



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

HISTÓRIA – AMERICANA LATINA

**O ILÊ ASÉ OJU OGÚN FUNMILAIYÓ:
A TRAJETÓRIA DE UMA FAMÍLIA DE SANTO NA TRÍPLICE FRONTEIRA**

BRUNO LUJAN DA SILVA

Foz do Iguaçu
2017

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

HISTÓRIA- AMÉRICA LATINA

**O ILÊ ASÉ OJU OGÚN FUNMILAIYÓ:
A TRAJETÓRIA DE UMA FAMÍLIA DE SANTO NA TRÍPLICE FRONTEIRA**

BRUNO LUJAN DA SILVA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em História – América Latina.

Orientadora: Profa. Dra. Mirian Santos Ribeiro de Oliveira

Foz do Iguaçu
2017

BRUNO LUJAN DA SILVA

O ILÊ ASÉ OJU OGÚN FUNMILAIYÓ:
A TRAJETÓRIA DE UMA FAMÍLIA DE SANTO NA TRÍPLICE FRONTEIRA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel História América Latina.

BANCA EXAMINADORA

Orientadorora Prof^a. Doutora Mirian Santos Ribeiro de Oliveira
UNILA

Prof. Doutor Jean-Bosco Kakozi Kashindi
UNILA

Prof. Doutor Pedro Afonso Cristovão Dos Santos
UNILA

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____.

Dedico este trabalho a meus pais,
Claudia e Angelo, as melhores
pessoas de minha vida.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a Deus e aos Orixás por terem me auxiliado nesta longa e bela trajetória, e por permitir que pessoas tão especiais cruzassem meu caminho.

A todo Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó pela paciência, sei que fui enrolado. Mas acima de tudo pelo carinho e pelos ensinamentos que pude adquirir, sou muito feliz por tudo. Obrigado.

A orientadora e amiga Mirian Santos, sou muito grato por ter sido seu primeiro orientando. Obrigado pelos passeios, jogos de tabuleiros, caminhadas e por todo incentivo e compreensão, sem estes últimos, provavelmente a monografia não teria acontecido. ^^

A minha família, por todo suporte e paciência, seja no trabalho ou no emocional. Prometo aos poucos ser mais presente na vida de todos, vale muito a pena.

São muitos os amigos, mas em especial a Ariana Mara, que é mara! A Henrique Lacerda que é mara também. A Jade Lobo, por dividir comigo sua casa, tu também é mara. Enfim, obrigado a todos, na universidade ou não, é também nos outros que a gente se constrói, obrigado.

E por último a Isadora, obrigado meu amor por compartilhar comigo sua vida, e aceitar dividir a minha. Tu é o cobertor que me protege da solidão. Obrigado!

“Fé não se impõe”
Yalorixá Stella de Oxóssi

SILVA, Bruno Lujan da. **Yalorixá Marina** : A Trajetória De Uma Família De Santo Na Tríplice Fronteira. 2017. 55. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História – América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2017.

RESUMO

A presente monografia tem como proposta historicizar alguns dos processos de intolerância religiosa em Foz do Iguaçu, analisando também, algumas das formas resistência dos candomblecistas. Partiremos de entrevistas referentes à trajetória de vida da Yalorixá Marina e de sua comunidade de Santo, o Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó na região. Depois de deixar São Paulo, a Yalorixá trouxe o Ilê para a cidade em 1992, e desde então, sua comunidade religiosa promove uma série de ações voltadas ao combate do racismo e da intolerância religiosa, como a fundação do primeiro Afoxé da região. A Yalorixá e alguns membros do Ilê também participam de eventos, ministram palestras, fomentando estratégias que visibilizam a vivência candomblecista no contexto iguaçuense, de forma a combater a intolerância religiosa na cidade. De forma a compor o presente trabalho utilizamos da metodologia da história oral, sendo realizadas entrevistas com sua família biológica e de santo. Cabe destacar nesse sentido, que a pesquisa parte também da percepção de um silêncio que permeia a historiografia local, no que diz respeito a história do Candomblé na região. Dessa forma, a partir do material colhido, promovem-se reflexões a respeito de temas como: a intolerância religiosa, o racismo, a liderança de mulheres negras, a história de afro-brasileiros em Foz do Iguaçu, entre outros.

Palavras-chave: Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó. Foz do Iguaçu. Candomblé. História Oral.

SILVA, Bruno Lujan da. **Yalorixá Marina** : The trajectory of a children-in-saint in the Triple Border. 2010. Número de páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História – América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, ano.

ABSTRACT

The present monograph to historicize some of the historical processes of religious intolerance in Foz do Iguaçu, also analyzing some of the resistance forms of the candomblecistas. Basing your analysis in interviews focused in the trajectory of Yalorixá Marina and its community of Santo, Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó in the region. After leaving São Paulo, Yalorixá brought the Ilê to the city in 1992, and since then, its religious community has promoted a series of actions aimed at combating racism and religious intolerance, such as the foundation of the region's first Afoxé. The Yalorixá and the members of Ilê also join events, give lectures, promoting strategies that show the Candomblé experience in the context of Iguassu, in order to combat religious intolerance. In order to compose the present work we use the methodology of the oral history, as such were realized interviews with the Yalorixa's biological and spiritual family. It should be noted that the presente research also starts from the perception of a silence that permeates local historiography, regarding the history of Candomblé in the region. In this way, from the collected material, some reflections on topics such as religious intolerance, racism, the leadership of black women, the history of Afro-Brazilians in Foz do Iguaçu, and others are promoted.

Key words: Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó. Foz do Iguaçu. Candomblé. Oral History.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1 O ILÊ ASÉ OJU OGÚN FUNMILAIYO	13
1.1 HISTÓRIA ORAL: UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL	17
1.2 A CIDADE NA TRÍPLICE FRONTEIRA	19
1.3 PELOS DESÍGNIOS DE 7 LAÇOS.....	25
2 ESPAÇO DE RESISTÊNCIA.....	29
2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO	34
3. A YALORIXÁ MARINA	42
CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
FONTES.....	56
REFERÊNCIAS.....	56

INTRODUÇÃO

Em um primeiro momento, nosso intuito de pesquisa era a realização de um estudo da história do Candomblé em Foz do Iguaçu. A cidade que se promove por vias oficiais como multiétnica, deixa, no entanto, de contemplar uma parte expressiva da população em seu discurso, os afro-brasileiros. Silêncio agravado, afinal, no último censo (2012). Constatamos que 36% da população iguaçuense é formada por afrodescendentes, sendo o Estado do Paraná o que concentra a maior população de afro-brasileiros do Sul do país.

Verificou-se, portanto, uma lacuna historiográfica no que diz respeito ao papel das populações afrodescendentes na construção da história oficial da cidade. Nesse sentido, as religiões de matriz africana foram igualmente esquecidas. Diante da escassez de referências bibliográficas sobre o assunto, optou-se pela análise da trajetória de vida na cidade, da Yalorixá Marina, importante liderança do movimento negro na região. Cabe destacar que estudar a sua história é também compreender a trajetória da comunidade religiosa de que é matriarca, o Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó.

Ao longo dos anos, membros deste Ilê vêm realizando uma série de projetos dentro do cenário municipal, buscando maior visibilidade para as religiões de matriz africana na região, combatendo os estigmas a elas historicamente atribuídos. Foi através de um destes projetos, o Afoxé Ogún Funmilaiyó, que realiza ensaios e apresentações, com ensino e aprendizagem de musicalidade e danças Afro-Brasileiras, que tive meu primeiro contato com o universo dos Orixás, em uma de suas apresentações dentro da UNILA. Além de fundadora do Afoxé Ogún Funmilaiyó, a Yalorixá também foi responsável por promover a primeira marcha contra a intolerância religiosa de Foz do Iguaçu, em 2016.

Tendo como objetivo, em primeiro lugar, analisar processos históricos de intolerância religiosa no contexto da cidade, e em decorrência disso, os mecanismos e as estratégias pelos quais os candomblecistas resistem a tal intolerância, o presente trabalho busca historicizar o processo estabelecimento do em Foz do Iguaçu. A partir da

documentação da trajetória dessa comunidade religiosa na região, temos como objetivo adicional contribuir para os estudos historiográficos locais referentes às populações afro-descentes, bem como para com a história das religiões.

Afim de realizar os objetivos previstos, optamos pela metodologia da história oral. São pelo menos duas as razões que nos motivaram a adotar tal abordagem. Em primeiro lugar, por reconhecer nas religiões de matriz africana a oralidade como eixo da transmissão de conhecimento e da preservação da memória e ancestralidade. Em segundo lugar, pelo potencial da própria metodologia em propiciar visibilidade na construção coletiva da memória de pessoas ou grupos subalternizados. Foram cerca de dois anos de convivência com os membros do Ilê, com anotações de campo, além de quatro horas e meia de entrevistas divididas entre cinco entrevistados.

No primeiro capítulo, intitulado “O Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyo” explanamos a respeito de algumas especificidades do Candomblé de forma a facilitar a compreensão dos excertos das entrevistas utilizados. Faremos alguns apontamentos a respeito de Foz do Iguaçu. Igualmente, explanaremos sobre a metodologia usada na pesquisa. Além disso, são analisados alguns dos relatos centrados nos primeiros anos da trajetória da Yalorixá na cidade, os quais descrevem o trânsito da matriarca e de sua família biológica e de Santo de São Paulo para Foz do Iguaçu. As dificuldades relatadas nesse primeiro momento, são principalmente as dificuldades econômicas e a intolerância religiosa de vizinhos.

No segundo capítulo, intitulado “Espaço de Resistência”, o texto continua a análise da trajetória da Yalorixá e de seu Ilê. O capítulo está centrado em um período da trajetória dessa comunidade na região, no qual as dificuldades financeiras tornam-se obstáculos menos frequentes. Trataremos de forma mais detalhada problemas que acompanham a família de santo desde sua chegada na cidade: a intolerância religiosa e o racismo. Também, refletiremos sobre como o Candomblé tem cada vez mais, sido reconhecido por seu papel ativo no movimento negro brasileiro.

No terceiro capítulo, intitulado “A Yalorixá Marina ”, nos centraremos na entrevista concedida pela da matriarca do Ilê, refletindo sobre suas memórias no que diz respeito a alguns episódios já descritos pelos outros entrevistados. Destacamos nesse sentido, a importância da perspectiva da Yalorixá, não apenas por se tratar de

um esforço interpretativo voltado a sua trajetória de vida, mas também pelo papel hierárquico que ela desempenha nessa comunidade religiosa, como líder a quem cabe interpretar os desígnios dos Orixás para o futuro da casa.

1 O ILÊ ASÉ OJU OGÚN FUNMILAIYO

A história de vida de Marina Tunirê perpassa a vivência de muitas pessoas, isto é dizer, ninguém vive sozinho. No entanto, por se tratar de uma Yalorixá, ela carrega consigo o destino de toda a família de Santo que decidiu acompanhá-la. Marina Tunirê trouxe o Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó para Foz do Iguaçu há 25 anos junto com sua família biológica e a de Santo. Contar a história deste Ilê significa revisitar a trajetória de vida de uma das mais conhecidas mães de Santo de Foz do Iguaçu. Suas memórias e a de seus familiares servirão, nesse sentido, como ponto de partida para uma aproximação com a própria história do Candomblé nesta cidade de fronteira.

A presente pesquisa tem, como objetivos, compreender o modo, como, historicamente, o racismo e a intolerância religiosa têm afetado esta família de santo em Foz do Iguaçu. Também visamos documentar a trajetória desta comunidade religiosa desde sua chegada na cidade, contribuindo para a historiografia local e para o campo da história das religiões. Para isso, a metodologia de pesquisa adotada foi a da História Oral, tendo em vista que ela nos permite trabalhar em diálogo com o entrevistado, dando visibilidade às histórias, ora de seu passado, ora do seu cotidiano, e que tornam compreensíveis experiências até então não interpretadas do ponto de vista histórico.

Centramos as análises na figura da Yalorixá Marina Tunirê e em sua família de santo. Tal vínculo se dá pelos logros de Tunirê, dentro deles o Afoxé Ogun Funmilaiyó, que em toda e qualquer oportunidade marca sua presença com alegria e entusiasmo, seja dentro da universidade ou mesmo em espaços públicos. Tunirê e seu Ilê também são convidados por escolas públicas e privadas para falar sobre sua religião e outros temas pertinentes à cultura africana. Além disso, faço esta escolha por motivos pessoais, afinal, foi com esta família que dividi minhas primeiras e melhores experiências no mundo dos Orixás.

Neste primeiro momento, parece pertinente uma breve explicação sobre alguns aspectos do Candomblé. É importante destacar que o Candomblé não é a única religião afro-brasileira. Assim como foram diversos os povos trazidos à força do continente

africo para o Brasil, são diversas as manifestações religiosas afro-brasileiras, dentre elas: o Candomblé da Bahia; o Batuque no Rio Grande do Sul; Xangô em Pernambuco e Alagoas; Tambor de Mina no Maranhão e Pará; e a Macumba no Rio de Janeiro. Tais religiões são marcadas pela resistência de cada grupo (ou grupos) africanos(s) trazido(s) ao País.

