar a si mesmo, problematizar os padecimentos... Tentar voltar o olhar para como eu me introduzo num encontro. Não como eu preparo o encontro, em si. Ou seja, como asseguro o lugar que o outro deve ocupar, como deve se comportar para que nada saia do esperado, para que tudo ocorra tranquilamente e sem interrupções e, de fato, para que nada nos aconteça. No meu caso, acabei encontrando coisas para as quais não estava preparada, nem podia estar. Então, a pergunta é: como me preparo para o encontro com os outros? Isto nos serve também para pensar em práticas pedagógicas onde, ao invés de **nos** prepararmos para as aulas, preparamos **as** aulas e seus lugares, cuidando para que nada se mova. Como podemos pensar numa prática onde preparamos a aula – previmos como tudo deve ocorrer, mas não **nos** preparamos para a aula – não nos preparamos para o que pode nos acontecer?

O vídeo

O vídeo foi uma destas coisas que me aconteceram ao longo da pesquisa. Foi uma possibilidade ofertada pelo grupo de pesquisa e acabei decidindo filmar as conversas por pensar que o registro áudio-visual me daria mais elementos para caminhar com as entrevistas. Ele poderia me dar, além das falas e das imagens, minhas, das mulheres, dos lugares, dos caminhos, também aquilo que Coutinho chama de *o corpo que fala*. Ao ouvir as histórias das mães-de-santo, o momento era invadido por mais elementos do que apenas o som e a imagem. Também entravam o olhar, os sorrisos, as mãos falando junto, a tonalidade da voz... A própria voz, mais do que apenas som. O vídeo, em conjunto com o que eu levava na memória e nas anotações do campo, me daria um registro posterior mais rico para pensar a pesquisa, pois oferece, em si, uma linguagem mais complexa. Por exemplo, chegar às casas já filmando foi uma atitude importantíssima. De cara, guardando o encontro. As *negociações dos desejos* logo no início.

Nunca tinha feito nada com vídeo, além das filmagens em festa de família quando jogam a câmera na sua mão e “te vira!”. Ajudei com as gravações para a pesquisa de Maria e dali tirei mais ou menos o que precisava: a própria Maria. Confiava na sua sensibilidade e técnica para fazer a câmera e combinei com ela apenas o enquadramento, já chegar filmando, além do que, contei com sua ajuda também no encaminhamento da entrevista, nas decisões, enfim, em tudo. Nos dias das gravações, era sempre um receio sair com os equipamentos da universidade. Um medo de que se quebrassem ou que se perdessem. Eles sobreviveram ao processo, saíram ilesos. Diferentemente da gente. Acho que o vídeo me trouxe uma coisa mais rica de poder sentir de novo e de outra maneira as conversas posteriormente... Olhar para os gestos das mães-de-santo e também para os meus gestos, percebendo já outros sentidos. Me ver naquela situação de conversa, reparar a postura do meu corpo e perceber os embargos da minha voz, também me ajudou a ver meus limites, pensar neles. Gosto desta dimensão do vídeo, isso de, ao me ver, me dar o que pensar de mim mesma, e dos outros. Se pensar, se questionar, se reparar, se estranhar é também lançar os olhos no mundo. Por isso,

O vídeo deve ser incorporado como uma tecnologia eletrônica produtora de subjetividade e, enquanto tal, ser possível de ser trabalhada na sua dimensão individual/coletiva, produzindo no cotidiano referentes que se conectam ao mundo, para que possamos refleti-lo melhor. (FILÉ. In: FILÉ, 2000, p. 128)

A partir daí, gostaria de trazer uma situação vivenciada nas filmagens. Durante as entrevistas, havia sempre questionamentos sobre o que estava sendo filmado, o que seria

editado e, claro, o que poderia aparecer e como deveria aparecer. Quando Arlene atende o telefone durante a entrevista, pergunta logo se iríamos editar... Digo que sim. Fez questão também que a filmássemos entregando os abadás do ano de 2015 do Afoxé Maxambomba para mim e Maria. Como que cada um se relaciona com o vídeo, quer dizer, o que cada um quer do vídeo? O quê quer dar a ver? Margarida também foi enfática, desde quando chegamos, ela já com os trajes de mãe-de-santo, fez questão que filmássemos no barracão, por que estava segura sobre como queria aparecer... Depois de certo tempo de filmagem com Mãe Margarida, a filha surge tentando ser discreta ao interromper a entrevista para dar uma banana a ela. Já passava da hora de Margarida comer. A filha avança na tela e logo pergunta: “você corta?”. Margarida de pronto responde: “Não, não corta não! Deixa eu comendo banana que vai ficar bonito!”. A filha sai de cena repreendendo a mãe...

