



2868 - Trabalho Completo - 2ª Reunião Científica Regional Norte da ANPEd (2018)  
GT 24 - Educação e Arte

#### RAÍZES DA MEMÓRIA DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E AS GRADAÇÕES DE PODER: REFLEXOS DE SILENCIAMENTOS

Luciana Martins Amoras - UEPA - Universidade do Estado do Pará  
Denise de Souza Simões Rodrigues - UEPA - Universidade do Estado do Pará  
Agência e/ou Instituição Financiadora: CAPES

Esta pesquisa está vinculada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, na linha "Saberes Culturais e Educação na Amazônia", e tem o objetivo de analisar os reflexos das gradações de poder – preconceito, discriminação e intolerância religiosas – e de revisitar as memórias de matriz afrorreligiosa a partir das histórias de vida de duas mães de santo mais velhas da Ilha de Mosqueiro, distrito de Belém-PA. Para esta pesquisa, a etnometodologia servirá de aporte metodológico, Melo (2012). Visitamos Quijano (2009), Le Goff (1992), Halbwachs (2004), Pollak (1989), Castoriadis (2004), Theodoro (2008), Silva Jr. (2008), Mariano (2015), Prandi (2006; 2008). Entendemos que é necessário reconstruir seu passado de dor, desde a diáspora, passando pela constituição das religiões afro-brasileiras, no que pesem as leis e o pensamento científico do século XIX – período que marcou profundamente a hierarquia religiosa – chegando às relações religiosas contemporâneas e os reflexos que as permeiam, considerando, por isso, as raízes da memória afrorreligiosa de seus adeptos e a busca pela garantia do respeito à pluralidade religiosa.

Palavras-chaves: Religiões afro-brasileiras; História de vida; Preconceito religioso.

Resumo: Esta pesquisa está vinculada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, na linha "Saberes Culturais e Educação na Amazônia", e tem o objetivo de analisar os reflexos das gradações de poder – preconceito, discriminação e intolerância religiosas – e de revisitar as memórias de matriz afrorreligiosa a partir das histórias de vida de duas mães de santo mais velhas da Ilha de Mosqueiro, distrito de Belém-PA. Para esta pesquisa, a etnometodologia servirá de aporte metodológico devido seu olhar voltar-se para as percepções sociais a partir dos sujeitos e por compreender o objeto como produto da cultura, proposta de Melo (2012). Como aporte teórico, visitamos os conceitos de racismo como fruto das relações de poder, apontados por Quijano (2009), a constituição da memória oficial e a resistência das memórias subterrâneas Le Goff (1992), Halbwachs (2004), Pollak (1989), o imaginário, Castoriadis (2004), além de visitar obras de autores que versam acerca da intolerância e preconceito – distinguindo essas categorias – voltados contra as religiões afro-brasileiras, bem como os mecanismos de resistência criados por seus adeptos, discutidos por Theodoro (2008), Silva Jr. (2008), Mariano (2015), Prandi (2006; 2008). Entende-se que é necessário reconstruir seu passado de dor, desde a diáspora, passando pela constituição das religiões afro-brasileiras, no que pesem as leis e o pensamento científico do século XIX – período que marcou profundamente a hierarquia religiosa – chegando às relações religiosas contemporâneas e os reflexos que as permeiam, considerando, por fim, a resistência e as raízes da memória afrorreligiosa de seus adeptos e a busca pela garantia do respeito à pluralidade religiosa.

Palavras-chaves: Religiões afro-brasileiras; História de vida; Umbanda; Preconceito religioso; Intolerância religiosa.

A religião africana constitui um ponto de resistência da luta do homem negro por sua liberdade e real e universal integração. Mantém íntegra sua personalidade diante das várias e difíceis situações normalmente vividas nas conjunturas históricas por grande parcela da população negra. (THEODORO, 2008, p.83). A discriminação e a intolerância religiosa voltadas a praticantes de religiões de matriz africana estão presentes nas relações sociais no Brasil, nos mais variados espaços e configuram-se de diferentes maneiras. Suas origens confundem-se com o período obscuro da escravidão, propagando-se como uma das facetas do racismo<sup>[1]</sup> no Brasil.