O lugar onde são realizados os cultos possui distintos nomes. Demos preferência pela utilização do termo "Ilê", que significa "Casa". De fato, no caso do Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó, trata-se tanto da casa onde a Yalorixá vive, como do lugar onde os Orixás e demais entidades são assentadas, onde elas vivem.

Originalmente, o Candomblé significa "Um lugar de costume dos negros". Apesar disso, atualmente o Candomblé é considerado uma religião universalizada, da qual todas as etnias podem participar, chegando inclusive a lideranças. No entanto, vale destacar que ele foi e continua sendo um espaço de resistência dos povos africanos escravizados no Brasil e seus herdeiros afro-brasileiros. No caso do Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó, trata-se de Candomblé de tradição Ketu.

Ser Ketu, significa que o Ilê seguirá tradições de origem Ketu, isto é, grupo étnico proveniente da região da Nigéria. Assim como outras etnias africanas a serem trazidas para o Brasil, os Ketus possuíam idioma, cultura e um panteão de Orixás a que cultuavam. Chegando ao Brasil, eram proibidos de cultuar seus Orixás e de se comunicar usando seu idioma de origem, o Yorubá. Para estes, o idioma se misturou aos de outras etnias africanas, indígenas e com o idioma oficial, o Português; o mesmo aconteceu com seus Orixás, que tiveram de ser disfarçar de santos católicos para serem cultuados.

Ferreira Santos, em *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia*, analisa a questão por trás do sincretismo religioso afro-brasileiro:

Na tentativa de encontrar o ponto de vista dos negros, Luiz Mott sumaria o debate antropológico em torno do assim chamado "sincretismo religioso afro-brasileiro" em duas dimensões: "1) ao cultuar os santos católicos, os africanos estavam apenas iludindo os donos do poder e os catequistas, pois sua devoção dirigia-se não a Nossa Senhora ou a Santo Antônio, mas às divindades de seus ancestrais camuflados atrás das imagens dos brancos; 2) os santos católicos foram incorporados ao panteão de origem, aumentando e intensificando a magia africana". O autor considera pertinentes as duas explicações, que ao invés de serem exclusivas, seriam complementares. Estaria assim delineado

um caráter de fundamental preservação e resistência cultural dos negros, agindo criativamente em terreno adverso, defendendo e reconstruindo valores e práticas culturais (SANTOS, 2009, p. 43-44).

Desta forma, o sincretismo é visto como resistência, assim como o Candomblé, que preserva neste sincretismo a cultura africana no Brasil. Portanto, durante as celebrações, as danças e músicas, além dos rituais serão sempre feitos no idioma Yorubá, ora mantido por afro-brasileiros ao longo dos anos, ora reaprendido na própria África. Outro aspecto, é que todos os integrantes terão alguma função, isto é, algum cargo de respeito e com suas respectivas responsabilidades, dentro do Ilê.

Quem nos explica sobre os cargos de cada um dos entrevistados é Roberta Aureo. Seu cargo é a de Yalaxé, e segundo a mesma, sua função é a de saber tudo, sobre tudo, principalmente no que é relacionado às funções religiosas. Seu dever é seguir todos os passos da Yalorixá, aprendendo e ajudando-a no que for necessário. Roberta é a filha biológica mais nova da Yalorixá Marina.

Já sua irmã biológica e de santo, Cristiane Galdino, possui o cargo de Yaebé, podendo-se traduzir por mãe-da-comunidade. Sua responsabilidade é a de cuidar de tudo o que faz parte do social. Isto é, estar presente e dar suporte aos parentes de Santos que vêm visitar o Ilê em dias de festas, ou mesmo os que não fazem parte da religião mas se fazem presentes. Cristiane é a segunda filha biológica da Yalorixá Marina.

Elias Santos é um dos membros que atravessaram São Paulo junto da Yalorixá Marina Tunirê, e que ajudaram inclusive na construção do próprio Ilê. Possui a função de Axogum, que consiste na responsabilidade de cuidar dos Oros do Ilê, sobretudo do Orixá superior da casa, isto é, o Ogun da Yalorixá Marina. No ritual, o Axogum oferece o animal à divindade, escolhendo as partes que possuem mais axé. Já a carne deste animal, que possui menos axé, servirá na comunhão de toda comunidade ali reunida, através de um jantar comunitário.

Angela Iyaloi é esposa de Elias. Juntos eles vieram com a Yalorixá Marina para Foz do Iguaçu. Seu cargo é a de Ajoîê e sua responsabilidade é a de cuidar dos filhos de santo quando estiverem em transe.

E por fim, Marina Tunirê, com o maior cargo dentro do Ilê, a de Yalorixá. Ela é a zeladora dos Orixás da casa, ou seja, quem cuida dos Orixás de todos os membros do Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó. Reginaldo Prandi em “*Herdeiras do Axé*” aborda a questão das hierarquias no Candomblé. Para o autor:

Não há diálogo no candomblé, nem espaço para argumentação. As relações entre as pessoas são extremamente assimétricas, baseadas numa ordenação hierárquica fundada no tempo de iniciação e em cargos sacerdotais distribuídos pelo orixá da chefe da casa. Acima de todos está a mãe, que fala pelo orixá dono da casa, que em geral é o seu próprio orixá. Acima da mãe-de-santo, só seu próprio orixá ou o orixá do fundador da casa, já falecido, de cuja herança ela é a guardiã (PRANDI, 1996, p. 191).

Portanto, a Yalorixá exerce por meio de funções que são apenas suas, como é o caso do jogo de búzios, o diálogo com o Orixá. É o Orixá quem manda, mas é por meio dela que ele se comunica com todo o Ilê. Na obra *O Candomblé de São Paulo*, Prandi complementa um aspecto na hierarquia de um terreiro de Candomblé:

O transe não poderia ser vivido sem os cuidados da equede. Sem o bater dos atabaques, os deuses não desceriam para dançar entre os humanos, nem se deixariam “fazer” sem o sacrificador. Não é à toa que, no candomblé, a equede é quase sempre a figura de nariz empinado, e o ogã alabê o personagem arrogante. “Sem ogã não tem candomblé. Até o pai-de-santo tem que engolir seus maus modos, seus atrasos e sua constante e proposital irresponsabilidade”, para resumir um tema, que é complexo, nas palavras experientes de alguém que é do santo (PRANDI, 2001, p. 167).

Roberta Aureo fez uma analogia com o corpo humano ao me explicar como funciona a hierarquia. Neste caso, a Yalorixá seria a cabeça do organismo, enquanto os demais cargos agiriam como os outros membros. Portanto, apesar de as decisões serem tomadas por meio da própria Yalorixá, é apenas em conjunto que o local sagrado funciona em equilíbrio.

As explicações apresentadas até aqui contribuem para que possamos compreender episódios relatados nas entrevistas a seguir. Em muitos dos casos, as dimensões entre o privado e o público se confundirão, ou mesmo entre o sagrado e o profano.

Em poucas palavras, o candomblé não é simplesmente o templo para o qual se vai na hora do culto. Um terreiro está em constante ebulição. O povo-de-santo passa a maior parte do seu tempo livre dentro da roça. Aprendendo, trabalhando, sujeitando-se ao arbítrio da mãe ou pai-de-santo, mas de qualquer modo convivendo. Um terreiro de candomblé não comporta um número ilimitado de fiéis. No candomblé se constrói um jeito especial de vida em grupo, uma sociabilidade que implica a dissolução das fronteiras que separam a vida privada da vida pública (PRANDI, 2001, p. 90).

Vale lembrar também que não existe um livro que sintetize os princípios do Candomblé, como ocorre em religiões semíticas (Judaísmo, Cristianismo e Islã, por exemplo). Portanto, podem existir distintas formas rituais e sagradas, aceitas ou não pelos terreiros vizinhos. Isto nos ajuda a compreender a fluidez que se percebe existir no Candomblé quando se estuda esta religião.

1.1 HISTÓRIA ORAL: UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL

A tradição oral nos Ilês é um fator fundamental da sua organização e hierarquia. A palavra é axé, e oralmente, por meio da transmissão dos saberes e segredos por aqueles iniciados há mais tempo, essa energia é transmitida, ensinada. De forma que aproximar-se desse universo demanda ouvidos atentos, e buscar a construção do conhecimento também por meio daquilo que é dito. Diante das especificidades desse contexto, e objetivando os primeiros passos em direção à interpretação da de uma história dessa religião na região, optamos por uma metodologia que nos permitisse aprender por meio da oralidade.

Nesse sentido, optamos pela História Oral, opção metodológica que fomentaria o encontro do historiador com a alteridade por meio da realização e registro de seus relatos. E que apresentaria, segundo Verena Alberti (2004) um elevado potencial de ensinamento do passado (ALBERTI, 2004, p.22), permitindo inclusive o contraponto de narrativas históricas consagradas a partir do seu embate com outras perspectivas. Ou seja, à narradores de seguimentos sociais muitas vezes excluídos nas narrativas

oficiais, confere-se, certo protagonismo no processo de construção de conhecimento histórico, “[...] uma vez que a experiência de vida das pessoas de todo tipo possa ser utilizada como matéria-prima” (THOMPSON, 1998, p.24). Tal metodologia pode representar, assim, uma forma de buscar a transformação social por meio da evidenciação dos processos vividos por grupos tradicionalmente silenciados ao longo da história, deslocando seu enfoque das personalidades hegemônicas. Como nos elucida Paul Thompson, em sua consagrada obra “Vozes do Passado”:

A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo (THOMPSON, 1998, p. 44).

Contudo, o autor também ressalva que a prática da história oral não é por si um instrumento de mudança social, dependendo muito do “espírito” com que seja utilizada (THOMPSON, 1998, p.22). Ainda assim, tal metodologia, segundo o autor, pode, certamente;

[...] ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação; pode derrubar barreiras que existam entre professores e alunos, entre gerações, entre instituições educacionais e o mundo exterior, e na produção da história - seja em livros, museus, rádio ou cinema - pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras (THOMPSON, 1998, p. 22).

E é justamente buscando corroborar o esforço em prol da inserção das vivências e trajetórias dos praticantes de religiões de matrizes afro-brasileiras em narrativas históricas sobre a cidade de Foz de Iguaçu, que o presente trabalho se utiliza dessa metodologia. Destacamos, nesse sentido, que tal abordagem está inserida dentro de uma perspectiva historiográfica relativamente recente na academia brasileira. Segundo o pesquisador José Carlos Sebe Bom Melhy (2000), no capítulo “Desafios da História Oral Latino-Americana: O caso do Brasil”, em geral:

Pode-se dizer que a moderna história oral brasileira definiu-se entre nós a partir de 1979, florescendo principalmente depois de 1983 no processo de redemocratização política do país. Ainda que houvesse um esforço anterior, nos

anos 70, como prática assumida com vigor, somente depois de um amadurecimento que implicou aproximação de diferentes tendências foi que se afinaram os debates capazes de promover espaços coletivos para a combinação de opiniões (MELHY, 2000, p. 89).

Cabe destacar que foi também na década de 1980, conforme nos subsidia Melhy (2000), que minorias étnicas, começaram a se mobilizar para a documentação e o estudo de suas trajetórias fomentando, assim, a produção histórica em função de suas narrativas (MELHY, 2000, pág. 89). Não obstante, segundo o autor, apenas na década de 1990, a adoção da História Oral como metodologia ganharia mais força, junto com a criação da Associação Brasileira de História Oral, e a difusão de seminários e grupos de pesquisa voltados a tal metodologia (MELHY, 2000, p.111)

Ressalvamos, no entanto, que a pesquisa em questão, conforme já havíamos adiantado, toma como ponto de partida as narrativas de membros de uma comunidade religiosa em que os segredos têm um papel fundamental. O candomblé é uma religião em que a sabedoria será conquistada pelos iniciados à medida que estes permanecerem próximos aos mais experientes. Desta forma, a senioridade de iniciação se torna legitimadora do conhecimento. Conforme nos aporta Prandi:

[..] Numa rede de grupos religiosos e sociais que valoriza o cargo sacerdotal, os anos de iniciação, o aprendizado dos mistérios e segredos que permitem ao homem e à mulher agradar aos deuses e ter acesso à manipulação mágica do mundo, o feitiço (PRANDI, 1991, p. 89).

Assim, durante a realização das entrevistas, optou-se pela realização de intervenções pontuais, conferindo aos entrevistados liberdade narrativa, com o objetivo de evitar, sobretudo, questionamentos inconvenientes sobre sua religião e os seus segredos. Ao longo do período de dois anos nos quais nos aproximamos da comunidade, foram cerca de oito entrevistas documentadas, totalizando quatro horas e meia de gravações, além das inúmeras conversas não gravadas entre diversos afazeres e festividades atendidas.

1.2 A CIDADE NA TRÍPLICE FRONTEIRA

Foz do Iguaçu situa-se no Estado do Paraná, ao sul do Brasil. Na obra *O Paraná Negro*, a imagem de um Estado composto sobretudo por descendentes de europeus é desmistificada. A obra faz referência à existência de 36 quilombos já reconhecidos, compostos por comunidades negras tradicionais. Além disso, utiliza o censo do IBGE para demonstrar a porcentagem da população negra no estado:

Uma nova visão se revela sobre o Paraná: a de um Estado multiétnico, com um grande contingente populacional de origem européia, como sempre se soube, mas agora publicizado com uma população afrodescendente de tal porte que o torna o Estado negro do Sul do País (23%, IBGE, AC 2000; 24,5% IBGE, PNAD 2007).