Estas e outras intervenções mostram de uma subversão da câmera e da apropriação desta por quem está do outro lado⁵⁰. Supostamente a câmera exerce relativo poder a quem se coloca diante das lentes, justamente por esta capacidade de captação das imagens e por quem está detrás dela, quem garante o enquadramento, o ângulo, a luz, o som. Mas estas passagens vêm dizendo que, às vezes, esta relação é subvertida: quem está do outro lado vai compondo também esta série de elementos que dispõe o vídeo... Vai se relacionando com a câmera, afim de ir construindo seu auto-retrato.

O grupo

Este tem sido um trabalho atravessado por muitas vozes. A esta altura do Texto, talvez isto já seja aparente. E tenho um prazer grande em poder dar nome a elas, em contar suas histórias com aquilo que é meu, sem precisar fingir que não precisei de ajuda, que meus problemas foram resolvidos pelo meu único e “valoroso” esforço. Estou reafirmando aqui que este trabalho é uma produção coletiva, de trabalho braçal e a muitas mãos. Me refiro mais especificamente ao nosso grupo de pesquisa, a Rede de estudos culturais e aprontos multimídia, onde tínhamos uma rotina de reuniões que parecia exagerada para alguns, para mim mesma, às vezes. Na maior parte do tempo, mais de duas reuniões por semana, além de outras produções mais esporádicas. Estudávamos os textos de referência, juntos. Mas o que

⁵⁰ Gosto de pensar nos lados da câmera e seus encontros, assim como fala o título da entrevista que Valter Filé fez com Eduardo Coutinho e que muito tem me ajudado aqui: “Os dois lados da câmera”. (In: FILÉ, 2000)

mais eu aprendi ali foi a estudar. Mas não algo que tenha a ver com algum treinamento ou disciplina (desta, continuo necessitando imensamente). Aprendi a estudar porque voltei a aprender a ler e a escrever.⁵¹ Passei a sentir que estes eram meios para que eu pudesse conhecer outras de mim mesma... Com a ajuda dos outros, destes tão próximos outros. (FERRAÇO, 2003).

Aprender a ler e escrever juntos. Ouvindo, falando, lendo e escrevendo uns com os outros. No intento de todos ali produzirmos nossas dissertações, havia coisas que ultrapassaram este propósito. Para mim, vem significando encarar meus limites... Depois de um começo conturbado e confuso, tive que aprender a me dar um pouco pros outros e o trabalho do grupo tem me ajudado com isso. A dinâmica, que consiste em lermos e discutirmos as escritas de cada um, trouxe a possibilidade de ampliarmos nossos olhares. Enquanto nos debruçávamos nas escritas dos colegas, conversando, íamos compondo a nossa própria escrita. Seria muito pouco encarar este trabalho como obra de uma só pessoa. Acho que nossas escritas acabaram se tecendo numa rede de atravessamentos. Espero que quem leia esta dissertação possa ouvir as vozes que a tecem, além da minha...

Se não fossem as palavras destas pessoas do grupo, talvez eu pouco tivesse caminhado. Ou tivesse ido a lugares já conhecidos. Como disse Coutinho (In: FILÉ, 2000, p. 82): “se não tiver a visão do outro, eles nunca vão falar certas coisas sobre eles mesmos”. Cada passo desta escrita foi dado com o auxílio do grupo, nesta criação coletiva, e isto é uma coisa na qual eu acredito e aprendo: ouvir e falar com o outro. Mas não quero que pareça aquela propaganda vaga de tudo que é trabalho coletivo, que é comunidade, que é grupo, porque nem tudo é lindo e harmonioso no coletivo. Pra mim não foi, e ainda assim, significou muito.

