

EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E PRÁTICAS AFRO-BRASILEIRAS: CONSTRUINDO A TOLERÂNCIA NA DIVERSIDADE

Cristiana Tramonte

1. INTRODUÇÃO

A Educação para a Diversidade tem ocupado o centro dos debates na atualidade, quando se reconhece, cada vez mais, a urgência de compreender a cultura do “outro” na entrada do século XXI, em um universo de significados de extrema relevância se tomarmos em consideração os fanatismos e extremismos de toda ordem que surgem e ressurgem nesta virada de milênio.

O contexto brasileiro é marcado pelo desafio da interculturalidade e pelo confronto/convivência das mais variadas raízes de formação cultural e étnica. Sobre este tema, discorreram vários autores^[1], interessados na formação particular do que se denominou “brasilidade”.

O artigo aqui proposto visa a resgatar a importância da cultura afro-brasileira para a construção do sentido de *brasilidade*, esta compreendida como a essência mesma da possibilidade da vivência intercultural. Esta perspectiva é resultado de uma multiplicidade de inter-influências produzindo um campo eminentemente educativo no qual os desdobramentos não são unívocos, mas múltiplos e complexos. Esta complexidade e a integralidade diz respeito aos sujeitos destas vivências.

Compreender a cultura do “outro” é, antes de mais nada, olhar para si mesmo, descobrir-se, redescobrir sua própria identidade e raízes, examinar sua história. A cultura afro-brasileira está no centro desta redescoberta, na medida em que conseguiu penetrar profundamente na formação nacional, terminando por transformar-se em signo, símbolo e memória da diversidade de influências culturais e étnicas.

Sob o prisma da Intercultura, as práticas afro-brasileiras apresentam-se como um campo híbrido de construção de identidade no qual emergem novas estratégias de organização que apontam novas perspectivas para a educação intercultural.

Entende-se intercultura conforme define Giacalone (1998): está colocada a relação intercultural quando as diferentes dimensões que entram em relação “colocam-se em jogo”. Diz ela: “se a multiculturalidade pode ser a convivência entre grupos distintos, a intercultura é a possibilidade de um projeto, de uma troca, na qual existe a reciprocidade de olhares e de intenções, na qual se dá o

confronto entre identidade/diferença”.

É esta perspectiva que nos interessa compreender visando potencializar a escola como campo de diálogo e educação intercultural construindo a tolerância e superação de todo tipo de violência social, da simbólica à institucionalizada.

Segundo Fleuri (1999), *“na atividade didática e formativa ressaltam-se as formas e conteúdos da cultura interiorizada pelos indivíduos na vida cotidiana, a variedade dos canais e das experiências com que estabelecem contato de acordo com sua posição social...”* (p. 4). Portanto, coloca-se como um desafio para a prática pedagógica compreender a visão de mundo dos sujeitos envolvidos, bem como a relação entre tal visão e os modelos transmitidos através de situações educativas.

Examinaremos especificamente a contribuição das religiões afro-brasileiras para a convivência na diversidade. Veremos de que maneira estas podem contribuir para criar as condições para uma integração sem barreiras na atualidade, analisando dois aspectos: a relação de gênero - entre mulheres e homens - e a relação étnica - entre brancos e negros no interior do grupo de adeptos, do chamado “povo-de-santo”.

Como estas relações estão também presentes no cotidiano escolar e dada a profunda penetração – ainda que submersa, invisível - desta prática religiosa entre a população brasileira, acreditamos, com isso, estar trazendo alguns elementos para discussão da complexidade do “outro” na prática escolar.

2. A QUESTÃO DE GÊNERO

O fenômeno da liderança e hegemonia femininas nos terreiros das religiões afro-brasileiras tem sido largamente estudado^[2] e as explicações são múltiplas e diversificadas. Ao contrário do catolicismo, por exemplo, no qual o gênero feminino ocupa posição marcadamente inferior na hierarquia religiosa, entre o povo-de-santo as chefias de centro em sua maioria pertencem às mulheres. Na opinião dos adeptos, existem imensas dificuldades que parecem conspirar para colocar o indivíduo do gênero masculino, especialmente o heterossexual, numa posição secundária ou até mesmo excluí-lo do grupo religioso.