Ainda assim, este Estado negro desconhecia, ou procurava ignorar, a realidade sabida sobre os demais Estados da federação, a intensidade da escravidão e os quilombos resultantes da resistência negra.

O Estado, por muitos anos, foi apresentado como um local de descendentes de europeus, com uma pequena parcela de orientais e outra, menor ainda, de indígenas; a invisibilidade negra era sentida e vivida. Depois do censo de 1988, com o recorte étnico-racial na metodologia do IBGE, descobriu-se que o Paraná é o Estado mais negro da região Sul do País (JÚNIOR; SILVA; COSTA, 2008, p. 15).

Em Foz do Iguaçu, a situação não é diferente. A cidade demonstra um expressivo contingente de afro-brasileiros, de acordo com o último censo do IBGE, cerca de 36% da população iguaçuense se autodeclararam pertencentes aos grupos "pretos e pardos". Segue a tabela abaixo:

Tabela 1: Dados Populacionais de Foz Do Iguaçu IBGE, 2010.

Raça ou cor	Número total	Homens	Mulheres	Com renda menor que 1 salário-mínimo	Alfabetizados
Branca	162.593	77.630	84.963	24.498	141.478
Preta	9.170	4.094	4.266	2.196	7.866
Amarela	3.550	1.726	1.824	512	3.209
Parda	80.366	39.746	40.620	16.524	68.482
Indígena	406	210	196	115	339
Não declarado	3	2	1	-	3
Total	256.088	124.218	131.870	43.845	221.377

Fonte: Tabela desenvolvida por SOUZA, Angela e MADERI, Vinícius, a partir dos dados do IBGE de 2010.

A omissão da população negra na narrativa da construção da cidade mostra-se, portanto, sintomática, em especial, se levado em consideração o contingente de afro-descendentes identificado no último censo do IBGE. Pautamos tal percepção a partir da observação da narrativa oficial vinculada pelo site da prefeitura da cidade, que caracteriza Foz do Iguaçu como "cosmopolita", destacando as diferentes nacionalidades que viveriam na região, sem, no entanto, mencionar qualquer referência ao papel da população afro-brasileira na construção do município.

Quando a Yalorixá e sua família deixaram São Paulo e vieram para Foz do Iguaçu, havia inúmeras diferenças culturais, sociais e econômicas entre ambos os espaços. Algumas dessas diferenças podemos perceber nos relatos, como o de pai Elias: "[...] um terreno em São Paulo, qualquer menor do que esse, é três vezes mais caro que tudo aqui" (ELIAS, 2017). Para compreender melhor essa conjuntura, assim como outros aspectos da cidade que Sr. Sete Laços escolheu para sua Egbé, isto é, sua comunidade, é preciso fazer algumas considerações a respeito do contexto espacial e histórico do lugar.

Quando Elias e sua família começam a construção do Ilê em 1992, a cidade havia acabado de completar o primeiro século de esforços institucionais pela colonização da região. Como situa Maria Lucia Brant de Carvalho em sua tese "Das

terras dos índios aos índios sem terras. O Estado e os Guarani do Oco'y: violência, silêncio e luta”, teria sido a partir de 1880 que a região passou a ser ocupada por projetos de “colonização” por meio da concessão de terras pelo governo imperial do Brasil (CARVALHO, 2013, pág. 297).

Antes disso, de forma geral, todo o oeste paranaense teria sido praticamente fechado à comunicação com o resto do Brasil. Ainda segundo a autora, verifica-se, nos relatórios militares do período, o receio dos oficiais brasileiros diante da influência dos países vizinhos na região. E ainda que, no final do século XIX, em 1888, uma Colônia Militar tenha sido inaugurada na região hoje compreendida pelo município de Foz do Iguaçu, foi somente com a República, e a partir da década de 1940, que o governo brasileiro conseguiu estabelecer um processo contínuo de efetivação do seu domínio geopolítico na região, como forma de tentar neutralizar a força político-econômica argentina (CARVALHO, 2013, pág. 519).

Evaldo Mendes da Silva, em sua tese *Folhas ao Vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*, analisa as diferentes épocas vividas pelos grupos Mbya e Guaranis na região no território em questão, e como os interesses dos governos marcaram a experiência destes povos na região. Segundo o autor, a partir da década de 1940, o governo teria passado a promover o povoamento branco da região. Os avanços desses projetos de colonização continuaram ao longo de governos republicanos até a década de 1960:

É o período em que se implantam e se desenvolvem na região os projetos de colonização agrícola. No oeste do Paraná, os colonos vêm do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina - são descendentes de alemães e italianos que migram em busca de terras para a agricultura familiar (SILVA, 2007, p. 62).

Seria, no entanto, na década seguinte que a cidade viveria um de seus momentos de maior expansão atingindo a configuração de uma cidade média. Tal fato pode ser atribuído ao *boom* populacional que se deu em decorrência da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Segundo Carvalho, no período, cerca de 320.000 hectares de terra na região foram desapropriados para a implantação de dois projetos do governo federal; o Parque Nacional e a Hidrelétrica de Itaipu. Somado a isso, houve a

vinda de 40.000 trabalhadores, alguns com família, levando a um considerável aumento populacional na região (CARVALHO, 2013, pág. 255).

Cláudia Heloiza Conte e Tânia Maria Fresca em seu texto “*Cidades Médias: Percursos Conceituais e Realidade o exemplo de Foz do Iguaçu- PR*” tomam justamente o cenário posterior ao crescimento populacional da década de 1970 e 1980 para compreender a realidade de Foz enquanto uma cidade média, ou seja, cidade do interior cujo crescimento foi fomentado por programas de desenvolvimento específicos e intervenções do poder executivo. Quanto à produção industrial na cidade, as autoras caracterizam-na como “[...] modesta tanto em número de estabelecimentos quanto de empregos gerados” (CONTE; FRESCA, 2011, pág. 206). Os estabelecimentos industriais estariam ligados principalmente ao segmento da produção de estruturas metálicas e de madeira. Por outro lado:

[...] ao analisar o número de estabelecimentos ligados ao comércio e serviços (2.428 do comércio varejista; 406 para o atacadista e 538 para os serviços), nota-se outra dinâmica. Isso se deu principalmente após a década de 1970, com a 'chegada' de Itaipu e com maiores investimentos no segmento turístico. Os impactos advindos da força com que o turismo traz a economia da cidade são muitos. Nesta perspectiva, visualiza-se que todas as atividades comerciais da cidade são de alguma forma – direta ou indiretamente envolvidas pelo setor turístico, principalmente o comércio atacadista e varejista. Os setores que possuem ligação estreita com o turismo se sobressaem especialmente pela constante capacidade de geração de empregos diretos (CONTE; FRESCA, 2011, p. 206).

Fernando Rabossi em seu artigo “*Tempo e movimento em um mercado de fronteira: Ciudad del Este, Paraguai*”, também aborda a questão econômica da Tríplice Fronteira. Para Rabossi (2015), as dinâmicas experimentadas entre os três países na região da Tríplice Fronteira são de suma importância para entender o relacionamento entre eles. Alguns dos esforços institucionais do Brasil e da Argentina na região são voltados ao fomento do Turismo das Cataratas e aos respectivos parques nacionais nas redondezas.

Ciudad Del Leste é uma das maiores cidades do Paraguai, e tem uma vocação comercial ligada à importação de produtos pela via terrestre através da Ponte da Amizade. Não obstante, para Rabossi, tal dinâmica estaria relacionada também com

alguns dos resultados oriundos da construção da hidroelétrica binacional de ITAIPU. Resultados que, para Rabossi, vão muito além da energia gerada, uma vez que:

[...] os imigrantes vindos do Paraguai e do Brasil (...) ajudaram a levantar a hidrelétrica a partir da década de 1970 e, desde então junto com imigrantes de diversas partes do mundo, transformaram os mercados localizados nas cabeceiras da ponte que une ambas as cidades em um dos espaços comerciais mais dinâmicos do continente (RABOSSA, 2015 p. 407).

E é nesse contexto que Marina e sua família chegam à cidade, após a construção de Itaipu, período em que a região se configurava como um importante polo comercial, favorecendo a circulação de potenciais clientes para seu Ilê. Inferimos, portanto, que estes dois fatores de ordem material, teriam corroborado para uma circulação de capital favorável à manutenção do Ilê na região: a colonização, tardia em relação à cidade de São Paulo, implicou o desprendimento de um capital relativamente pequeno, uma vez comparado à metrópole, na aquisição dos três terrenos onde construíram o Ilê; e a circulação de capital decorrente do turismo de compras internacional, advinda da relação entre *Ciudad del Este* e Foz do Iguaçu e do turismo compartilhado entre *Puerto Iguazú* e Foz.

Devemos enfatizar que em alguns momentos na trajetória do Ilê em Foz do Iguaçu, tal circulação de capital foi irrelevante, dadas as dificuldades na conquista de clientes. Tais momentos foram bastante comuns, como veremos posteriormente, e seus motivos ultrapassam qualquer justificativa regional ou econômica.

Cabe destacar que o processo migratório de Marina e sua família, em direção a, uma cidade de porte médio, como Foz do Iguaçu, é um movimento bastante comum no período. Como define Neide Lopes Patarra no texto “*Movimentos Migratórios no Brasil: Tempos e Espaços*”:

Há consenso entre os especialistas sobre a constatação de que, a partir dos anos 80, ocorrem acentuadas transformações nos volumes, fluxos e características dos movimentos migratórios no Brasil, sintetizados num menor crescimento das metrópoles, numa maior predominância de migrações a curta distância e intra-regionais, numa incidência acentuada de migrações de retorno-sugerindo uma circularidade de movimentos - , na tendência a um crescimento de cidades de porte médio e na configuração generalizada de periferias no entorno dos centros urbanos maiores, nas distintas regiões do país (PATARRA, 2003, p. 27).

1.3 PELOS DESÍGNIOS DE 7 LAÇOS

Os relatos de Pai Elias, detalham como foi a saída de São Paulo, e quais teriam sido as estratégias adotadas pela família de Santo na transição de sua origem para Foz do Iguaçu. Logo após ganhar os terrenos, Marina veio inspecionar o local que o Caboclo¹ boiadeiro 7 Laços ganharia. Depois disso, voltou para São Paulo. Dois meses depois, Elias e uma equipe de irmãos de Santo chegavam em Londrina com uma Kombi para adicionar um pedreiro de profissão ao grupo. Quando chegaram, havia apenas uma casinha de quatro cantos e muito serviço pela frente. Limparam os três terrenos, e com a planta da casa, feita diretamente pelo boiadeiro 7 Laços, começaram a construção do Ilê:

Aí ficamos morando lá, eu como já tinha a folha que o caboclo tinha anotado né. Daí passei pro pedreiro e falei: "Ó, o barracão vai ter que ser feito desse jeito, aqui tem que ser o quarto do, até aqui!". Do jeito que ele fez, e lá atrás a casa dele. Aí roçamos tudo, limpamos todo o terreno e já fomos trabalhando, fazendo as coisas. Aí começou a chegar: a mãe vinha a cada quinze dias pra cá, ou um mês. Passamos o mês de março e junho mexendo só com a escavação pra começar o barracão. Aí, foram, pegaram a transferência das crianças, era a Ana Flávia, Cristiane, Sheila e Diego. Aí vieram pra cá (Elias Santos, 2017).

Durante os primeiros três meses ficaram apenas os homens trabalhando na construção do barracão, enquanto Mãe Marina trabalhava em São Paulo para comprar o material. Logo depois, com a transferência escolar das crianças, Mãe Angela e os pequeninos também fizeram as malas rumo a Foz do Iguaçu. Ana Flávia e Cristiane são filhas biológicas de Mãe Marina. Além das duas, também havia a Roberta que era de colo e por isso ficava com Marina. Já a Sheila e o Diego são filhos biológicos de Pai Elias e de Mãe Angela. Segundo os relatos de Cristiane: "Minha mãe é de São Paulo e a gente nasceu tudo em São Paulo, quando eu vim pra cá eu tinha 10 pra 11 anos, a Roberta tinha 2 e minha irmã mais velha já tinha 14" (Cristiane, pág. 1).

Mãe Marina, no entanto, nos três anos seguintes, passou por um processo de migração laboral entre São Paulo e Foz do Iguaçu. Tal processo foi possível, pois

¹ Caboclos são espíritos evoluídos que se fazem presente através do auxílio de um médium em Ilês, tendas e terreiros. Suas visitas possuem a finalidade de auxiliar os vivos através de bons conselhos e muito Axé.

Marina contava com diversos filhos de Santos e amigos que lhe disponibilizavam espaço de atendimento em São Paulo, além, é claro, de uma vasta clientela, obtendo, assim, o capital necessário para dar continuidade às obras do barracão e de todo o Ilê. O trânsito da Mãe entre as duas cidades é evidenciado nos relatos de Cristiane:

A Mãe ia com o pai da Roberta. A Roberta era pequena, não tava na escola nem nada, e ia junto. Daí ficava numa casa de filho de santo ou de alguém que oferecia, porque ela sempre tinha muito cliente lá, alguém sempre tinha alguma casa desocupada e falava: "Ó, pode ficar aqui. Pode atender, tirar seus ebó, atender com o caboclo, que o espaço aqui tá liberado." Daí, ela usava esses espaços pra atender e pra trazer dinheiro pra gente quando vinha pra cá (Cristiane Galdino, 2017).