Quando entrei pro grupo de pesquisa simplesmente não esperava que seria tão conflituoso pra mim me relacionar com outros modos de fazer. O que, falando agora, parece a maior contradição... Como assim não esperava mudanças? Não esperava embates tão profundos, não só nos modos de fazer pesquisa, mas em mim mesma, já que uma coisa implicava a outra. Às vezes penso que o bruto desta pesquisa foi feito em um ano, no segundo, porque, no primeiro estava “batendo cabeça na parede”, perdida. Mas foi assim que aconteceu. A melhor coisa que me aconteceu foi que as pessoas não foram aquilo que eu

⁵¹ Vim aprendendo e continuo, mas houve uma experiência que ficou muito marcada para mim: Maria trouxe a necessidade de discutir o texto “Sobre a lição: ou do ensinar e do aprender na amizade e na liberdade” (LARROSA, 2003), e foi um jeito de compartimos as angústias de ler e escrever, parecemos perdidos e com muitas dúvidas... A pergunta era: “como ler?”.

esperava delas. Foram muito mais... E continuam sendo, podem ser outras, e pode ser que eu não esteja “preparada” e ainda bem...



4 MULHERES, MUITOS CAMINHOS

*Pelo chão, muitos caroços
Como que restos dos nossos
Próprios sonhos devorados
Pelo pássaro da aurora
Ó, Flora*

Gilberto Gil, “mimo de todos os Orixás”.⁵²

Não sei ao certo quando comecei este trabalho. Acho que nele vivem mais paixões do que poderei saber. Houve o momento que eu pensava que ele não existia. Eu não conseguia ver, talvez, porque insistia em voltar o olhar pra fora. E por mais que existisse um esforço em mirar este olhar pra dentro, nada acontecia. Entretanto, mesmo quando não tinha nada, quando estava perdida, sem saber do que se tratava, de algum modo torto ela já estava lá. Não sei ao certo o que mudou, qual foi o ponto culminante deste encontro, mas acho que teve algo a ver com começar a estranhar. Só posso dizer que esta pesquisa me aconteceu quando mudou meu olhar. E uma coisa não podia ter previsto: onde me levaria. Vim caminhando até aqui, vivendo nestas palavras cada passo pisado e sem ansiar dado destino. Mas é engraçado, mesmo agora, não saberia dizer aonde cheguei. Pois não sei se cheguei! E isto causa um desconforto chato, sentir que caminhei, mas que não cheguei. Restos de um paradigma de conhecimento...

Esse trabalho fui desafiada a viver e a falar nele: o encontro. É bem verdade que não estive disponível para alguns. Mesmo depois, andei por gradações de disponibilidade. Mas trouxe isso comigo, isso do encontro como um dispositivo pedagógico humano. E, sobretudo, um encontro na alteridade, na diferença, naquilo que não sou eu. Por que temos dificuldades com isso? E como lidamos? Ao recusar o que não nos parece familiar, perdemos também a oportunidade de aprender com a vivência do outro, com sua experiência e com a experiência que é o nosso encontro. Este me parece um dispositivo pedagógico que tem sido desperdiçado, ao menos institucionalmente, há muito tempo em nosso sistema educacional, com auxílio da hegemonização de um paradigma de conhecimento que elege a pureza e a neutralidade como parâmetros legitimadores dos padrões de vida europeus. Ao menos institucionalmente, porque, nos cotidianos e nos cotidianos escolares, há sempre uma abertura

⁵² Leminski, na dedicatória da sua biografia do poeta brasileiro Cruz e Sousa, sobre o próprio Gil.

para a subversão destas práticas homogeneizantes. Há sempre lugares de invenção de táticas, de criação das artes de se fazer na vida...

Lembro de uma situação de encontro com Maria, que fala encostando na gente, não sei se fala também com as mãos, com o corpo. Acho que isso veio com ela lá da Paraíba. Achava estranho demais, meu corpo se alertava com o toque e ficava pensando: “eu, hein”. Eu que sempre fui meio arredia com o mundo, sentia aquilo quase como uma invasão. Depois fui vendo que era aquilo que me fazia falta, o contato. Esse modo de vida cada vez mais particular e individual limitando nosso contato e diminuindo ainda a possibilidade de que algo nos aconteça. Pobres de experiência somos estes que vivemos perambulando no mundo sem sentir a terra embaixo dos pés, apenas pisando nossa existência consumida por este tempo sem vida que achamos de inventar. Se cada vez mais isolados e ocupados em nossas preocupações com as coisas deste mundo sem Tempo, mundo cada vez mais veloz e abarrotado – no entanto, mais vazio –, como ter momento para olharmos para os outros além de apenas para nossos umbigos? Como bem vem alertando Benjamin (1996): “Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-la muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do “atual”.” (p. 119). Sendo a experiência também a possibilidade de que algo ou alguém nos toquem, impondo o contato, exige daí coisas raras nestes dias: parar. Para ouvir, para ver, para pensar, para sentir. E cultivar a arte do encontro, talvez ainda nesta terra que pisamos sem sentir...