Fazendo um corte transversal na história das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, pode-se constatar que as mulheres tiveram o predomínio quase absoluto entre as primeiras praticantes identificadas com as raízes espirituais afro-brasileiras e na liderança dos terreiros. É Pai Leco, filho de uma das mais tradicionais benzedoras e mães-de-santo locais, Mãe Lídia, quem menciona algumas das pioneiras:

“Esse foi o início: muito sofrimento, muita luta da minha mãe. Eram muitos poucos terreiros na Ilha, os mais próximos eram o da minha mãe, de dona Maria Luiza, falecida, dona Maria do Morro do Mocotó, também falecida. Tinha no Saco dos Limões Mãe Ida, na Prainha, a mãe-de-santo chefe do barracão de Seu Pena Branca, já falecida, na Agrônômica tinha Mãe Iara.

Do lado do continente tinha Dona Malvina, Dona Cota, Dona Cristina, Dona Maria Alice, Dona Belinha...O falecido Jaqueta, um dos primeiros filhos-de-santo da minha mãe que abriu casa, na época tinha o Dico que começou na casa dela”.

Consideremos a situação de grande marginalização social da mulher no mundo e especificamente no Brasil nas décadas de 40 e 50, o que se agravava na então provinciana Florianópolis, que nesta época ficava fora do circuito de influência das transformações de costumes e valores que principiavam a ocorrer nas grandes cidades. Como já largamente demonstrado, a exclusão da mulher agrava-se conforme sua condição étnica e de classe. Ou seja, a mulher negra e pobre é ainda mais excluída se comparada a outros grupos étnicos – notadamente os descendentes de europeus – e as integrantes das classes médias e altas. Neste contexto, pode-se imaginar a dimensão da importância do espaço religioso afro-brasileiro para a condição social da mulher local. Para irmos um pouco mais adiante nesta reflexão, basta tomarmos o caso da pioneiríssima Mãe Malvina: jovem, negra e pobre, tornou-se, através da influência religiosa, uma figura pública de reconhecimento e poder inquestionáveis, reverenciada e considerada por boa parte da sociedade local. Por seu território religioso transitaram os mais diversos segmentos sociais - dos mais pobres às elites - todos estes, por interesses diversos, levando em conta sua influência. Entretanto, esta foi uma árdua construção que, em seus primórdios, demandou o enfrentamento de convenções sociais, coragem física e espírito desbravador.

“Vê a força que tinha a mulher dentro do espiritismo. Naquela época [refere-se aos primórdios da Umbanda em Florianópolis] as mulheres encaravam até a polícia, tudo pela religião; já os homens ficavam preocupados com as conseqüências, perder o emprego. As mulheres não estavam nem aí e a força e coragem que elas tinham prá encarar era enorme. E a maioria eram mulheres, homens eram poucos.” (Pai Leco)

“A cultura afro-brasileira no Brasil foi mantida pelas mulheres nas casas-de-santo e só depois ela passou para fora. Mas muito pouco conhecemos da história da cultura afro-brasileira em Florianópolis. Hoje, graças a Deus, a gente tem essa liberdade, mas custou muitos tetos de terreiros quebrados, muitas mães-de-santo desdentadas porque apanhavam da polícia, muito sofrimento.” (Apolônio Antonio da Silva, babalorixá, 45 anos, Omobaomi[3], Templo Espírita de Umbanda Juraciara, funcionário público, 25 anos “no santo”)

Este pioneirismo da mulher nas religiões afro-brasileiras é encarado por alguns adeptos como uma missão determinada também pelo plano espiritual.