Ao longo das entrevistas, desta vez com Elias, os motivos de Marina manter-se neste percurso durante cerca de quatro anos, tornaram-se compreensíveis. Por motivos que exploraremos adiante, não havia clientes suficientes em Foz do Iguaçu, e a responsabilidade de sustentar o Ilê, segundo Elias, foi sempre dela:

Aí teve uma época ruim, uma crise que não tinha cliente, não tinha nada, e mãe ficou em crise. Sempre foi a mãe que manteve a casa, e ela amassava o pão a noite inteira para vender pão no outro dia, ela saía na cidade e ninguém. Tacamo ir de Opala sair pro Paraguai vendendo pão pro outros. Lá também, nada (Elias Santos, 2017).

Algumas considerações sobre o Candomblé são novamente necessárias, haja visto que a importância de clientes para sobrevivência do Ilê aparece nos relatos como algo decisivo. Portanto, ponderaremos alguns pontos no que diz respeito ao cliente, isto é, aquele que não pertence à religião, e a importância deste que é "de fora" na manutenção do Candomblé. Além disso, faremos breves considerações sobre o próprio Candomblé, de forma a explicar a respeito dos entraves que fizeram com que Mãe Marina se mantivesse no percurso entre Foz do Iguaçu e São Paulo, durante esses primeiros anos.

Em *O Candomblé de São Paulo*, Prandi (2001) faz diversas reflexões, entre elas a relação entre o terreiro de Candomblé e o cliente, tratando-a como fator necessário na manutenção dos Ilês. É uma relação de trocas, onde o cliente busca, seja com assiduidade ou não, serviços normalmente pagos e que o ajudarão na ordem de sua

própria vida. Estes serviços pagos contribuirão, em geral, para a manutenção e o crescimento do próprio Ilê:

Num terreiro de candomblé, criam-se teias sociais entre “os de fora” e “os de dentro”. Um terreiro depende fortemente da clientela. Não há pai-de santo sem o caixa do jogo de búzios e dos ebós feitos para “os de fora”. E é difícil pensar na possibilidade de “fazer o santo de esmola” sem esta clientela, ou, pelo menos, sem aqueles segmentos de melhores condições de vida e que ficam amigos da casa. Apesar da clientela não manter laços religiosos com a comunidade de culto, há toda uma cumplicidade em função de orixás comuns (PRANDI, 2001, p. 156).

Dessa forma, é imperativo prestar serviços dentro de um Ilê. O Axé, energia que dá vida e santidade ao terreiro é conquistado através da união entre "os de fora" e "os de dentro":

Axé se ganha e se perde. A intensidade do axé de uma casa pode ser mensurada pelo número de filhos e clientes que seu chefe consegue arrebanhar. Axé é uma dádiva dos deuses, mas é preciso conhecer as fórmulas rituais corretas, perfeitas, para se chegar a ele (PRANDI, 2001, p. 103).

Outro ponto que o autor toca é o fato de estas tarefas serem realizadas inquestionavelmente pela Mãe ou Pai de Santo do lugar, figura de autoridade em sua própria casa. No entanto, podem ser auxiliados por seus filhos e filhas. Estes serviços poderão ser usados para a manutenção da casa, assim como para ajudar estas filhas e filhos que estiverem passando por necessidade. Assim sendo, inferimos a necessidade de Marina Tunirê buscar fora de seu Ilê o Axé que faltava, isto é, os clientes com as quais ela podia contar em São Paulo, mas que não encontrava na Tríplice Fronteira.

Nos relatos de Elias dos Santos, a desconfiança de outras casas onde Santo em relação à instalação do Ilê aparece como um fator que também dificultou a conquista de clientela. Isso contribuiu para que a Mãe Marina mantivesse o processo de migração laboral para São Paulo: "A mãe ia pra São Paulo trabalhar, pois os clientes dela era tudo de lá e aqui era proibido o pessoal vir no barracão". Este problema foi se resolvendo à medida que a própria família de Marina começou a se envolver com as festividades religiosas locais, como a festa de Yemanjá, que acontece até hoje todo dia dois de fevereiro:

Aí, foi aí um bom tempo, nós fomos lá na...em fevereiro, e foi novembro a festa do caboclo, em fevereiro foi festa de Yemanjá, aí fomos lá, ajudei a pintar barco, fazer bandeirinha, enchemos a rua de bandeirinha pra enfeitar lá. Lá conhecemos João Carlos, que tinha terreiro lá no Porto Meira, a Dona Amanda, a Dona Benedita é...avó Benedita, esses eram os que mexiam com o doce aqui. Aí a Mãe veio, ajudamos com as coisas. Daí a Mãe Benedita começou a frequentar a casa [...] (Elias Santos, 2017).

A justificativa para a desconfiança explanamos a partir de Prandi (2001). Para o autor, a população de devotos, chamados povo-de-santo, é organizada em terreiros fortemente estruturados em cargos e hierarquias. Estas são baseadas na senioridade, ou seja, tempo de iniciação (PRANDI, 2001). Esta hierarquia, levada a uma conjuntura local, permitiu que avó Benedita, matriarca na região, desestimulasse que potenciais clientes frequentassem um terreiro recém-chegado, isto é, o de Mãe Marina.

Cristiane, ao falar sobre avó Benedita, e as festas de Yemanjá confirma: "A tradição veio dela mesmo, ela que enfrentou tudo, tanto que, no início, [quando chegaram na cidade] o que a gente entendia é que, vamos supor, Foz do Iguaçu, se você vai abrir um terreiro tinha que ter a permissão dela, ela é que era a Matriarca mesmo." (CRISTIANE, p. 4).

Após algumas festas às quais avó Benedita comparece no Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó, a relação dela com Mãe Marina se transforma, e no fim de um toque para Seu Boiadeiro 7 Laços, um "toque simples" como diz Pai Elias, as desconfianças vão abrindo espaço para amizade e reconhecimento. E os clientes das Três Fronteiras, enfim, começam a frequentar o Ilê:

Aí veio os clientes pra ela atender, que até então era todo mundo proibido. E essa avó Benedita veio na casa e tal. Aí ela sentou e começou a conversar com seu Boiadeiro. Eu pergunto: Seu Boiadeiro conhece ela? O seu Boiadeiro de onde ele veio já conheceu o pai dela. Ele conhecia a dona Benedita quando era criança. Aí mudou a história, Aí ela virou a maior amiga da mãe, do seu Boiadeiro (Elias Santos, 2017).

2 ESPAÇO DE RESISTÊNCIA

Inseridos na comunidade de Santo da cidade, e agora podendo contar com clientes iguaçuenses que vinham a contribuir na própria manutenção do Ilê de Seu 7 Laços, Mãe Marina deixa de viajar para São Paulo com tanta assiduidade. No entanto, resta ainda um problema mais antigo, que acompanha a família desde sua chegada a Foz do Iguaçu: o da intolerância religiosa. São diversos os episódios de vandalismo que o Ilê, como espaço físico, sofreu. Ainda mais diversos são os relatos de Mãe Angela e Cristiane sobre racismo e intolerância religiosa sofridos no ambiente escolar.

Antes mesmo de Mãe Marina começar a receber clientes no Ilê, os toques aconteciam internamente, isto é, sem abertura para o público. Ainda sim, as festas eram interrompidas e ameaçadas pela polícia. Cristiane relata tais episódios:

Daí quando veio pra cá, não tinha como fazer à noite. Quando começavam a tocar já chamavam [a polícia]. A festa do Caboclo sempre teve, nunca mudou a data. E a festa do caboclo, sempre foi a mesma data, na mesma época. E muitas vezes a polícia veio aqui incomodar, pedir pra baixar, pedir pra parar de tocar, que se viesse de novo ia levar preso. E a gente teve que esperar até às 6 da manhã, ou tocar baixo, ou nem tocar, ficar só com o atabaque, cantar até os caboclo ir embora pra poder acabar a festa (Cristiane Galdino, 2017).

Cristiane também explica de onde vem o costume do Candomblé de tocar apenas à noite:

As pessoas têm o que fazer, as pessoas trabalham, os filhos de santo trabalham. Então, qual o horário que iam conseguir reunir todos e fazer a festa do Santo? Era só à noite. Então, se marcavam num sábado, não dava pra marcar de tarde, tinha que marcar à noite pra dar tempo pras pessoas chegarem do serviço, tomarem um banho de folha, ajudarem na roça, ajudarem a começar a fazer a festa. Não é que acontecia porque escolhia, é porque era a necessidade mesmo de fazer nesses horários (Cristiane Galdino, 2017).

A resposta à abordagem policial motivada pelo barulho dos toques mudou à medida que Cristiane e sua família tomaram conhecimento de leis que protegiam e lhes garantiam o direito ao culto. Não obstante, outro problema enfrentado pela família em relação à liberdade religiosa foi a vizinhança predominantemente evangélica. Apesar de não generalizar, Cristiane conta como sempre foi difícil o diálogo com alguns dos vizinhos por conta da religião. Sempre que os tambores tocavam, em resposta recebiam pedras em suas telhas e palavrões do fundo de casa. Ao ser questionada se lembra de episódios como esse em sua infância, Cristiane respondeu:

Lembro, era até a mãe de uma amiga minha, (...). Sempre tacou pedra, sempre xingou, inclusive é a casa do fundo. E [diante de] qualquer problema, sempre foi difícil o diálogo pela religião, sempre foi difícil. Era mais fácil falar com os filhos dela do que com ela. Mas foi passando o tempo, foi parando um pouco. Daí a gente foi chamando a polícia quando tacava pedra, ou então já ia lá falar que não era assim não, que, se tacar pedra, vai ter que pagar, que a gente ia denunciar na prefeitura. Daí começou a mudar as coisas, começou a ficar melhor, né.? Já não eram tão frequente os ataques (Cristiane Galdino, 2017).

A ideia de violência física contra o Ilê é reforçada na entrevista de Elias. O Pai de Santo conta cerca de três casos nas entrevistas, em que crianças, todas pertencentes à mesma escola, são instigadas por um professor a passarem longe do terreiro, que ali era lugar de "saravá", "macumba" e de coisas ruins. Segundo Elias, os jovens jogavam pedras nas telhas, chutavam bolas nos portões e xingavam palavrões antes de correrem dali. Diante desses acontecimentos, Elias teria agido com artimanha, esperando nos horários e dias nos quais o vandalismo mais ocorria, para ficar escondido na esquina, ou então agir de carro para conseguir abordar os garotos. No geral, esses meninos tinham entre quatorze a dezessete anos, com raras exceções.

Após abordar os jovens, Elias sustenta que fazia o possível para explicar aos meninos como as suas atitudes eram erradas. O prejuízo material, ou mesmo a indagação de "eu faço isso na sua casa?" foram, segundo Elias, frequentemente usados na tentativa de fazê-los parar de vandalizar o Ilê. É pertinente observar o uso do termo "casa" no contexto de defesa desse espaço sagrado. No artigo "Urbanidade sob o prisma da religião afro-brasileira: o que a intolerância religiosa tem a ver com isso?", Álvaro Roberto Pires enfatiza a noção de pertença estabelecida pelos integrantes das religiões de matriz africana, em especial os candomblecistas. Segundo o autor;

Umbandistas e candomblecistas podem frequentar o terreiro pelo culto e pelos serviços religiosos, mas também o fazem como quem vai a um local sagrado e nele permanecem, particularmente no candomblé, entre irmãs e irmãos, entre mães e pais, entre guias. Terreiros podem ser considerados casas, termo pelos quais muitas vezes são denominados. A casa remete a um grupo – não homogêneo, indiferenciado internamente, mas relativamente coeso. O terreiro-lugar pode ser casa, pode ser território – de um grupo religioso, pode ser território-terreiro (PIRES, 2012, p. 334).

Em defesa desse espaço de pertença, da "casa" da família de Santo e carnal, em alguns casos, como no relato abaixo, os integrantes do Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó também adotaram outra abordagem, chamando a polícia:

[...] outro dia a Roberta pegou um gordinho aí, segurou no braço. Aí o gordinho começou a gritar: "não me sacrifica, não me sacrifica, por favor! Não me mata! A Roberta [disse] "Não, não vou te matar!" Falou pra irmã dela: "Cris, liga lá pra polícia." Se ligava pra guarda, a guarda era difícil vir, aí ligou pra PM e veio, um policial e uma policial. Aí a mulher desceu do carro e perguntou: "O que tá acontecendo?", e a Roberta ainda segurando no braço do menino: "O que tá acontecendo?" A Roberta virou e falou: "Olha, fui eu que liguei pra vocês. Esse menino, sempre que sai da escola, ele passa e fica jogando pedra aqui em cima do barracão e me quebra as telhas". Aí a policial pegou no braço do menino e tirou ele da Roberta e falou: "Você tem sorte, que essa casa não é minha. Se fosse minha, tu ia apanhando agora, eu ia te arrebentar", a policial falou pra ele. [O menino responde] "Mas não moça eles querem me sacrificar!" (Elias Santos, 2017).