é muito difícil se ter um pensamento e sê-lo, nada pára tanto tempo na cabeça para que possa ser sentido e ainda assim ganhar um contorno palpável... e ainda, tantos caminhos outros do que se está e tantas alternativas e escolhas possíveis. não se dá conta. é tão rápido este trânsito de informação e tão encorpado em sua fluidez que na maioria das vezes me sinto imóvel dentro de um tempo que dura sempre a agonia de cada segundo passado e perdido na imobilidade. até os móveis há tanto tempo na mesma posição, a estante que eu odeio tanto no mesmo lugar sempre. fazíamos de sobreviventes e nos comportávamos como tal, sem dignidade, sem memória e rudes, o importante era o que acontecia da porta para fora da casa e todos sabíamos disso, vivíamos para o lado de fora, vagando pela casa sem nos olharmos, mas estávamos presos pelas paredes da casa em nossas cabeças, paredes grossas como as de uma igreja medieval - cheia de segredos e culpas. não me reconheço, não compartilho esta culpa, me recuso. as manhãs eram melhores, claro, com a introdução de um pouco de dignidade vinda de uma mangueira, que era ainda apenas uma mudinha frágil miudinha e que mesmo assim, já trazia algum conforto e amor; imagine quando, na sua plenitude estrutural de árvore forte, for capaz de fazer sombra e amenizar tudo ao seu redor... dou amor e me preocupo, cuido dela e respeito a sua vida tão plena. tento aprender enquanto admiro o tempo das árvores, que não é este nosso frenético, alienante. me recuso a acompanhar este ritmo e desconfio de que não tenho mesmo esta capacidade, escuto o cazuzza dizendo “o tempo não pára, não pára não...” como uma ameaça, um alerta. escuto e ignoro, escuto e ignoro. encontro motivos para me acolher na minha mediocridade, fico pequena e

sinto medo de não sair mais, embora saiba que o desejo me levará muito além daquelas paredes. lembro das árvores. há de haver o tempo de semear, crescer e colher. inquietude e aflição são coisas de coração perturbado e é preciso calma. pegar o fruto com as próprias mãos... é preciso demora.

Onde acharemos uma nesga apenas de inspiração que nos faça olhar para nós mesmo de outra forma? O que está em jogo neste correr do tempo sem fim passando por cima das nossas existências? Quando foi que viramos apenas sobreviventes? São apenas as mesmas angústias de sempre indicando que algo não vai bem, e que seria bom que parássemos um pouco para pensar juntos. Se ao menos nos olhássemos uns aos outros. Mas não quero parecer pessimista, não sou. Quero apenas pensar maneiras de conhecer o mundo, conhecendo as pessoas. Até porque, assim como o Coutinho, acredito que este trabalho “Vai mudar o mundo? Não, não vai nada. Nenhum filme muda o mundo.” (In: FILÉ, 2000, 72). Mas pode dar o que pensar sobre o mundo olhando o jeito que cada um o olha. Isto eu tenho aprendido aqui.

Iansã, Margarida, Arlene e eu. Eu não sabia que a pesquisa ia se transformar nisto ou que ela sempre tivera sido isto. Fui levada até estas Mulheres por motivos que, talvez, não coubessem neste trabalho, mas por acreditar nelas como boas personagens, acabaram me dando mais do que eu pude dar conta aqui. E olha que nem foram só quatro. O nosso encontro entre estas Mulheres acabou me levando a pensar em mim mesma e nos outros de outra forma, fez com que eu me encarnasse em outras posturas, em outras potências do contato, habitar as fronteiras como forma de pensar outros sentidos para a Educação, principalmente no que diz respeito aos nossos problemas tão ocultados nas relações étnico-raciais. Sobretudo naquilo que induz a nossa posição face ao silêncio já instituído como comportamento padrão diante de determinadas situações; me refiro, sobretudo, àquelas que freqüentemente habitam os cotidianos, também escolares, mostrando as contradições de um país que instituiu a democracia racial como forma de dissimular os conflitos latentes herdados das relações de domínio e exploração que nos constituem. Partindo de um contexto atual, onde determinadas medidas legais na Educação legitimam o encontro entre conhecimentos e sujeitos que antes estavam guardados do contato, assegurados em seus lugares, estas situações de conflito tendem a ser cada vez mais recorrentes. E tenho acreditado na potencia do conflito como um perturbador do silêncio, como ponto disparador de questionamentos, como uma ameaça à ordem estabelecida. E os meus esforços se encaminham para pensar as nuances destes encontros e conflitos. Sobretudo em como nos introduzimos neles. Talvez este seja um dos caminhos que pode nos levar a encarar nossos problemas de um jeito mais honesto, digo sem

disfarçá-lo, o contato como meio de ouvir e ser ouvido pelo outro; de garantir aparência. Como? O caminho? Não está dito, apenas carrego estas perguntas comigo para a minha prática e fazendo delas companhias e aconselhadoras. Perguntas que possam ecoar sempre outras.