“Esta riqueza [da espiritualidade] ficou mesmo nas mulheres porque os homens tinham que sair prá procurar a sobrevivência da família. Então nossos orixás viram que a mulher era um depósito rico para a espiritualidade.” (Yalorixá Elzeni)

Maior dedicação, menor vaidade, mais constância são outras características consideradas predominantes no gênero feminino, que o destacaria no conjunto dos terreiros e seriam responsáveis pela sua preponderância numérica e liderança de fato.

“As mulheres, quando passam pelo ritual, têm mais gosto por aquilo que tá fazendo do que o homem...Em matéria de assiduidade, colaborar, absorver fundamentos, zelo com a vestimenta...Vêm os homens e as mulheres, elas ficam e eles vão embora. O homem é preguiçoso, bota a vaidade em primeiro lugar, quer passear, dançar” (Pai Elisson)

Há dificuldades de toda ordem para a participação nos terreiros dos indivíduos do sexo masculino, caso sejam heterossexuais: as barreiras inter-sexos existentes na sociedade como um todo se reproduzem no espaço religioso, assim como os preconceitos derivados dos estereótipos.

“Se um pai-de-santo é homem, o marido pode não gostar. Vai cuidar de você, botar a mão? Tem marido que não aceita, então fica mais fácil quando é mulher. Tem mulher que fica envergonhada, já com outra mulher se abre mais.” (Mãe Juraci)

“Outro motivo que deixa os homens meio de lado na religião é porque geralmente quando o homem é pai-de-santo é discriminado como adé[4], homossexual. Aí muitos não se expõem prá não encarar essa imagem. Mãe-de-santo ninguém vai criticar, ao contrário, dá status. Para o homem já vem o rótulo: ‘É pai-de-santo? Ih! É homossexual!’” (Pai Leco)

Entre todos os participantes do terreiro, parece estar o homossexual entre aqueles que mais se adequam à dinâmica interna do grupo. É provável que esta aproximação se explique pelo fato de que as religiões afro-brasileiras estão entre as que menos discriminam o indivíduo por razões de opção sexual, classe, etnia ou qualquer outra característica física ou social. Caracterizam-se também por possibilitar a convivência e o crescimento na escala hierárquica religiosa daqueles que estão marginalizados na sociedade em geral.

“Grande parte dos pais-de-santo realmente são homossexuais. Meu pai-de-santo sempre falou: barracão de candomblé onde não tem homossexual não é barracão de candomblé, porque ele dá vida ao candomblé, brinca, arruma o barracão, bota em festa, fala com as irmãs-de-santo, tem dedicação, veste, tem carinho, dá mais brilho até do que a própria mulher vestindo outra mulher. Então, há essa necessidade” (idem)

A possibilidade de inverter a lógica de funcionamento e classificação inerentes à estrutura social permite a aproximação, se assim o desejar, de todo indivíduo que pertence a um segmento desprivilegiado da sociedade em geral: é o caso de mulheres, negros e homossexuais. Neste contexto, o indivíduo do gênero

masculino e heterossexual, que ocupa em geral uma posição privilegiada no conjunto social, nas religiões afro-brasileiras acaba tendo maiores dificuldades para integrar-se, estando localizados, por vezes, num grau secundário diante de mulheres e homossexuais masculinos. É claro que estamos apontando apenas uma tendência geral observada e construída historicamente e não uma regra definitiva e imutável.

“Outra coisa que pesa para o homem zelador-de-santo é tipo: se vem uma cliente jogar búzios comigo, ela não se abre tanto, como se fosse com a mãe-de-santo, de mulher prá mulher. Já prá um adé ela se solta de vez. Quando vem com o marido também cria um certo problema. Então, o homossexual é mais aceito como pai-de-santo do que o próprio homem”. (Pai Leco)

Esta análise não significa dizer que não haja heterossexuais masculinos nas lideranças. Eles existem e estão aumentando em número e importância religiosa, conforme a sociedade também se democratiza nas questões de gênero, aceitando as mais diferentes opções sexuais. O que estamos buscando compreender é porque, nas religiões afro-brasileiras locais, há uma tendência visível e marcada de lideranças pertencentes a grupos que, na sociedade, estão em posição de inferioridade, tais como mulheres e homossexuais.