Na continuidade dos relatos, Elias dos Santos conta que a polícia teria acompanhado o adolescente até a sua casa, o que teria ocasionado que sua mãe aparecesse logo em seguida, inconformada, dizendo que não precisava de polícia. Nas entrevistas, este foi o único caso no qual um responsável teria tomado conhecimento das depredações cometidas pelos menores. No entanto, a atitude da responsável fora motivada pela intervenção policial e de forma a reclamar dela, não se retratando diante da atitude do filho.

Cabe ainda observar como os gritos do adolescente, ao implorar para "não ser sacrificado", demonstram alguns dos mais conhecidos estereótipos que marcam as religiões afro-brasileiras, uma distorção das práticas sacrificiais da religião. Estereótipos estes que Elias atribui à ignorância dos pais das crianças, que passariam para seus filhos estes preconceitos. Embora, no caso específico relatado acima, caiba destacar

que o preconceito fora fomentado também por um professor, que como formador de opinião, reforçou medos e estereótipos, demonstrando intolerância religiosa.

Mais adiante, Elias conta que parte daqueles jovens que passavam atirando pedras no telhado hoje o cumprimentam na rua. No entanto, segundo o Pai, sempre aparecem outros menores que continuam reproduzindo a sua intolerância, ora com agressividade contra o templo, ora contra os próprios filhos de Santo.

Cristiane, relata inclusive que:

Eu, por exemplo, nunca tive muitos amigos porque (...) eles tinham medo da religião...E isso que eu nem era da religião ainda, era só filha da Mãe de Santo. Os pais tinham muito medo, não deixavam se envolver, não deixavam os filhos virem aqui. E isso até hoje, por isso que eu mantenho essas amizades de escola, as únicas poucas que vinham aqui e deixavam eu ir lá, até hoje eu tenho contato. Mas são pra contar nos dedos. Até te falo o nome, porque são poucos os que tenho dessa época. E hoje eu vejo as crianças que são da religião, as que tão aqui na roça e na escola, vira e mexe tem algum comentário que aconteceu (Cristiane Galdino, 2017).

Um desses episódios que "vira e mexe" acontecem, teriam atingido recentemente João e Marcos, netos do Pai Elias e de Mãe Angela. A diretora da escola dos meninos teria mandado chamar os pais dos dois irmãos quando eles raspam a cabeça (procedimento de iniciação, também chamado de batismo), por desconfiar de maus-tratos. Havia inclusive boatos na escola de que a diretora estaria prestes a denunciar a suposta violência para o Conselho Tutelar:

E olha que na minha época eu era só filha, não era feita no Santo, não era da religião ainda e já era atacada. E essas crianças daqui já são todas da religião, são todas feitas no Santo, batizadas na religião, como se diz, e aí elas também sofrem os preconceitos na escola. Inclusive no começo, na escola, quando as crianças fizeram o Santo e raspam a cabeça, teve uma vez que a diretora chamou a mãe delas e...perguntou o que tava acontecendo. Já tava rolando até um papo que iam denunciar no conselho tutelar por maus tratos à criança. Foi tudo aquilo e ela [Sheila, a mãe] falou: "Péra!, pra começar os filhos são meus e não fizeram nada contra a vontade deles. Pode perguntar pra eles se eu obriguei eles a fazer" (Cristiane Galdino, 2017).

Percebemos que Sheila, ao ser chamada na escola, em virtude da raspagem da cabeça dos filhos, de certa forma revisita um episódio da sua vivência. Em primeiro lugar, por se ver obrigada a dar explicações sobre a religião pela qual ela e seus filhos optaram. Em segundo lugar, por ver seus filhos em uma posição potencialmente

vexatória e constrangedora, situação que ela mesma já vivenciou diversas vezes quando criança; e, em terceiro lugar, por se ver também na mesma situação que sua mãe já estivera diversas vezes.

Sheila é filha biológica de Mãe Angela. Em uma de suas entrevistas, Angela relata que, em mais de uma ocasião ao levar Cristiane e seus filhos para a escola, teve problemas devido à intolerância. Chegou inclusive a requisitar, várias vezes, a troca de Sheila de classe para tentar evitar o preconceito:

Era uma coleguinha da Sheila, hoje em dia é uma mulher, tem seus filhos também. Mas essa menina chegou: "Sua neguinha macumbeira do saravá! Eu não gosto de você!" Aí eu perguntei: "Do que que você chamou ela?! Não admito que tu chame ela de neguinha, chama ela é de negra, e nem do saravá e nem macumbeira. Ela não é da macumba, você sabe o que é que significa macumba? Não sabe! Eu sou espírita, ela não é, ela é filha de pais que são" (Angela Iyaloi, 2017).

Diante da enumeração de episódios de preconceito e violência como os citados acima, e sabendo que ambas, Cristiane e Sheila, demoraram para se iniciar na religião, perguntamos se havia relação entre os fatos para Cristiane, e a resposta foi positiva. Segundo ela;

Deus Pai, eu não queria saber dessa religião não, no começo...Porque minha mãe não é só enfermeira, não é professora, não é engenheira ou médica, igual à mãe de todo mundo, caixa de mercado ou atendente de farmácia. Eu pensava isso, sei lá, e eu não queria não. Eu tinha muita vergonha também. Eu tinha vergonha porque eu sabia que se eu falasse pros meus amigos...eu tinha vergonha porque eu pensava assim; meus amigos vão saber que minha mãe é Mãe de Santo. Então, eu evitava ao máximo esses contatos. E eu cresci vendo, sabendo que você não era bem querido pra sociedade porque tu era da religião. Então, Deus me livre, fugi disso, tentei ser católica, tentei tudo, tentei ser Kardecista e nada deu certo (Cristiane Galdino, 2017).

Cabe destacar que a dificuldade de Cristiane de se encontrar espiritualmente não ocorreu somente por motivos subjetivos, mas também devido ao estigma social de ser filha de uma Mãe de Santo. Em outro episódio de intolerância, ela relata ter sido impedida de seguir com as doutrinas do catolicismo:

Católica, fui expulsa. O frei não deixou eu ser, eu fazer comunhão e a crisma. Só fiz a catequese. Chegou na outra, ele falou que não, sua mãe não faz parte da comunidade, tu não é da religião, só pode fazer se sua mãe for. Daí pronto.

Como eu ia fazer se minha mãe é Mãe de Santo. Já saí nervosa. Daí fui pro Kardecismo, ele é interessante, eu gostei. Mas falta alguma coisa...faltou pra mim. Acho que falta quando tu não encontrou a sua religião e foi pra mim. Acabou que foi o Candomblé mesmo (Cristiane Galdino, 2017).

Em um trecho da entrevista de Pai Elias, outro episódio de intolerância e conflito com a Igreja Católica é evidenciado, embora Elias acrescente que a postura do atual padre da igreja da região mudou:

Nessa igreja daqui a...São Miguel Arcanjo, tinha um padre, que nós freqüentávamos a Igreja. E nós sofremos ali porque as crianças eram do candomblé. Hoje não. Hoje o padre já tá aberto, mas lá atrás era proibido, eles não iam. Na escola, sofria. A Angela cansou ir à escola, ir, debater, brigar, falar que é um preconceito. Nós nunca pregamos outra coisa a não ser Deus, tudo que vai começar aqui nessa casa primeiramente é Deus (Elias Santos, 2017).

Voltando à entrevista de Mãe Angela, faz-se necessário destacar outro elemento fundamental para compreender a intolerância que as crianças sofriam: o racismo. Quando a colega de classe de Sheila a chama de "neguinha macumbeira do saravá", ignorante do fato de que, como a própria Mãe Angela afirma, Sheila na época nem havia sido feita no Santo, explicita-se o peso do fator racial naquele contexto. No artigo, "*Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano*", Renato Emerson dos Santos ressalta como;

[...] mesmo com a negação da pertinência de diferenças biológicas entre seres humanos que permitam sua classificação em grupos raciais, no cotidiano das relações sociais a raça continua a ser um princípio regulador de comportamentos, tratamentos e relações (SANTOS, 2012, p.38).

2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO

Na fala de Cristiane, o preconceito racial também surge como um dos fatores que marcaram a sua vivência. A intersecção dos preconceitos sofridos em função das origens nordestinas da sua mãe, de sua classe e de sua religião é evidenciada como algo que dificulta, “pesa” na sua trajetória:

Daí, quando tu é da religião pronto, vai tudo pesando. É como eu disse vai tudo pesando, você é pobre, é preto. Minha mãe é filha de nordestino, imagina quanto preconceito sofreu também. Ser de São Paulo, uma cidade grande, filha de nordestino, e ainda ela vai e vira candomblecista. Daí ela fica pobre, preta né? Filha de nordestino e candomblecista. É como se fosse crime fazer isso na vida (Cristiane Galdino, 2017).

O uso do termo “crime” nos parece bastante pertinente, uma vez que a criminalização da pobreza no Brasil é, também, a criminalização da negritude. Tal processo implicou, historicamente, a propagação da intolerância religiosa contra os praticantes de religiões de matriz africana. No caso específico do Candomblé, a intersecção entre raça e classe é evidenciada nos relatos colhidos por Prandi (2001). Na tese do autor, o candomblé é caracterizado como uma religião de subúrbio e como tal, de negros, de empregadas domésticas, etc., começando apenas na década de 1980 a atingir também os estratos inferiores da classe média (PRANDI, 2001, p.98).

Subsidiando-nos, a construir nossa perspectiva sócio-histórica do processo que teria resultado nessa conjuntura, a pesquisadora da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), Antonia dos Santos Garcia, no seu artigo, "Mulher Negra e o direito à cidade: Relações raciais e de gênero", afirma que:

[...] no século XIX e parte do século XX, a questão do ideal do branqueamento materializado pela mestiçagem e a construção do mito da democracia racial ocuparam as elites brancas que buscavam evitar os efeitos da derrocada do regime escravocrata, a abolição e a construção de uma sociedade livre e republicana. Até hoje o Brasil é tributário da política imigratória ligada à ideologia do branqueamento que afetou a composição racial em todas as regiões, mas, sobretudo, o Sul-Sudeste (GARCIA, 2012, p. 139).

De encontro à perspectiva de Garcia (2012), e evidenciando alguns dos desdobramentos do racismo institucionalizado no Brasil, foi publicado em 2016 um relatório centrado na problemática do assassinato de jovens no país. Apresentado em julho de 2016, o trabalho da comissão encabeçada pelo Relator Senador Lindbergh Farias e instalada em maio de 2015, escutou mais de 200 pessoas em 29 audiências públicas em vários estados, constatando que o homicídio é uma das maiores causas de mortalidade entre jovens negros e periféricos.

O texto produzido por essa comissão também refletiu sobre as raízes históricas dessa conjuntura:

Como ideologia, o racismo se desenvolveu como inspiração à própria construção do ideário de nação, no caso brasileiro. A partir da segunda metade do século XIX, com o advento das teorias eugênicas que preconizavam justamente a superioridade da raça branca, reforça-se o ideário da necessidade de branqueamento como única via de construção de uma nação desenvolvida. Assim, no momento em que o país discutia a supressão do regime escravista, o racismo científico ganhava terreno, subsidiando a criação de políticas de estímulo à imigração do elemento europeu na busca do branqueamento da sociedade brasileira (BRASIL, 2016, p. 26).

Dessa forma, já na década de 1870, constata-se a incidência de teorias raciais que hierarquizavam membros da espécie humana, difundindo a superioridade branca e europeia, nos centros de produção científica brasileiros (SCHWARCZ, 1993). Observa-se assim, no final do período compreendido pelo Segundo Império, a produção de teorias sociais embasadas no racismo, e que postulavam o elemento negro como "entrave" para o desenvolvimento nacional. Não coincidentemente, dois anos após a abolição, em 1890, foi ratificado o Decreto de número nº 528, explicitando o interesse estatal pela imigração exclusivamente branca e europeia:

Art. 1º É inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos a acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas (Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890).

Não obstante, segundo Garcia (2012), o desenvolvimento capitalista no país teria reproduzido com a direta participação do Estado brasileiro uma "industrialização seletiva". Nesse processo, ao eleger grupos econômicos e áreas para: "[...] incentivar e investir, apostando, sobretudo, no trabalhador(a) branco(a) europeu, o Brasil optou pelo aprofundamento da divisão racial do território, num momento crucial para se construir um projeto de Nação" (GARCIA, 2012, p. 147).

Não reconhecendo os sucessivos processos de exclusão e omissão diante da população afrodescendente, nas décadas de 1930 e 1940, fortaleceu-se a visão do Brasil como o "paraíso das raças". Destaca-se que, a partir de um dos marcos

referenciais mais importantes da época, a obra de Gilberto Freyre, em especial o livro “Casa Grande e Senzala”, foi difundida, inclusive internacionalmente, a imagem de uma sociedade racialmente pacificada. Tal visão chamou a atenção da então recém-criada Organização das Nações Unidas (ONU) que, por sua vez, financiou a vinda de um conjunto de pesquisadores de diversos países para estudarem o Brasil, de forma a compreender o funcionamento dessa suposta sociedade multirracial onde inexisteriam conflitos étnicos (BRASIL, 2016, p. 23-24).