O que eu vivi neste tempo está aí da maneira que pude vir escrevendo e ainda sofro para escrever. É angustiante não saber terminar, não saber como, de que jeito. Ainda mais nestes longos dias sem nicotina e esforço para fingir que não ligo. Peguei como sugestão do meu orientador fazer um *making off* do que já tinha se passado, trazer algumas passagens da qualificação e até de antes pra ver o que me passou, e/ou falar um pouco do encontro entre estas quatro mulheres. O *making off* já está aí, quer dizer, olhem esta bagunça. O encontro entre estas quatro mulheres, sempre estive, além do que, tenho sempre a sensação de que são mais que quatro. Mas tudo tem estado truncado, áspero. Não me acostumo nunca com isso de não saber escrever. Já vinha intuindo há tempos que não saberia como me introduzir nesta parte. Já vinha me perguntando como faria para fechar o Texto, para falar aonde cheguei. Andava já com esta parte agarrada às minhas pernas. E ainda não sei. Preciso parar um pouco (ou parar de vez).

Queria falar mais sobre o encontro, por que foi o que me salvou e o que tenho acreditado como algo realmente possível para as práticas pedagógicas. Mas mais ainda para as práticas que mirem nos desafios das relações étnico-raciais na Educação. Mas acho que já está dito, ou o que ainda tem pra dizer ainda vou descobrir. Ainda assim, algo me pede para oferecer uma resposta, um caminho seguro para quem lê, dizer para esta pessoa... “Olha, vai por aqui que vai dar certo! Que vai ficar tudo bem no final!”. Queria dar algum alento para quem está lendo, algum tipo de resposta confortadora de que tudo vai ficar bem neste nosso mundo maluco... Que farsa, sei que nem é por tamanha pretensão! Calma... Este é um estado que precisa ser abruptamente rompido e deixado. Queria só contar como estou agora. E a única coisa que posso dar e mesmo assim com dificuldades é uma pista. Aqui estão indícios de um acontecimento. Um rastro do que vivi e que deixo para os que vêm... Mas apenas dos que se tornam cúmplices. Vai com um desejo de que vibre e só. Queria que fosse bonito também, gosto de poesia, aprendi a gostar dos tecidos bem trabalhados nas cores do mundo e daquilo que me acaricia e encoraja ao me dizer que a vida não é só isto que está aí para a

gente ver com os olhos e pegar com as mãos. Mas, novamente, não sei se é por tamanha pretensão. Já com dificuldade de acabar, vou tentar uma tática de acabar não acabando... De modo que só posso fazer uma pergunta como aposta na vida e tentativa de reproduzir incômodos como o toque: “*e o que **nos** aconteceu depois?*” (BENJAMIN, 1996).

REFERÊNCIAS (ou as vozes que me acompanham)

- ARENDDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução: Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENTO, M. A. S. Racialidade e produção de conhecimento. In: SEYFERTH, G. et al. **Racismo no Brasil**. São Paulo: ABONG, Ação Educativa, ANPED, 2002. p. 17-44.
- BERNARDO, T. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Brasília: MEC, janeiro de 2003.
- _____. Presidência da República. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004.
- CAPUTO, S. G. **Educação nos Terreiros**. E como a escola se relaciona com crianças de Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CAVALLERO, E. Apresentação. In: ROMÃO, J. (org.). **História da educação do negro e outras histórias**. (Coleção Educação Para Todos). Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. 3 ed. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- COSTA, L. B. **Biografema como estratégia biográfica**: escrever uma vida com Nietzsche, Deleuze, Barthes e Henri Miller. 24 de agosto de 2010. 180p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010. Digital.
- ECHEVERRIA, R. e NÓBREGA, C. **Mãe Menininha do Gantois**. Salvador: Corrupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- FERRAÇO, C. E. Eu, caçador de mim. In: GARCIA, R. L. (org.) **Método**: pesquisa com o cotidiano. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- FILÉ, V. Os dois lados da câmera: entrevista com o documentarista Eduardo Coutinho. In:

- FILÉ, V. (org.) **Batuques, fragmentações e fluxos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- _____. **O que espanta a miséria é a festa!** - Puxando conversa - As narrativas e memórias nas redes educativas do samba. 2006. 169p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- _____. **Relações raciais nas escolas e formação de professores**. (Projeto de pesquisa). 2013.
- GOMES, N. L. Relações Étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. In: *Currículo sem Fronteiras*, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr 2012.
- IPEA [et al.]. **Retrato das Desigualdades**. 4a edição, 2011.
- LARROSA, J. **Tecnologias do eu e educação**. In: SILVA, T. T. **O sujeito da educação**. Petrópolis: Vozes, 1994, p.35-86.
- _____. **O ensaio e a escritura acadêmica**. Tradução: Malvina do Amaral Domeles. In: **Educação & Sociedade**, ano XXVIII, julho, 2003. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/25643/14981>>. Acesso em novembro de 2014.
- _____. **Pedagogia do estrangeiro**. Tradução: Jorge Lescano. Revista Fórum. 2012. Disponível em: http://www.revistaforum.com.br/blog/2012/02/pedagogia_do_estrangeiro/. Acesso em: 12/2014.
- _____. **Tremores: escritos sobre experiência**. Tradução: Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014.
- LEMINSKI, P. **Vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- _____. **Toda poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- LISPECTOR, C. **Água viva**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.
- LUZ, M. A. O. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileiro**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de estudos da cultura negra no Brasil, 1995.
- MACHADO, L. D. **O desafio ético da escrita**. In: *Psicologia e Sociedade*; 16 (1): 146-150; Número Especial, 2004.
- _____ e ALMEIDA, L. P. **Notas sobre como escrever [n]uma vida**. 2014. Acesso em: novembro de 2014.
- MALDONADO-TORRES, N. Del mito de la democracia racial a la desconlonización del poder, del ser y del conocer. In: **Anais da Conferência Internacional: a Reparação e descolonização do conhecimento**. Salvador, 2007.

MIGNOLO, W. **Desobediência Epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. In: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade. No 34, p. 287-324, 2008.

NADER, C. **Eduardo Coutinho, 7 de outubro**. Documentário. Brasil, 2014. 72'. Digital. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZdmJkOaiVHo>. Acesso em: 23 de janeiro de 2015.

OLIVEIRA, E. L. **A mulher e a religião afro-brasileira**: frentes de engajamento socio-cultural em Nova Iguaçu. 2013. 44 p. Monografia (Especialização em Relações étnico-raciais e educação superior brasileira) - Laboratório de Estudos Afro-brasileiros - IM/UFRRJ, Nova Iguaçu, 2013.

OLIVEIRA, I. B. (org.). **Narrativas**: outros conhecimentos, outras formas de expressão. Petrópolis, RJ: DP ET Alii : Rio de Janeiro : FAPERJ, 2010.

_____, SGARBI, P. **Estudos do cotidiano e educação**. (Coleção Temas & Educação). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

OLIVEIRA, L. F. **História da África e dos africanos na escola**: desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação dos professores de História. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012.

_____ e RODRIGUES, M. E. A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca. In: **Reunião Nacional da Anped**, 36, 2013, Goiânia. Disponível em: http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt21_trabalhos_pdfs/gt21_2678_texto.pdf.

RIBETTO, A. **Das diferenças e outros demônios**: o realismo mágico da alteridade na educação. 15 de maio de 2006. 121p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação. Universidade Federal Fluminense.

_____. **Experiência, experimentações e restos na escrita acadêmica**. 2014. Acesso em: setembro de 2014.

ROJAS, M. P. **La hybris del punto cero**. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada. (1750 – 1816). Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.4: 339-346, enero – junio de 2006.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.), **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**. São Paulo: Cortez Editora, 777-821, 2000.

_____ e MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, nº 14, 1987.

THEODORO, H. **Iansã: a rainha dos ventos e das tempestades**. Coleção Orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2013. 164p.

VEIGA, C. G. Educação estética para o povo. In: LOPES, E. M. T; FARIA FILHO, L. M. & VEIGA, C. G. (orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 200, p. 399-422.

WALSH, C. Introducción – (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: WALSH, C. (orgs.). **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas**. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005.

_____. Interculturalidad crítica / pedagogía decolonial. In: **Anais do Seminário Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad**. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.