Entretanto, nem sempre o homossexual é encarado de forma tão positiva como a explicitada por Pai Leco acima. Há 20 anos atrás, o tema já era polêmico: em uma nota no boletim Vira Informativo dos religiosos, de janeiro de 1979, os líderes já solicitavam “tolerância” e respeito, o que indica que provavelmente não estivesse havendo sua aceitação:

“O Mundo é para todos...Assim como em todo mundo, entre todas as religiões...também dentro da nossa Umbanda predomina o homossexual...O respeito, o amor ao próximo são dignos de todo ser humano...A Umbanda-candomblé aceita qualquer ser, desde que dentro do recinto de sua tenda ou roça...respeitem e sejam respeitados...Todos são irmãos!”.

Seja qual for a característica pessoal ou social do adepto do povo-de-santo, há sempre a prevalência absoluta da espiritualidade sobre a materialidade. Neste caso significa dizer que a hierarquia religiosa nivela e determina a posição de cada um dentro do grupo, impedindo que os preconceitos e desníveis da sociedade em geral repercutam decisivamente dentro deste, influenciando nas determinações a serem tomadas no espaço ritual do terreiro.

“Não tenho problema de machismo no meu terreiro. Na Umbanda é tudo por hierarquia. Primeiro é mãe-de-santo, depois mãe pequena, 7 linhas, então a pessoa que tem um grau menor não pode ultrapassar em cima de mim. Não interessa se é homem ou mulher, mais velho, mais moço, é o grau dentro da religião que manda” (Mãe Juraci)

Na análise da composição humana nos terreiros há ainda um dado a ser

considerado: a questão étnica, que abordaremos a seguir e que cria especificidades quando se trata da relação entre negros e brancos.

3. A QUESTÃO ÉTNICA

Vimos anteriormente que a problemática do relacionamento interétnico, notadamente entre negros e brancos, vê-se superada pela hierarquia religiosa. Os depoimentos de Mãe Juraci e do médium Ivan Costa Lima indicam que a noção de família-de-santo e sua graduação espiritual promove a noção do coletivo para além das diferenças sociais e étnicas. Entretanto, o médium Lima admite alguns desníveis entre negros e brancos dentro dos terreiros. Estes seriam reflexos das desigualdades existentes na sociedade como um todo no confronto com as práticas rituais:

“Existem algumas preocupações quanto à questão de negros e brancos: por uma questão social, os brancos acabam galgando mais os degraus da hierarquia religiosa porque a feitura é um processo caro, um dispêndio econômico. No Abassá de Odé só tem 2 brancos e são oito negros, do total de 10 raspados [iniciados]. Em outros terreiros, você vê uma inversão: os que tem mais poder aquisitivo acabam permanecendo, tem uma estrutura econômica melhor que permite se manter e dedicar-se.”

Outro aspecto visível desses desníveis é a própria localização geográfica dos terreiros: em geral, os centros localizados nos morros da área insular são menores, com menos infra-estrutura e com uma porcentagem de participantes de maioria negra, com raras exceções. Na área continental, ao contrário, os terreiros são, em geral, maiores, possuem mais infra-estrutura e sua composição é majoritariamente de população branca, o que não significa, dada a característica populacional da Grande Florianópolis, que seja composta na mesma proporção pelas classes médias e altas.

É preciso problematizar um pouco mais esta constatação empírica. Os terrenos na Ilha possuem, em geral, maior valor imobiliário do que aqueles localizados no Continente, o que significa dizer que o custo de uma pequena área na Ilha pode equivaler ao valor de uma área maior no Continente. Além disso, para proceder a uma análise do aspecto negros/brancos, pobres/classe média/ricos, há que se considerar a questão histórica: a gênese das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis está justamente na área continental. Em seus primórdios, nos anos 40/50, esta região era praticamente rural, possuindo pouca infra-estrutura urbana e seu terrenos logicamente tinham menor valor econômico, além do isolamento que possibilitava a prática dos rituais sem excessiva pressão de vizinhança. Estes fatores conjugados impeliam os religiosos a procurarem a área continental.