No entanto, segundo o relatório da CPI do Assassinato de Jovens, tal projeto teria chegado a outras conclusões:

Suas conclusões a partir de diferentes estudos nas diversas regiões do país foram evidentemente de que a propalada Democracia Racial não fazia parte de nossa realidade cotidiana. A situação da população negra estava associada às piores condições de vida, vivenciando um quadro de pobreza e miséria, tanto no campo quanto nas cidades, e sem qualquer perspectiva de ascensão social (BRASIL, 2016, p. 24).

Contudo, mesmo com os avanços acadêmicos discutindo a existência do racismo no Brasil, “[...] o discurso governamental continuou embasado na ideia de Democracia Racial, posição que ganhou reforço no período da Ditadura, entre 1964 e 1985” (BRASIL, 2016, p.24), período no qual as vozes dissidentes, em especial dos integrantes dos movimentos negros, foram perseguidas e exiladas (BRASIL, 2016, p.25). Entretanto, apesar da repressão, o debate ganharia novo fôlego na década de 1970 com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), que lançaria as bases da nova etapa de luta pela igualdade racial no Brasil (BRASIL, 2016).

A partir do final do século XX, e com o final da Ditadura, cada vez mais produções constataram a conservação do caráter racista das instituições do Estado brasileiro.

Tendo sua existência mais demarcada no plano macro, o racismo institucional é o principal responsável pela reprodução ampliada da desigualdade no Brasil. Estudos realizados nos últimos anos demonstram a perversa existência do racismo institucional, com destaque para as áreas de educação e saúde. O próprio Governo tem expressado o reconhecimento de que a presença do racismo institucional é responsável pela diferença de tratamento e de acesso a serviços públicos para negros e brancos no Brasil (BRASIL, 2016, p. 29)

Conformando uma conjuntura na qual:

[...] segundo os dados do Mapa da Violência, a taxa de homicídio entre adolescentes negros é quase quatro vezes maior do que entre os brancos (36,9 a cada 100 mil habitantes, contra 9,6). “O fato de ser homem multiplica o risco de ser vítima de homicídio em quase 12 vezes”, ressalta o relatório. As mortes por assassinato da juventude negra estão diretamente relacionadas à ação ou omissão do Estado (BRASIL, 2016, p. 31).

A vivência das mulheres negras também é marcada pela experiência do racismo, mesmo em momentos de maior vulnerabilidade:

Com efeito, na área da saúde pública, dados divulgados pelo Governo Federal mostram que, no SUS, às mulheres negras tem sido destinado menos tempo de atendimento médico do que às mulheres brancas. As mulheres negras correspondem a 60% das vítimas da mortalidade materna no Brasil. No que se refere à gravidez e ao parto, somente 27% das negras tiveram acompanhamento pré-natal, contra 46,2% no caso das brancas. As diferenças persistem mesmo quando se trata dos procedimentos de anestesia, tempo de espera e informações pós-parto, como aleitamento materno (BRASIL, 2012, p. 30).

De fato, nas entrevistas com Cristiane, mulher negra e periférica, um dos assuntos que mais lhe marcara a vivência da sua negritude no contexto de Foz do Iguaçu, principalmente durante sua infância, foi a do preconceito. Ao ser questionada se recordava de outras crianças negras na sua escola, Cristiane afirmou que, com exceção de uma amiguinha, não havia muitos, e que a maioria buscava se “embranquecer”:

Sempre foi difícil ser negra. Eu tinha uma amiguinha, eu me lembro que era negra, o nome dela era Angela. Éramos as únicas alunas negras na sala: era eu e ela. Tinha aqueles que na verdade são negros, os pardos, né? Não se consideram negros e é isso, tu vai se embranquecendo. Vai alisando o cabelo, se vestindo de branco pra ver se é aceito. Vai tentando se encaixar no mundo deles. Até tu entender que não precisa se encaixar, demora muito tempo. Até hoje estamos nessa transição (Cristiane Galdino, 2017).

O processo de Cristiane de empoderamento como mulher negra e também candomblecista, é uma construção recente e reafirmada cotidianamente, de forma que esses dois elementos de sua identidade demonstram-se correlacionados:

Faz quatro anos que uso meu cabelo enrolado. Usava liso também, e assim vai indo, até tu entender que precisa se impor. Eu nasci assim, sou assim e não tô fazendo nada de errado! Tu vai se impondo. Da mesma forma a religião, que eu comecei a usar roupa de Candomblé na rua. Antes, a gente ia pra festa de alguém, e ia com a roupa no carro e se trocava lá. O medo era sair de casa com a roupa. Hoje não, já vai tudo montado no fio, e pára no semáforo e todo mundo olha. Olha de novo. Tu faz assim: "Oi!" E aí vai, seguindo a vida. E eu sempre admirei isso em São Paulo. Faz tempo que é assim. Cidade grande é mais aceita, já é mais tolerante. Tem menos que se preocupar com os outros. Se tá fazendo bem pra ti, então vai com Deus, e é isso (Cristiane Galdino, 2017).

Leila González (1984), em seu texto “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” tece uma análise do papel da mulher negra e os diferentes modos de sua rejeição/integração no processo de formação cultural do País. Processo esse, segundo a autora, marcado por sucessivos empreendimentos de ocultamento e repreensão das marcas da africanidade que constituem tal formação (GONZÁLEZ, 1984). Indo ao encontro do relato de Cristiane, que comentou sobre os anos que passou alisando seu cabelo, há um trecho bastante pertinente do texto de González. Para a autora, práticas como essas resultam da repressão da própria negritude em oposição a um ideal estético branco, “fino” e ocidental:

Tem uma música antiga chamada “Nêga do cabelo duro” que mostra direitinho porque eles querem que o cabelo da gente fique bom, liso e mole, né? É por isso que dizem que a gente tem beiços em vez de lábios, fornalha em vez de nariz e cabelo ruim (porque é duro). E quando querem elogiar a gente dizem que a gente tem feições finas (e fino se opõe a grosso, né?). E tem gente que acredita tanto nisso que acaba usando creme prá clarear, esticando os cabelos, virando leidi e ficando com vergonha de ser preta. Pura besteira. Se bobear, a gente nem tem que se defender com os xingamentos que se referem diretamente ao fato da gente ser preta (GONZÁLEZ, 1984, p.234).

Ainda no que diz respeito aos “embranquecidos” citados por Cristiane, podemos retomar a análise de Reginaldo Prandi em “*Herdeiras do Axé*”. No trecho a seguir, o autor trata da questão racial no Brasil e do modo como as circunstâncias sociais, culturais e até regionais influenciam na flexibilização do sentimento de pertença dos afro-descendentes às práticas e características associadas a sua negritude, historicamente subalternizada:

Se, de um lado, isto demonstra o caráter elástico das formas de discriminação racial no Brasil, de outro, revela um mecanismo de disfarce que vale tanto para mudar a categoria classificatória de um indivíduo em razão de sua posição

social, quanto para camuflar o preconceito e a discriminação e seus operadores sociais. A flexibilidade classificatória dificulta de certa forma a construção de identidades e o alcance de uma consciência que permita enxergar as questões raciais de uma perspectiva coletiva capaz de negar a armadilha da percepção da diferença de cor como questão individual: difícil saber quem é o quê; difícil assumir-se como grupo com dificuldades, interesses e possibilidades comuns (PRANDI, 1996, p. 52).

Neste mesmo livro, o autor continua a exemplificar questões históricas, como o processo de invisibilidade que os Povos de Santo, sobretudo do Candomblé, sofrem desde a época da escravidão. Prandi (1996) também descreve os processos de invisibilidade do Candomblé e da população negra como partes de um mesmo processo pela sobrevivência:

Logo, o mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés, reconheceu a necessidade de ser, sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que, para ser brasileiro, era absolutamente imperativo ser católico, mesmo que se fosse também de orixá. O sincretismo se funda neste jogo de construção de identidade. O Candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro (PRANDI, 1996, p. 39).

No momento em que o afro-brasileiro tem sua negritude repreendida pelo Estado-Nação, fomenta-se a necessidade de se adequar para sobreviver. Neste processo, o cabelo é alisado e, a religião, como espaço cultural e espiritual de realização, negada. Diante dessa conjuntura, percebe-se que foi necessário um duplo empoderamento para Cristiane e sua família no contexto de Foz do Iguaçu, uma vez que se empoderar diante da sua negritude implicou também empoderar-se como candomblecista. Vinculação que podemos perceber também em um movimento de âmbito nacional. Segundo Pires (2012): “É bastante recente o amálgama existente entre ativismo político das questões étnico-raciais e os assuntos relacionados ao universo das comunidades-terreiro da religião afro-brasileira” (PIRES, 2012, p.328).

Ainda conforme o autor, o “entrelaçamento” do Movimento Negro (MN) e o povo de Santo candomblecista, teria ocorrido por uma série de fatores, dentre os principais:

a) o universo das lutas desferidas pelo MN contra o racismo, a discriminação, o preconceito, ao afetar as populações afro-brasileiras, o faziam no interior de sua cultura, aqui consideradas como o amplo espectro de atitudes, valores, pensamentos, sabores, onde a religiosidade faz parte enquanto elemento fundante; [...] b) Participação voluntária de diversos militantes do MN no interior

das comunidades-terreiro na condição de “iniciados”, cuja visão de dentro proporcionou a vinculação do discurso militante juntamente com aquele de caráter religioso (PIRES, 2012, p. 330).

Segundo o autor, a partir de práticas cada vez mais reativas e reflexivas dos povos de santo junto ao movimento negro têm se configurado ações sociais em conjunto, como a Caminhada Contra a Intolerância Religiosa, que acontece anualmente no dia 21 de janeiro, Dia Nacional contra a Intolerância Religiosa.

A partir dessas ações, podemos perceber a espiral ascendente que se forma na direção da consciência cada vez maior da importância que tem a religião afro-brasileira no interior da cultura nacional. Recentemente, o movimento contra a intolerância religiosa instituiu a campanha “Quem é de axé diz que é!”, visando incentivar o povo-de-santo junto ao censo demográfico brasileiro de 2011, a assumir-se como adepto do candomblé, da umbanda, do tambor-de-mina, da pajelança, do xangô, do batuque entre outros (PIRES, 2012, p. 330).

Percebemos, no contexto de Foz do Iguaçu, um processo de práticas reflexivas da parte da família de Santo de Mãe Marina. Em primeiro lugar, conhecendo as leis, para tentar respaldar o seu direito ao culto. Em segundo lugar, usando os símbolos de sua fé, de sua negritude, fora do espaço privado do seu ambiente de adoração. Conforme retrata Cristiane, ao usar a roupa de Ração² em público, assume-se uma atitude de enfrentamento e de exteriorização do seu eu:

[...] se a gente vai pra uma quitanda, vai comprar uma fruta, a gente não tá dando lucro pro dono da quitanda? Por que eu tenho que ir do jeito que ele quer me ver? Não posso ir do jeito que eu sou? E eu comecei a fazer isso, comecei a ir buscar o povo com roupa de Ração, a buscar o pessoal na rodoviária com roupa de Ração. Quem vem de muamba eu vou buscar de Ração e os pano de cabeça e os fios de conta (Cristiane Galdino, 2017).

Por meio dessa atitude, os integrantes do Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó tentam contornar a histórica invisibilização do povo de Santo. Embora, em alguns momentos, tenham sido obrigados a se esconder, ou como Cristiane já relatou, “tocar baixo, ou nem tocar, ficar só com o atabaque só”, contemporaneamente, passam cada vez mais a optar pela estratégia de se fazerem vistos, buscando combater a invisibilização e a ignorância que, se não combatida, transforma-se em intolerância.

² Roupas tradicionais do Candomblé, utilizadas em todos os tipos de serviços, dentro e fora dos Ilês.

3 A YALORIXÁ MARINA TUNIRÊ

Até o presente momento, no texto, o Ilê figurou nos relatos dos seus integrantes como um espaço de axé, mas também de luta e resistência. De forma a continuarmos nossos esforços de contar sua história em Foz do Iguaçu, dedicamos o presente capítulo a sua matriarca: a Yalorixá Marina Tunirê. A sua perspectiva sobre a história do Ilê recebe destaque em nossa análise, visto que ela é a matriarca biológica e espiritual desta família-de-santo.

Durante a entrevista, pedimos que a Yalorixá contasse um pouco sobre sua trajetória na cidade de Foz do Iguaçu, interpelando-a com pontuais questionamentos. Desta forma, a narrativa da Yalorixá Marina Tunirê permitiu-nos perceber sob outra perspectiva episódios já mencionados. Por meio do seu relato, elementos como a dificuldade do sustento nos primeiros anos e a intolerância religiosa são revisitados, na construção de uma narrativa que parte de São Paulo, pelos desígnios do Caboclo Sete Laços.

[...] 25 anos que saí de São Paulo, no Campo Limpo, área do Santo Amaro. Vim parar aqui por uma ordem espiritual. Foi o Caboclo que ganhou, foi através dele que consegui o barracão e minha casa, que eu morava de aluguel (Marina Tunirê, 2017).