A prática do racismo historicamente tem sido orientada por critérios sociais ou étnicos que, muitas vezes, resultam em violação de direitos. No âmbito da discriminação religiosa, nota-se que esta é apenas uma das facetas das diversas formas de subalternização que africanos vivenciaram desde a travessia até a chegada ao Brasil. Enquanto o discurso era de inferioridade intelectual baseada claramente na ideia de raça, atualmente, embora nos deparemos com os discursos forjados de "igualdade racial", escapam ainda, nas relações sociais, aspectos de prestígio e desprestígio entre as religiões no Brasil, sendo notoriamente, as de matriz africana – seus cultos, acessórios, músicas, vestimentas – configuradas como subalternas.

Nesse sentido, objeto desta pesquisa é intolerância e discriminação religiosas em Mosqueiro, a partir da reconstrução da história de vida das duas mães de santo mais antigas da Ilha. A importância desse *locus* deve-se ao fato de que este distrito, localizado a 70 km de Belém, ser constituído por cerca de setenta (70) terreiros de religiões afro-brasileiras, distribuídos nos seus 212 km<sup>2</sup> de extensão, revelando grande expressão afrorreligiosa.

A fim de traçar uma pesquisa acerca do fenômeno religioso e sua receptividade em uma dada realidade, como a comunidade escolar em uma Ilha que possui um número maciço de terreiros de religiões afro-brasileiras, é necessário um olhar sociológico que compreenda as construções de memórias e identidades desses sujeitos umbandistas. Assim sendo, no sentido de atingir a complexidade desse fenômeno, tomamos como abordagem a etnometodologia da conversação por adequar-se melhor a este objeto, uma vez que se ampara nos saberes práticos e com os valores socioculturais dos sujeitos que transitam em uma determinada esfera microsossial.

A escolha dessa abordagem é importante, pois reflete as necessidades do objeto em questão. Nesta pesquisa consideramos o objeto como produto da cultura, portanto, importa saber de que forma os sujeitos enxergam-se em suas atividades cotidianas. Nesse caso, os saberes das mães de santo participantes, nossas intérpretes, são mais relevantes para o debate acerca do fenômeno religioso do que o ponto de vista mais formal de algum sociólogo renomado.

Essa perspectiva está de acordo com a definição da abordagem Etnometodológica que, segundo de MELO (2012),

dá ênfase ao estudo do objeto como produto da cultura. Analisa o raciocínio prático baseado nos traços culturais, as normas, o sistema de crenças, os costumes, as tradições, os hábitos e os padrões culturais dos grupos, dos quais participam os sujeitos diretamente envolvidos com o objeto estudado. Preocupa-se com as diferentes e

múltiplas formas de como os sujeitos sociais de uma sociedade específica, contextualizada culturalmente constrói o mundo social em que vive. Considera que os membros da sociedade têm saberes práticos para reconhecer e produzir continuamente processos sociais significativos e ordenados, segundo suas concepções de mundo e valores socioculturais que são compartilhados em seus ambientes culturais microsociais.

Nesse sentido, tangenciando tal abordagem, é relevante compreender de que modo o raciocínio lógico e prático é criado pelos sujeitos e de que maneira ele orienta a construção, a descrição, a medição do mundo e sua relação com esses significados. A fim de esmiuçar a abordagem etnometodológica, temos o que Harold Garfinkel (1967) denomina "registros de primeiro grau" que se trata das interpretações dos sujeitos diretamente envolvidos em uma esfera microsocia, distantes de interpretações de terceiros ou de manipulações nas informações. Trata-se, portanto, da valorização da sabedoria popular, do "senso comum", a partir do "conhecimento prático dos povos marginalizados", conforme aponta Melo (2012, p.2), isto é, a Etnometodologia preocupa-se em compreender as interpretações que os sujeitos fazem sobre o mundo em que vivem, uma vez que "lida com a questão de como as pessoas produzem a realidade social no processo interativo e através deste. Tem como preocupação central o estudo dos métodos empregados por membros na produção da realidade na vida cotidiana" (FLICK, 2004, p.36).