Outro dado que complexifica a análise da relação entre negros e brancos em Santa Catarina é ser este, inegavelmente, um estado brasileiro atípico, com maior percentual de população branca em relação à população negra, o que faz com que haja uma ampla faixa de intersecção de pobres entre os ditos “brancos”. Ou

seja, ao contrário das outras regiões brasileiras, no Sul do país e especialmente, em Santa Catarina, há um grande contingente de população das classes baixas entre os brancos. Neste estado, a exclusão social é dos pobres que se compõem de maioria branca e menor parcela negra. Na Grande Florianópolis embora o contingente de negros seja um pouco mais significativo do que em outras regiões do estado, ainda é minoritário em relação ao contingente de considerados “brancos”. Em trabalho anterior^[5], demonstramos como esta parcela da população negra, mesmo sendo numericamente menor, consegue, em determinados espaços, exercer hegemonia cultural. É o caso das religiões afro-brasileiras locais, nas quais a matriz africana prepondera evidentemente no Candomblé e Almas e Angola, mas deixa também fortes marcas na Umbanda, apesar das influências do Kardecismo e do Catolicismo sobre esta. Entretanto, estamos falando de uma tendência, mas não estamos absolutizando. Veremos que a Umbanda local é bastante diversificada e somente um estudo sobre este recorte específico poderia determinar em que nível a matriz africana prepondera e impõe-se, ou combina-se a outras matrizes, ou mesmo fica em segundo plano, restrita a presença de alguns guias espirituais, como os Pretos Velhos.

Quando indagamos aos entrevistados se haviam sido alvos de preconceito, esta noção apareceu mais associada à prática religiosa de matriz africana do que à etnia do indivíduo, agravado quando se trata de pobres.

Assim, o desejo de afirmação da matriz cultural africana parece preponderar nas religiões afro-brasileiras da Grande Florianópolis, porém, isto é importante frisar, sem a exclusão física dos integrantes brancos e de outras origens étnicas. Os religiosos buscam, até mesmo no plano espiritual, as justificativas para a inclusão da diversidade étnica, evitando o isolamento.

“É a religião que aglutina os povos. A yalorixá que passou essa cultura para nós não tinha a pele negra, era branca, mas tinha tão enraizada a cultura afro-brasileira e defendia com tanta garra e amor, que várias vezes o terreiro dela foi invadido e ela foi presa na delegacia de polícia.” (Babalorixá Apolônio)

“Os santos, os orixás não eram só pretos. Almas não é só de pretos. Os que puxam mais para a escravidão são os Pretos Velhos. Os outros não. Ogun não era preto, Caboclo não era nem branco nem preto”. (Ogã Hamilton)

“Acham que como a Umbanda é de nós, negros, que no passado foram massacrados, porque foram escravos, acham que agora os negros querem destruir os que não foram escravos. Então, existe preconceito de raça e cor por trás da religião. Só que a Umbanda também fala de Jesus, tem branco na Umbanda, tem Santo da Igreja Católica. A religião é dos brancos e dos negros”. (Graziela dos Santos Lima, 20 anos, comerciária, iaô, Centro de Umbanda Exumaré)

Apesar de ser predominante esta predisposição entre o povo-de-santo local de

incluir a diversidade étnica e social nas práticas religiosas, alguns “pioneiros” como Pai Juca, queixam-se da discriminação sofrida por ser branco. Embora ele admita que esta ocorreu também por ser ele “muito violento, não saber conversar”, conforme suas palavras, seu depoimento revela uma certa tensão entre negros e brancos. É provável que os conflitos relatados por ele também se expliquem por ter sido Pai Juca o fundador do primeiro terreiro de candomblé da Grande Florianópolis e ser um branco, situação que pode ter provado algum desconforto entre alguns:

“Eu disse: mas credo! porque Xangô foi me botar essa coisa em cima das costas? Logo eu, branco! Olha que eu sofri perseguição por causa da cor, até dos negros! De eles tentarem me crucificar. Eu ia para Congressos, Encontros, se eu não soubesse, se não fosse da coisa ou não tivesse amor pela coisa, eles tinham acabado comigo. Isso vai dando uma tristeza em você...