A realização dessa ordem espiritual, como as outras entrevistas anunciaram, não foi fácil. Tunirê caracteriza sua chegada em Foz do Iguaçu como "um verdadeiro desastre". Segundo a matriarca, sua primeira impressão foi de que a cidade não a tinha aceito. Ao relatar esse sentimento, a Yalorixá menciona um episódio que desconhecíamos: a organização de um abaixo-assinado para remover seu Ilê do bairro.

[...] uma rua que chegou a fazer abaixo assinado pra tirar o centro daqui. A princípio eles aceitavam quando tava construindo, achavam que seria igreja. Quando viu que não seria igreja e que a gente inaugurou a casa, nós

inauguramos embaixo de pedras, tijolos e um monte de xingamentos: "sai, macumbeiro! Vocês são coisas do demônio, do diabo" (Marina Tunirê, 2017).

Tais eventos marcaram a Yalorixá. As ofensas direcionadas ao Ilê, são ofensas direcionadas diretamente a ela, pois foi sua aceitação, sua decisão em acatar os desígnios dos orixás e da entidade que a levaram até ali. Mãe Marina não veio para a cidade por sua vontade, foi uma ordem espiritual que a fez deixar a grande metrópole, um espaço em que já havia feito nome, em que era conhecida. Precisou, portanto, começar uma vida nova, numa cidade média, onde, em um primeiro momento, nem ela ou sua família, em função de sua religiosidade, foram bem recebidos:

[...] eu saía de um lugar onde eu era muito bem aceita, respeitada, conhecedora de Ms [muitos] pais de Santo que me tratavam muito bem e, de repente, tu vem pra um lugar que ninguém te conhece, vem com a cara e a coragem. Que ninguém te conhece trazendo crianças, e essas crianças sofrendo preconceito, preconceito dos vizinhos (Marina Tunirê, 2017).

Além de não ser conhecida e nem mesmo bem-recebida por seus vizinhos, estes chegaram a colocar em risco a integridade física de seu Templo e de seus familiares:

Tudo isso foram coisas muito graves porque havia crianças no barracão. E quase que um tijolo atingiu as crianças porque era bem aqui, um altar, um pequeno altar e quase que atingiu as crianças e, se tivesse atingido, com certeza ia morrer porque era um tijolo com cimento, então ele tava bem maciço (Marina Tunirê, 2017).

Além disso, ainda no começo:

Foi muito difícil, foi difícil eles me aceitarem. Foi difícil a convivência com os vizinho, e foi muito difícil a primeira vez que eu fui no mercado. Fui de conta, turbante, roupa, as pessoas saíam de perto de mim. Os caixa balançava a cabeça como quem diz: "Atende você". Não que eu entrei no ritmo deles, continuei com meus fios de conta, mas passei a não usar a roupa pelo fato que as crianças também estudavam aqui. A gente havia matriculado e aí começou o preconceito com as criança: Negrinhas do saravá, sua mãe é...faz coisas do diabo, vocês matam gente e não sei o quê. Cansei de ir em escolas pra defendê-los. Enfim, foi um período longo (Marina Tunirê, 2017).

A vulnerabilidade das crianças, matriculadas em escolas na comunidade, aparece nos relatos de Mãe Marina, de forma bastante acentuada. Afinal aquela

vizinhança havia demonstrado sua rejeição por meio de diversas formas de violências: depredando o local, xingando a família de santo, e até mesmo por meios institucionais, tentando reunir assinaturas para um abaixo-assinado. Inferimos, com base nos relatos de Tunirê, que tais episódios de intolerância foram interpretados como um risco à integridade de suas crianças. Uma conjuntura desesperadora: "[...] nós tínhamos tudo pra virar as costas e ir embora. A minha vida era chorar na porta desse barracão[...]" (Marina Tunirê, pág. 1).

Apesar de tais eventos de violência e intolerância já terem sido mencionados por Elias e Cristiane, a perspectiva da Yalorixá desses acontecimentos é especial, justamente pelo papel que a mesma possui dentro do Ilê. Como Yalorixá, ela é a responsável por interpretar desígnios e orientações dos espíritos e Orixás. Estes influenciarão sua vida e a de seus filhos-de-santo, e, portanto, a organização e administração do Ilê. Decidir não usar determinados signos de sua fé para proteger os mais vulneráveis, ou mesmo, ir diretamente às escolas, para defendê-los da intolerância religiosa e do racismo, representaram, nesse sentido, estratégias de sobrevivência.

Tais estratégias podem ser vistas como a própria vontade dos Orixás. Lidar com a intolerância e o racismo, principalmente para com as crianças teria sido desgastante, transformando os primeiros anos na mudança do Ilê para Foz do Iguaçu em "longos" anos. No entanto, Prandi (1996) explica que as ações de uma Yalorixá não são apenas responsabilidade desta, mas dos Orixás e entidades para qual ela presta, humildemente seus serviços:

É sempre o santo que quis e determinou. Nunca se toma uma decisão sem se consultar o orixá e demais entidades. Até mesmo para se oferecer um sacrifício é necessário consultar o oráculo para saber se é esse o desejo da divindade, se ela aceita o sacrifício, e se, mais tarde, ficou satisfeita. Consulta-se o orixá para tudo, principalmente quando se trata da vida pessoal dos filhos-de-santo. Como o oráculo é prerrogativa da mãe ou do pai-de-santo, ela ou ele é a única pessoa daquele axé capacitada religiosamente a conhecer a verdade sobre todos e autorizada a decidir por todos (PRANDI, 1996, p. 191).

Na narrativa de Tunirê sobre o estabelecimento de seu Ilê na região figuram, ainda, as próprias especificidades de Foz do Iguaçu, como uma cidade fronteira:

Naquela época, vinham os paraguaio, e naquela época nós não tínhamos noção no peso do dólar, porque em São Paulo a gente não tinha conhecimento disso, e falavam que os paraguaios vinham com os bolsos recheados de dólar. Mentira! E se vinha, era deles! Então a gente teve ameaça de assalto, ladrão entrou aqui[...] (Marina Tunirê, 2017).

Assim, o Ilê era vítima de boatos à medida que ganhava nome, e por não conhecer algumas destas peculiaridades, tornavam-se alvo de bandidos, isto é, clientes que vinham lhe procurar com automóveis paraguaios significavam, para bandidos, apenas uma coisa: dólar. No entanto, Tunirê conta que, ao menos, ao longo dos anos, sua relação com a vizinhança ia melhorando. Esta, aos poucos, ia limitando os ataques ao Ilê em dias excepcionais, como festas anuais:

Depois de uns cinco anos aqui, que eles começaram a me suportar, não foi me aceitar. Eles começaram a me suportar. Mas todo fim de ano, que era festa do Caboclo, que chegava o boi aqui, meu senhor da glória! Era placa na porta, [dizendo] “sangue de Jesus tem poder”, e um monte de dizeres de Bíblia, a gente trazia, fazia nossos atos, fazia o ritual e pronto (Marina Tunirê, 2017).

A intolerância religiosa cometida pelos seus vizinhos parece insignificante frente à perspectiva de conquista de Mãe Marina. Seu enfrentamento, ora simplesmente resistindo, ora indo até escolas e ora tirando proveito de cada oportunidade que a vida lhe dava. Foi demonstrando solidariedade que ela desarmou as pedras e a intolerância que lhes deram as boas vindas. Foi assim num episódio que ela relembra na entrevista:

A partir do sexto ou sétimo ano [1998-1999], que... Deus escreve certo por linhas tortas, né? Deu um temporal e quase todas as casas aqui foram destelhadas, inclusive a minha. Mas, a casa da frente, onde morava minha avó e minha mãe e as crianças, lá foi a única casa que não foi descoberta. Então, todos eles [os vizinhos], um ficou acudindo o outro, então dormiram dezoito pessoas na minha casa. A partir daí acabou. Tinha só dois que incomodava. Acabou aquele preconceito. Passaram a me cumprimentar, não dizer que me convidavam pra entrar, isso nunca. Mas passaram a me cumprimentar e passaram a me ver com outros olhos (Marina Tunirê, 2017).

Além do acolhimento diante dos estragos desse temporal, outro fato que aparece nos relatos da Yalorixá, e que teria auxiliado sua luta contra o preconceito e a ignorância, foi a aproximação de suas crianças com as crianças da vizinhança:

As crianças cresceram, claro, começaram a ter convivência com mais jovens, né, e fazer festa de quinze anos aqui. Então, essa molecada, esses jovens ajudaram muito, porque eles passaram a ver que eu não era bruxa, que eu não tinha caldeirão, que eu não matava criança, que eu não fazia sacrifício humano, que até isso saiu [...] (Marina Tunirê, 2017).

Marina conta assustada sobre o tipo de mentalidade que assombrava sua vizinhança: "[...] ali você começa a pensar: “nossa! Como eles têm essa ideia do Espiritismo...” (Marina Tunirê, 2017). Nos relatos da Yalorixá, percebe-se que a mesma destaca como uma de suas maiores vitórias na cidade a conquista do relacionamento que hoje ela mantém com sua vizinhança. O sentimento de pertença, de não sentir mais a intolerância que lhe dera as boas vindas, é descrito por ela como motivo de graças em dobro, pois Marina acredita que não aprenderam apenas a respeitá-la, mas a respeitar também a sua religião.

Bom, passou (...) graças a Deus conseguimos ser ouvidos, consegui ter um respeito até maior do que eu pensava porque, aí, depois de uns doze ou treze anos, eles começaram a convidar pra ir nas festas, convidar se falecia alguém, pra ir num velório, que fazia o velório naquela época nas casas. E mulheres que estavam grávidas, pediam pra eu ajudá-las, porque eu sou auxiliar de enfermagem, pra fazer injeção. E essas pequenas coisas fizeram hoje eu ter os melhores vizinhos que eu posso ter. São todos evangélicos, só tem um que não é. A maioria, da escola pra cá são evangélicos, mas todos eles me respeitam, conversam comigo. Então, eu consegui, nesse tempo, me valorizar, valorizar a minha religião porque hoje eles respeitam ela (Marina Tunirê, 2017).

Além do respeito e da boa convivência que Tunirê conquistou, em um bairro que inicialmente até abaixo assinado fez para tentar removê-la dali, Mãe Marina também destaca a construção e manutenção do seu barracão como motivo de grande orgulho:

Espiritualmente eu consegui aqui, em Foz do Iguaçu, o que eu não conseguiria lá em São Paulo. Porque lá em São Paulo meu barracão era pequeno, e não era meu, era alugado. Meu barracão era muito pequeno, não comportava muita gente, só que eu tinha na época uns trinta e seis...trinta e oito filhos de Santo pra ser mais exata. E desses trinta e oito, só seis me acompanharam, os outros todos pediram pra sair. Porque era longe, aqui era fim de mundo, quem vinha uma vez a estrada era péssima. Então eles desistiram, levaram o Santos deles e enfim, foram pra outra casa e tudo bem (Marina Tunirê, 2017).

Muito se perdeu nessa transição, mas muito também foi conquistado. A Yalorixá diz não ser melhor que ninguém e que, igualmente, sua casa também não o é, mas

destaca como um dos elementos fundamentais das suas conquistas, espirituais e materiais, a união de seu Ilê:

A gente tem união, hora de trabalhar nós trabalhamos, hora de fazer coisa de Santo, é coisa pro Orixá e a hora que nós temos que brincar nós vamos brincá. Aí eu sou a Marina. Agora, dentro do barracão, eu sou a Tunirê, eu sou a zeladora, sou a zeladora de Santo deles, sou a Mãe de Santo deles, eu sou a Yalorixá. E tudo isso graças a Deus, eu sei separar e eles aprenderam também, porque tudo tem que ser ensinado, e eles aprenderam também a respeitar essa parte (Marina Tunirê, 2017).

Marina relembra de outras pessoas que lhe ajudaram no processo de se expor e conquistar clientes, dentre elas a Avó Benedita já citada anteriormente. Para Tunirê, foi o aprendizado do espanhol, juntamente com a influência de Avó Benedita que lhe auxiliaram no processo de conquista de clientes na Tríplice Fronteira:

Aí tinha a Avó Benedita, que fazia a festa de Yemanjá, né? E a Avó Benedita era super respeitada aqui, como é até hoje, apesar de já ter desencarnado, e a Avó Benedita também foi uma pessoa que me ajudou nessa parte, mais no Paraguai que a maioria dos clientes dela eram do Paraguai (Marina Tunirê, 2017).

A amizade de Avó Benedita, no entanto, se deu principalmente através do Caboclo. Como já havia comentado Elias, foram os laços passados entre o Caboclo e a Avó Benedita que facilitaram a sua aproximação com o Ilê:

Porque coincidentemente o Sr. Sete Laços era o Caboclo que virava no pai dela. E o pai dela já tinha desencarnado há muito tempo. Ela falava assim pra mim: "É igualzinho, o mesmo jeito de xingar de dançar, de falar, igualzinho. Gostaria que aqui tivesse, pudesse ter um cavalo pra ele montar" (Marina Tunirê, 2017).