Nesse sentido, a perspectiva de análise escolhida alia-se ao objeto, pois "estuda e analisa as atividades cotidianas dos membros de uma comunidade ou organização, procurando descobrir a forma como elas se tornam visíveis, racionais e reportáveis, ou seja, como o fenômeno é uma característica singular da ação" (HAGUETTE, 1987, p.44), isto é, interessa compreender como os membros de uma comunidade consideram as atividades humanas válidas e como as reproduzem e as recriam diante de novas situações de interação.

Ao anunciar que a abordagem desta pesquisa pauta-se na etnometodologia, necessitamos alinhavá-la ao tipo de pesquisa selecionada, a fim de garantir a conexão nos caminhos metodológicos. Para uma análise em que o foco são os sujeitos e a maneira como se enxergam e agem no mundo e nas relações sociais, considerando o discurso, utilizamos junto à etnometodologia o tipo de pesquisa qualitativa. Para Flick (2004), esse tipo de pesquisa permite melhor interpretação da realidade social, visto que considera a pluralização das esferas da vida que exige, por sua vez, maior sensibilidade em sua abordagem. Não há como dissociar a etnometodologia da pesquisa qualitativa, uma vez que se preocupa com o homem e com os significados, os motivos, a subjetividade que permeiam as relações sociais, ou seja, volta-se para uma realidade que não pode ser quantificada, simplesmente.

No âmbito teórico, como aporte, visito os conceitos de racismo como fruto das relações de poder (QUIJANO, 2009), a constituição da memória oficial e a resistência das memórias subterrâneas de Le Goff, quando aponta para a necessidade de se compreender a constituição da memória social e de seus jogos de poder, visto que "cedo aparece a manipulação da memória" (2003, p.462), o que se observa quando se decide omitir da memória coletiva a face negativa das guerras e revoluções, como a quantidade de mortos e a violência aplicada, ou seja, quando se omitem os detalhes da dor e do sofrimento do grupo dominado, propiciando, desse modo, uma visão superficial e editada dos fatos históricos, sendo, portanto, "a memória um instrumento do governo" (*Idem*, p. 463).

Há, contudo, uma pressão da memória coletiva à memória histórica, que age como resistência capaz de abalar a sequência lógica e uníssona propagada pela História Oficial, esta, por sua vez, construída pela memória oficial. Neste ponto, torna-se oportuno explanar a renúncia à "temporalidade linear" e a uma única versão dos fatos. No caso do Brasil, em seu processo de colonização, nota-se que, por trás da história do povo africano, escravizado, há outras versões não oficiais que denunciam a gravidade e a violência dos europeus que silenciaram e subtraíram inúmeras vidas e formas de viver.

A contraposição à única versão dos fatos é denominada "Democratização da memória oficial" (Le Goff, 2003, p.476) que, compreendendo a memória como instrumento de poder, aponta para a necessidade de voltar o olhar para os conhecimentos não-oficiais, não-institucionalizados que representam a consciência coletiva dos grupos minoritários. Conforme o autor aponta "devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens" (p.477), por conseguinte surge a necessidade de considerarmos outras fontes, outros lugares, outras culturas, outras experiências que não apenas as tidas como oficiais, a fim de extrapolar os limites da unidade temporal que exclui, segrega e silencia os sujeitos que estão à margem do foco narrativo oficial.

Ao buscar diálogo com o autor, trazemos a noção da pluralidade de vivências de Halbwachs (2004) e Michael Pollak (1989) em "Memória, esquecimento, silêncio" quando afirma que a memória é comum a um grupo e constitui a relação de pertencimento do sujeito, reforçando a coesão social do grupo, denominado "comunidade afetiva". Para o autor, há uma negociação para conciliar a memória coletiva e a memória individual. Apresenta, desse modo, o conceito de "memórias subterrâneas" dos excluídos, dos grupos minoritários que configura-se em oposição à "memória oficial", o imaginário de Castoriadis (2002), no que aponta que não há sociedade sem cultura e que ela está no domínio do imaginário.