...Não funcionou a Comissão de Cultura Negra^[6] e começou dentro do grupo uma dissidência; renunciei em favor de um de Itajaí. A primeira coisa que ele veio me questionar foi: ‘Como é que você, branco, pode ser presidente da Comissão de Cultura Negra?’”

Apesar destes revezes sofridos, nas entrevistas feitas com o povo-de-santo na atualidade, o nome de Pai Juca é reconhecido como unanimidade quando se fala em conhecimento, profundidade e autenticidade religiosas.

Para Pai Juca, há uma diferenciação entre o Sul e outros estados brasileiros, principalmente se comparado à Bahia, não somente na composição étnica, mas sobretudo no aspecto da resistência cultural. Para ele, a herança dos orixás possibilitaram à sua pessoa a transposição de sua etnia fenotípica branca para a outra, verdadeiramente identitária, negra, de raiz africana.

“O Sul é outro país, outra cultura. Na Bahia, as pessoas não lhe vêem pelo que você veste, mas pelo que tem na cabeça. É outro povo. Porque lá a cultura negra não foi sobrepujada, foi entorpecida, mas os costumes, princípios e o modo de ser continuam sendo africanos sem modificação. Isso é bonito. No Sul não acontece. O Sul é preconceituoso contra tudo. Se entrar muito japonês aqui, vão ter preconceito também. Graças à Deus estou livre disso! Eu, de branco me tornei negro. Deve existir na raiz da minha família uma negra bonita lá atrás prá eu ter essa herança africana.” (grifo meu)

Evitando uma postura somente defensiva, Pai Juca invoca a influência negativa da cultura européia ocidental sobre as religiões afro-brasileiras, que, em sua opinião, teria sido responsável pela criação do estereótipo associado à feitiçaria e degeneração da imagem pública da religião. Ele culpabiliza ainda a associação ao Catolicismo por esta distorção.

“O negro é um povo do coração! Aí vem essas histórias de feitiçaria, macumbaria e dizem: ‘tudo por causa do negro’. Pegaram coisas da Idade Média, jogaram na Umbanda e dizem que é da religião do negro! Fico danado! Do negro, nada! O culto dos orixás não está preocupado em fazer feitiçaria pra ninguém! Os feiticeiros negros nem podiam viver na comunidade, iam viver isolados na mata. Então, pegam essa feitiçaria: punhal, São Cipriano, trabalho disso, daquilo e jogam tudo em cima da cultura negra. Não! Isso aí é da cultura branca, da época das trevas da Europa Ocidental, de Cipriano, da caça às bruxas, do Catolicismo.”

Roger Bastide (1985) faz uma reflexão que nos parece pertinente para entender a aparente harmonia na complexa relação entre negros e brancos nas religiões afro-brasileiras:

“Como poderia o negro de fato protestar contra os brancos, quando vê estes se ajoelharem humildemente diante de sua Yalorixá para pedir sua bênção, cercar de respeito seus babalaôs...submetendo-se à autoridade mais exclusiva, por vezes, a mais tirânica dos sacerdotes negros? A religião africana destrói qualquer outra hierarquia que não se fundamenta na maior ou menor familiaridade com o sagrado e nos candomblés a situação racial é radicalmente oposta à do país profano: é o homem escuro que domina o homem claro” (p. 325).