Assim como a memória oficial, a democracia vem sendo centro de debates e lutas políticas. Além destes, buscamos interpor o debate com obras de autores que versam acerca da intolerância, discriminação e preconceito voltados contra as religiões afro-brasileiras, bem como os mecanismos de resistência criados por seus adeptos discutidos por Theodoro (2008), Silva Jr. (2008), Mariano (2015), Prandi (2006; 2008). Carneiro (2014) aponta, em sua obra acerca das Religiões Afro-brasileiras (notadamente proveniente de um lugar epistêmico subalterno, visto que o autor é afrorreligioso e insere-se na produção de conhecimento acadêmico do assunto), que estas historicamente reformularam-se e expandiram-se em intercâmbios culturais e religiosos entre Brasil e África, sendo construídas no Brasil desde o século XIX.

São consideradas práticas e crenças que se assemelham e diversificam-se, constituindo as denominadas "religiões afro-brasileiras", que tomam feições regionais, tais como Candomblé, Tambor de Mina, Xangô, Batuque, Umbanda. Estas, visivelmente minoritárias, congregam menos de 1% dos religiosos. A hegemonia religiosa, de acordo com Theodoro (2008, p.82) e Carneiro (2014, p.32), fora construída por teorias racistas, como por exemplo, a do médico, psiquiatra, antropólogo e etnólogo Nina Rodrigues, responsável por sustentar a tese de que o africano possuía déficit cognitivo e dificuldade de acatar uma religião monoteísta, acusando os negros africanos de construir religiões atrasadas em relação ao cristianismo europeu, considerando-as "estranhas" e "anormais", o que motivariam seres simplórios, ignorantes e supersticiosos como os negros, como aponta Gonçalves Silva (2009, p.58).

Em termos de andamento da pesquisa, iniciamos, após levantamento da quantidade de terreiros em Mosqueiro, por identificar os mais antigos, em busca das memórias de suas mães de santo e, então, chegamos às duas Rosas, uma de 92 anos e a outra de 71, ambas moradoras e importantes na constituição da matriz afrorreligiosa da localidade. Tiveram e têm muitos filhos de santo e participaram da constituição da religiosidade na Ilha. Suas memórias são relevantes neste momento da pesquisa, tendo em vista que reconstituem e revisitam, a partir de suas formações individuais, a formação coletiva. A etnometodologia como contribuição metodológica destina a elas o papel principal nesse momento de reconhecimento e identificação da Umbanda, bem como de outras religiões presentes que permeiam e que interconectam (Pena e Maracá, Candomblé, Tambor de Mina) em diversos outros terreiros, agregando um número ainda desconhecido de praticantes.

Importante salientar as categorias das gradações de poder, que transitam entre preconceito, passando por discriminação até chegar à intolerância religiosas. Contudo, há dificuldade em encontrar a distinção das palavras *preconceito*, *discriminação* e *intolerância*. Discriminação e intolerância não são sinônimos, são gradações dos reflexos de poder e dominação que permeiam as relações de poder no âmbito religioso, e constituem, conforme a Declaração das Nações Unidas para a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação com Base em Religião ou Crença, uma violação e uma ofensa à dignidade humana. Além de não serem sinônimos, não se recobrem, ou seja, a instauração de um regime de tolerância não garante que não haverá mais casos de discriminação.

Propondo, então, uma escala de gradação nos níveis de violência dosados em cada atitude dessas, sugerimos seguir pela ordem de apresentação das palavras, elencadas do menor ao maior grau de transgressão. De modo breve, após pesquisas etimológicas e sociais, podemos definir que o preconceito trata-se de uma opinião prejudicial, a esse respeito temos expressões como – superstição, demonização, bruxaria, macumba, bater tambor, bater cabeça, ritual, incorporação – que portam carga simbólica negativa quando proferidas no firmamento de um conceito prévio.

Provocam tensão nas pessoas e penetram o imaginário em torno das religiões afro-brasileiras. No caso da discriminação, compreendemos que

pode ser provocada por instituições ou agentes sociais e é sutil, pois se configura em atos de silenciamentos ou no estabelecimento de diferentes graus de protagonismo entre as religiões, no tocante às festividades religiosas e seus desdobramentos, como visitas de santos em lugares públicos e ditos laicos, como no caso das escolas. Por fim, no grau mais elevado de violência e de interrupção de direitos, temos a intolerância, como o ato de vilipendiar, de garantir a supremacia de uma religião sobre as demais.

Nesse contexto, notamos nas memórias das duas Rosas que as categorias mais identificadas socialmente são o preconceito e a discriminação. A mais velha, mora no bairro do Maracajá e já deixou suas atividades de terreiro. Em seus relatos, rememora todos os pais e mães de santo que foram seus filhos e que, hoje, perpetuam as atividades na Ilha. A preocupação com sua história parte da ideia de construir, ou de revisitar, a memória das religiões afro-brasileiras tão presentes no cotidiano do distrito. Em sua fala, quando indagada sobre sua iniciação, relata:

*A minha mãe foi ser servente dele e tal, e eu não sei qual foi a dele, eu sei que lá minha mãe já arrumou eu lá com ele e tal e coisa, porque ele não tinha filho, então ele disse que queria uma pessoa pra ficar com uma herança/como dom dele, né? Quando ele morreu... e lá, sei lá, eu sei que eu nasci com esse negócio de ver as coisas, de enxergar, de me apavorar com as coisas que eu via, dá trabalho pra ela e assim foi, aí foi crescendo, aí fiquei moça, a minha mãe morreu eu tinha 14 anos, aí o negócio apertou pra cima de mim, que me dava as coisas. Meus tio que me agarram, me seguravam, que era uma força estúpida e eu só queria sair correndo pela rua. Eram três tio meus que me seguravam e não dava pra me aguentar, né? Aí disseram pra minha avó que tinha que procurar uma pessoa que entendesse, né? Pra me preparar... aí o meu tio/um tio meu tinha uma sogra que trabalhava com linha de cura, ela não trabalhava com tambor, era só na linha de cura, né?*

(...)

*bom, ela não me preparou, só me desenvolveu, né? Um bocado eu deixei de tá me batendo, me/ querendo correr de repente, sei lá, me dá uma doídice de correr. Aí essas coisas assim. Aí um curador que apareceu nessa rua, ele era um cearense. Aí disseram 'olha, tem um curador bom ali, por que vocês não mandam preparar ela e tal... aí meu tio falou com ele e ele foi o primeiro que me deu, né? Eu dei, e como aquilo fosse uma coisa que a pessoa tivesse morto, arruadiada de velas, lençol branco e tal, eu num sei, eu sei que quando me/ele me levantou, 9h da noite, quando ele me levantou era 3h da madrugada. Pessoa já tava apavorado pensando que eu tinha morrido (risos)...*

Essa preparação se deu quando ela estava com 14 anos. Sobre sua experiência como Mãe de Santo, se orgulha quando diz

*mana, curei muita gente, com a graça de Deus e essa santinha que tá aí nunca sujei minhas mão pra fazer mal pra ninguém, minha mana, porque eu não nasci pra isso... mas bem eu sei que eu fiz pra muita gente. Mais criança assim, que vinha assombrado, essas coisas. Com a graça de Deus, aí eu me sinto feliz por isso...*

Quando perguntada sobre a fundação de seu próprio Terreiro, ela afirma:

*eu tinha um tinha um terreiro aqui... eu fiz um terreiro da caboca Jarina... "minha irmã, nem sei te dizer quantos anos... eu sei que eu era nova... não sou a Dona Flor, mas eu ganhei ela, porque eu teve três maridos (risos). Aí meu primeiro marido tinha já falecido, né? Aí eu fiquei com o terreiro, aí... no quintal mesmo... Na festada Jarina dava muita gente, muita gente... Nós mandava bater tambor só quando era festejo, né, grande, né? É... Cosme e Damião, e da Caboca Jarina, Pena Verde que é eu chefe... mas tirando isso também não era todo o trabalho que batia tambor...*