Esta afirmação deve ser relativizada quando tratamos do povo-de-santo da Grande Florianópolis. Bastide refere-se ao candomblé baiano, cuja proporção de negros em posição de superioridade hierárquica religiosa é majoritária. Em nível local, não é possível fazer esta afirmação, dada a intensa mescla étnica dos adeptos, com grande proporção de brancos, pela especificidade demográfica do estado de Santa Catarina. Portanto, quando tratamos das religiões afro-brasileiras locais, limitamo-nos a constatar que não há domínio de um grupo étnico sobre outro mas sim, preponderância e hegemonia da cultura de origem africana sobre as contribuições da cultura de origem europeia. *No nível das relações intergrupais, as diferenças étnicas se dissolvem na “hierarquia-de-santo”,* vale dizer, o que determinará a hierarquia entre negros e brancos será o posto que ocupam na escala religiosa, o que certamente explica porque, dentro da rede do povo-de-santo local, as relações entre negros e brancos sejam menos tensas quando comparadas a outros espaços sociais.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente ao exposto, pode-se inferir que a convivência na diversidade da qual os praticantes das religiões afro-brasileiras são um exemplo, é um importante exercício para praticar a Educação para a Diversidade que tanto se debate atualmente nos meios educacionais, institucionais ou não. A perspectiva da Educação Intercultural pode trazer valiosas contribuições para a superação de estereótipos de toda ordem. Segundo Flécheux (1999) “os estereótipos

esquematizam, as representações rudimentares e simplificadoras atravessam o tempo e as gerações... As representações resistem e são pouco suscetíveis de modificações....Procedem de uma estandardização da diferença...dão freqüentemente uma imagem errônea, *não fundamentada e injusta* do outro”^[1] .

Giocalone (1998) aborda a intercultura como um projeto que busca conjugar universalismo e relativismo porque, segundo ela, "é no colocar-se em jogo, na relação, no confronto real que podemos descobrir semelhanças e diferenças...o *eu, o outro*, experimentando uma nova possibilidade de se tornar *nós*".

A tolerância religiosa, a aceitação do sincretismo, a convivência na diversidade que estas religiões propugnadas representam um importante canal de comunicação social de combate à xenofobia e fanatismos de toda ordem, infelizmente tão em voga atualmente e tão necessários para fomentar na escola, o respeito à cultura do “outro” que, nada mais é, como dissemos acima, uma parte do “eu”, do “nós” que compõem o coletivo dos sujeitos dos processos educativos.

BIBLIOGRAFIA

- BIRMAN, Patricia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983
- _____. **Fazer estilo criando gêneros**. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro. RJ: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. SP: Liv. Pioneira Editora, 1985.
- FLEURI, Reinaldo Matias. Educação Intercultural e complexidade: implicações epistemológicas e perspectivas pedagógicas da educação intercultural no Brasil. **Relatório do Projeto. Mover**: UFSC, 1999
- FLÉCHEUX, Laurence. Stéréotypes et préjugés: des filtres qui bloquent les relations interpersonnelles. In: **Se former à l'interculturel. Expériences et propositions**. Paris: Charles Léopold Mayer, 2000.
- GIACALONE, Fiorella. Festa Umbre: il tempo, lo spazio, i bambini, il cibo. In: **La Festa Il Cibo L'Incontro. Strumenti di lettura della Festa per un'educazione interculturale**. Firenze: Arnaud, 1993
- _____. Festa e percursos de educação intercultural. In: **Intercultura e Movimentos sociais**. Florianópolis: Mover/NUP, 1998
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras nas Grande Florianópolis**. Florianópolis: Lunardelli, Itajaí: Editora da UNIVALI, 2001.

[1] Entre os quais, particularmente: Sodré, Freyre, Queiroz, Ortiz, Bastide.

[2] Sobre a questão de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé ver Birman, 1995

[3] Ele informa que em yorubá significa o filho da rainha das águas, Iemanjá.

[4] Adé = homossexual, na gíria “do santo”.

[5] Tramonte, 1996.

[6] Refere-se à Comissão de Cultura criada no Governo Pedro Ivo, por ocasião de sua posse em 1986.

[7] (p.16) Tradução da autora.