A outra mãe Rosa, chamada de Dona Rosinha ou Zeladora Rosa, um pouco mais nova, com 71 anos. Sua iniciação também foi relatada:

*Com sete anos, eu desapareci, eu fui pra praia. Sempre morei em Mosqueiro, eu vim pra cá com um ano de idade, eu perdi minha mãe de parto, eu fiquei bebê. O meu pai já tinha também, nós éramos três. Tinha a mais velha, que ficou com onze anos e o menino com cinco e eu era bebê. E a minha mãe antes de falecer ela chamou a minha tia e disse pra ela, se não quiser cuidar dos dois maior, mas dela eu quero que tu cuide, porque ela não sabe nem o que é mundo ainda. Então toma conta dela, não deixa nada acontecer pra ela. Aí a mamãezinha, eu chamo ela de mamãezinha pra minha tia, ela me trouxe pra cá pra Mosqueiro.*

(...)

*quando foi com sete anos ela falou 'vamos pra praia' aí foi ela desceu comigo, meu irmão de cinco anos e a minha irmã, quando ela olhou disse 'cadê a tua irmã?' eu tinha desaparecido, eu passei vinte e quatro horas no fundo do mar com sete anos. Ela mandou chamar um senhor, ele já é falecido...ele era espírito... ele chegou na praia e disse 'Dona Maria, a senhora tem a toalha que ela se batizou?' que antigamente o batismo tinha uma toalha bordada de cambráia que a madrinha botava nos braços e a criança deltava, né? Eu batizo assim aqui dentro as criança, criança, adulto, tudo tem q que ter essa toalha... aí ela disse assim 'Tenho, tenho até a roupa do batizado dela', então traga e uma vela branca. Aí a mamãezinha levou, ele botou, ele abriu e disse 'espere que ela vai voltar pra essa toalha do jeito que ela desapareceu...' aí quando viram eu saí da água e eu sentei na toalha. Quando eu sentei já foi cantando, cantando, aí ela começou a chorar...*

*Aí pegou e foi no (colégio) Santa Catarina, em Belém, falou com a diretora e me internou lá. Eu fiquei a pão e água um mês dentro de um quarto trancado. Só com a luz de uma vela num copo. O copo era até vermelho. Ainda lembro até hoje, hein? Tô com 71 anos! Aí, quando foi um dia, elas escutaram um barulho. A porta se abriu do quarto e eu saí cantando, fui pra dentro da igreja, cantei, o padre chegou, jogou água benta em mim. O padre olhou e disse 'eu não vou mais jogar água benta nela porque ela é do bem. A doutrina que ela cantou aí tem muito a ver com a igreja'.*

Ao ser questionada se recordava a canção que fez o padre mudar de ideia e, depois, chamar sua tia e liberá-la de suas tarefas no retiro.

Prontamente disse que sim e começou a cantar:

*Sem Deus nada sois neste mundo, sem Deus nada podemos fazer, nem as folhas das árvores se movem a não ser pelo seu poder...o maior milagre deste mundo foi Jesus, foi Jesus quem operou, Vossa alma manchada de pecado lá na cruz com seu sangue lavrou.*

Dona Rosinha conta que estudou e depois retornou a Mosqueiro com sua tia, a quem chama de "mamãezinha":

*Aí eu voltei pra cá e aí quando foi/ quando eu fiz 13 anos, eu tava botando comida no fogo, quando a mamãezinha me procurou, eu não tava mais. Você não sabe onde é 'Água Boa'? Só eu sei. É longe, mana! Foram me achar na Água Boa, dentro da mata, com 18 dias! Água Boa é uma mata virgem fechada, aqui em Mosqueiro, muito longe, atravessa garapé, atravessa tudo! É muito longe! Sozinha, deitada no meio dos espinho! A minha câmera só folha de tucumã... aí o pai, o pai, o chefe de santo, né? Curador de Pena e Maracá, também já é falecido... aí a mamãezinha foi bater lá chorando. Ele disse 'não tenha medo, tem 7 índio perto dela! Lá não encosta nem bicho!' Aí eu saí de lá, com as mão com a cinta branca até hoje eu tenho a cinta branca, eu trabalho com ela, aí, na mão, pra trás, a Pena e o Maracá... eles amarraram... aí saí cantando e pronto, aí de lá pra cá... aí fiquei trabalhando até hoje...*

A fim de situar contextualmente e historicamente sua narrativa de vida, perguntei há quantos anos havia fundado o seu Terreiro em Mosqueiro, ao que me respondeu "eu tô com mais de 50 anos de trabalho, de afirmação, eu sou vovó de vocês"e continuou "sou, eu sou a mais antiga, a mãe Helô...Mário, Cepacol (mães e pai de santo da Ilha), tudo eu vi moleque, tudo sem ter terreiro, Nenê, Heloisa,(mãe de santo) todos esses passaram em meu terreiro. Esse terreiro já tem mais de cinquenta anos...".

Outro ponto da conversa que se destaca, ilustra bem a tradição oral das religiões afro-brasileiras, bem como a conexão entre elas nas práticas de terreiro:

*É mana, por que, como eu te digo, eu nunca abri um livro de umbanda pra aprender a abrir trabalho, rezar, puxar doutrina... eles (que me ensinaram)... eu falo com qualquer um deles, eu falo com os mortos, eu falo com os espíritos, eles aparecem e dizem tudinho pra mim... eu abro mesa branca. Eu trabalho com todas as sete linhas Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Omolocó, Mina, Pena e Maracá, que é a cura, né? e o Espiritismo.*

O conhecimento desses fragmentos de memórias das duas Rosas, com as atividades mais antigas da região, é relevante para a compreensão de como se firmou o quadro de aproximadamente setenta terreiros na Ilha. Além disso, são relatos que revelam que se sentem desrespeitadas ou ignoradas – aspecto percebido nas histórias de vida de ambas – em diversos momentos, especialmente quando trazem lamentos dirigidos à falta de valorização de seus próprios filhos de santo que, "vão pra outros terreiros sem pedir"ou que "quando acham que são prontos, abrem seus terreiros e somem", o motivo dessa falta de amparo é ocasionada, conforme aponta a Rosa de 92 anos pelo avançar da idade, como ela mesma revela já tô velha, minha filha".

Nesse contexto, temos o conceito de "velho", defendido por Ecléa Bosi (1994) que aponta para o homem ou mulheque já viveu a vida. Ao lembrar do passado ele não está descansando, por um instante, das lides cotidianas, não está se entregando fugitivamente às delícias do sonho: ele está se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida (p.60). Notamos esses aspectos vívidos no olhar da lembrança em cada uma das Rosas do caminho. Ainda que atualmente sintam-se, de certa forma, abandonadas ou pouco desvalorizadas, quando voltam seus sentidos para os anos iniciais de suas vidas como mães de santo, percebemos a estampa de um sorriso em cada palavra, em cada gesto

que remete ao passado. Revisitam suas próprias histórias, ativamente, para nos ajudar a configurar o panorama da história das religiões afro-brasileiras.

## REFERÊNCIAS

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1994.

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto IV: ascensão da insignificância*. Trad. Regina Vasconcelos. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DECLARAÇÃO SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE INTOLERÂNCIA E DISCRIMINAÇÃO FUNDADAS NA RELIGIÃO OU NAS CONVICÇÕES (Proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas a 25 de novembro de 1981 - Resolução 36/55).

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras*. In: GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, tradução: Laís Teles Benoir, São Paulo: Centauro, 2004;

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão; 5ª edição; Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

MARIANO, Ricardo. *Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros*. In: GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MELO, LÚCIA. *Quadro Referenciais Teóricos e seus Compatíveis Metodológicos*. Digitados diversos, 2012.

POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento, silêncio." In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989.

PRANDI, Reginaldo. *A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

PRANDI, Reginaldo. *Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização*. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006. (p.93-111).

SILVA JR, Hédio. *A intolerância religiosa e os meandros da lei*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira);

THEODORO, Helena. *Religiões Afro-Brasileiras*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira)

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedinas, 2009. (Cap.2 – p.74-117).