Reforçamos, nesse sentido, que a conexão com o povo de santo da região foi fundamental. A partir dessa aproximação, e da conquista de clientes, o estabelecimento de relações com os "outros", isto é, aqueles que não participam dentro da religião com cargos e obrigações, foi fundamental. Com a conquista destas conexões, dentro e fora da religião, é que as estratégias de resistência começaram a mudar, em função inclusive de algumas das especificidades de Foz do Iguaçu.

Uma cidade média, mas de vocação turística, e como tal, onde a diversidade também pode ser positivada, resignificada, enquanto um atrativo cultural. Movimento que percebemos no relato de um episódio no qual amigos influentes, "da sociedade", desafiaram Tunirê a sair pela avenida central da cidade vestida com suas indumentárias tradicionais para "ver a reação" das pessoas.

Eles falaram assim: "Mãe Marina, sai na avenida Brasil de turbante e roupa de Santo? Vamos ver qual vai ser a reação". E eu fiz isso, peguei o começo da Brasil, ali no quartel e descí, virei atração turística. Mas o que teve de estrangeiro pedindo fotos e não teve uma loja que não saiu os vendedores pra olhar. Descemos, eu a Cris e a Angela. Desfilamos na Brasil. O que eu vi de pessoas me cumprimentando, donos de loja, perguntando onde era a casa, que eles nunca tinha visto isso aqui. Daí que eu comecei a pensar: nossa, tá na hora da gente começar a se expor (Marina Tunirê, 2017).

Mãe Marina e sua comunidade religiosa passaram a ocupar espaços com seus símbolos e sua ancestralidade, negando-se a permanecer invisibilizados. Enfrentaram, portanto, os estigmas sociais historicamente forçados ao povo de santo, visto o passado de perseguição racial e religiosa já analisado no capítulo anterior. À medida que a Yalorixá resistia publicamente, mais pessoas pareciam interessadas pelo seu carisma e axé:

Ele fez uma proposta na época pra montar alguma coisa espírita no carnaval em Foz, seria um bloco. Aí eu falei pra ele que não, bloco não seria legal, seria legal se montasse um Afoxé, que não tinha na cidade. Ele falou: "a senhora topa?" Eu disse: "topo". Aí ele me levou pra fundação cultural, conversei com o pessoal. Na época seu Adelino que foi uma pessoa maravilhosa pra mim, o Viola da Itaipu que deu uma força tremenda, pagou todo o tecido, eu me enfiei numa dívida que eu tive que comprar máquina industrial, né? Enfiei a cara, comprei três máquinas industriais e coloquei...Idemar me ajudou e coloquei aqui umas seis costureira. Mas em um mês, nós ensaiamos, costuramos e saímos no carnaval (Marina Tunirê, 2017).

Marina aceitou endividar-se a fim de montar seu Afoxé. Sua investida rendeu distinção, afinal, foi o primeiro Afoxé da cidade, sendo o único até hoje. Eduardo Oliveira Miranda, em sua dissertação *"O negro do Pomba quando sai da rua nova, ele traz na cinta uma cobra coral": os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo afoxé Pomba de Malê*, examina o caráter sagrado do Afoxé:

O fator que congrega os mais variados arcabouços teóricos está pautado no sagrado, ou seja, todos os autores consultados afirmam que a devoção aos deuses do Panteão Africano é a mola mestra arquetípica de todos os Afoxés. Inicialmente obedeciam a uma estrutura com músicas em línguas africanas com predominância do Iorubá, danças que remetem aos movimentos da incorporação dos Orixás, relação direta com terreiros de Candomblés e as obrigações direcionadas ao deus dos movimentos Exu (MIRANDA, 2014, p. 97-98).

O autor também analisa o significado do termo *afoxé*. Entre outras definições, temos a ideia de encantamento, enunciação que faz acontecer, a fala que faz (MIRANDA, 2014, p. 97), ideia corroborada dentro do próprio Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó. Dentro do Ilê, já haviam nos explicado a função sagrada do Afoxé, que seria a de abrir e fechar o carnaval, limpando energias negativas que poderiam atrapalhar a festa. Outros grupos também competiriam em Foz do Iguaçu pela abertura e encerramento do evento, sem necessariamente se ocupar deste âmbito espiritual.

A partir do Afoxé, o processo de visibilidade que Marina trouxe para si e para sua religião cresceram significativamente. A ideia é semelhante à de desfilarmos na avenida Brasil vestida com suas vestimentas tradicionais. A diferença é que seria no carnaval, e acompanhada por mais duzentas pessoas, dentre elas, candomblecistas e amigos que apoiavam a ideia de trazer à tona o Ilê e sua religião.

Com a visibilidade que o Afoxé trouxe, e o apoio de leis que visam à inserção da cultura afro-brasileira, como a da lei Nº 11.645/2008³, que por lei prevê a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena, a Yalorixá Marina Tunirê ministrou várias palestras, participando também de rodas de conversas e mesas redondas em eventos. Acompanhada de seus filhos-de-santo, ela foi convidada

³ A citada lei, altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” de 20 de dezembro de 1996, passando a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

por escolas públicas e privadas a fazer apresentações de cultura afro-brasileira, falar sobre sua religião, tirando dúvidas e buscando combater o preconceito:

A partir daí, fui convidada pra fazer uma palestra, uma mesa na universidade Cesufoz,. Não! Foi outra... Sou ruim pra lembrar nomes. E depois quando a UNILA entrou em Foz, aí eu não me lembro quem foi a pessoa que me chamou, pra eu participar de um ato que teve lá, falando sobre racismo e intolerância religiosa e que ia ter esse espaço na UNILA, aí eu fui. Conheci a pró-reitora Angela e ela foi uma pessoa assim, foi uma pessoa que eu gostei dela e ela gostou de mim na primeira vista. Me tratou muito bem, muito bem mesmo. E ela começou a me convidar nas coisas dentro da universidade (Marina Tunirê, 2017).

As conquistas de Tunirê estão relacionadas também à confiança que ela deposita em suas filhas-de-santo. Este é outro diferencial de seu Ilê. Tunirê participa do máximo de atividades que pode. Quando não pode participar, outras filhas vão em seu lugar, deixando-a sempre atualizada, seja a respeito de discussões acadêmicas sobre raça e intolerância religiosa, ou mesmo em questões mais práticas como a rede de mulheres negras:

[...] depois que a universidade me deu essa oportunidade de ter falas, de fazer mesas e participar, falar sobre intolerância religiosa, faço parte da rede de mulheres negras. Então um monte de portas se abriram, só que eles (outros terreiros) não querem acompanhar. E o que eu não posso acompanhar vai a Janaina, vai a Fabi, a Mél a Cris. Então elas vão e me passam todo o conteúdo. Eu não tenho como largar o barracão pra ficar só viajando e participando, não tem como, mas eu fico sempre ciente de tudo [...] (Marina Tunirê, 2017).

Além de aproveitar “portas abertas” pela sua luta diária pelo fim da marginalização de sua religião, Mãe Marina também elogia alguns das características de seu Ilê: primeiramente, a perseverança de sua comunidade, que resistiu aos percalços de ordem econômica, mas também ao racismo e a intolerância religiosa, e em segundo lugar a união e disciplina de seus filhos de santo que respeitam seu papel dentro da hierarquia do Ilê. Nas palavras da Yalorixá:

Eu, sou do Candomblé, tenho 43 anos de Santo feito, vou fazer minha obrigação de 40, agora dia 29 de julho de 2017, pra mim, é uma honra. (...) 43 anos que eu tô numa religião. Já sofri mais que mala velha na mão de mascate. Não é dizer que sempre foi um mar de rosa, não, sofri muito. Sofri preconceito, preconceito com as minhas crianças, passamos necessidades. Saí daqui pra vender pão no Paraguai porque nós não tínhamos o que comer. Mas eu podia

comprar dois sacos de farinha de trigo e sabia fazer fermento de batata, e ia vender no Paraguai, pra quando, passar um calor infeliz e chegasse aqui, ter na época cem reais pra fazer a compra do mês. Então é fácil a pessoa, né. Falam da sua cachaça mas não explicam seus tombos. Nós passamos necessidades, as crianças não, as crianças não. Eu, Angela, Elias, minha mãe e minha avó esperávamos eles comer pra ver o que sobrava pra nós. Foi assim no começo. E hoje, eu sou metida (Marina Tunirê, 2017).

A indignação de Tunirê cai sobre sua própria religião. Ela fala como a distinção alcançada pela sua casa começou a incomodar outros Ilês, e como isso a desagrada. Para alguns, ao invés de exemplo pelo seu sucesso e resistência, já que são 43 anos de experiência na religião, Marina é motivo de insultos, é "metida" como diz Tunirê. No entanto, mesmo nisso, o que mais lhe desagrada são as proezas que o Candomblé, ou mesmo o espiritismo como um todo, deixam de alcançar com as intrigas e a falta de unidade.

[...] isso começou a incomodar algumas pessoas aqui e é desagradável, pois o que a gente mais quer dentro da religião é união, que nós consigamos acabar com esse preconceito, principalmente o vindo dos evangélicos, pois eles nos citam como demônio, nossos atos são demônios, nossos Orixás são demônios, nossos centros também (Marina Tunirê, 2017).

Para Mãe Marina, essa intolerância religiosa poderia diminuir com a união na sua religião, tornando-a mais forte contra os que insistem em olhá-los com preconceito e intolerância. E para os que aceitam o diálogo, a intolerância diminuiria naturalmente, pois como ela cita, mesmo alguns pastores procuram ajuda em seu Ilê por acreditarem nela e neste diálogo.

Eu tenho um pastor que vem de longe, mas ele vem. E fala assim pra mim que por Deus e Ogun, que eu sou uma pessoa iluminada, porque ele tem a fé dele e eu falo o que eu vou fazer, por exemplo, tirar um Ebó: "faça a sua oração e eu faço a minha." Eu faço o Ebó com as minhas cantigas e eles louvam a Jesus, ficam com a mão assim e ficam orando, e dá certo...e dá certo! (Marina Tunirê, 2017).

Os insultos dirigidos à Yalorixá são relacionados a questões materiais. Tunirê é de origem humilde e apesar de todo reconhecimento que ela tem, apesar de todas suas conquistas, ela continua humilde e bem-humorada, segundo ela própria:

Pra uns eu sou muito metida a besta, pra outros eu não devo ser muita coisa porque se eu fosse legal eu tinha o carro do ano, tinha reformado minha casa e andava bem vestida, porque classificam que eu não me visto bem e que meus filhos de Santo são pobres (Marina Tunirê, 2017).

E com este mesmo bom humor ela encerra a história de sua trajetória em Foz do Iguaçu:

E é assim a trajetória. Hoje tem as festas, né, na minha casa que são as tradicionais: Oxóssi quando é começo de ano; tem, festas de labá, tem Erê tem Orubajé, Ogum e depois a última festa que é a do Caboclo que você já deve ter vindo. E a festa dele é a maior festa que tem, que vem cerca de 200 pessoas. Vem ônibus, vem Van. O povo gosta, é um Caboclo que conquistou, ele conquistou (Marina Tunirê, 2017).

A felicidade da Yalorixá quando pensa nas conquistas do Sr. Sete Laços é visível. Ambos são parceiros nesta trajetória, ambos com suas próprias conquistas:

Quando ele pediu pra vir cá, ele disse assim que aqui, como é a cantiga dele, né: "Sou aquele boiadeiro morador de fronteira..." e falou que era aqui o lugar dele. E hoje, depois de tudo que eu chorei, tudo que eu passei, de tudo que eu sofri eu digo assim: realmente, aqui é o lugar dele...aqui é o lugar dele. Hoje as pessoas vêm, com a maior felicidade pra festa dele, fica todo mundo amontado aqui, você não vê briga, não vê confusão, a maior festa que você vê é a dele, mas tudo isso ele conquistou. Isso tudo é conquista dele, não é conquista minha, é conquista dele (Tunirê, 2017).

E se tudo isso é conquista do Caboclo, a conquista que Tunirê guarda para ela vem justamente da confiança e do respeito que ela adquiriu para si e para sua religião. Muitos foram os relatos não gravados ao longo da pesquisa nos quais pessoas, após ouvir suas falas, seja em escolas ou mesmo na universidade, a procuravam para pedir desculpas por um preconceito que guardavam do Candomblé, e dela, por ser uma Yalorixá.

O que eu conquistei, graças a Deus, dentro da universidade eu conquistei vocês, conquistei várias pessoas e vejo que o respeito é imenso! O respeito é imenso! Entendeu? A confiança...que hoje eu sinto, dentro da UNILA, meu Deus, eu chego lá, é professora, é estudante, todos me cumprimentam, todos aparentemente gostam de mim[...] (Marina Tunirê, 2017).

De fato, a Yalorixá tem participado ativamente de palestras, mesas redondas e atividades pertinentes aos temas de seu conhecimento, como gênero, raça e religião. Sobretudo no mês da consciência negra, ela participa semanalmente de diversas atividades, nas redes públicas e privadas de ensino, de nível fundamental, médio e superior.

Ela também é reconhecida dentro de seu bairro. Vizinhos que, nos relatos, aparecem com desconfiança e ódio, hoje vão mensalmente ao Ilê para receber frutas, verduras e raízes que a Yalorixá consegue no banco de alimentos da cidade. São ao todo, cerca de trezentas pessoas beneficiadas pelo projeto, que pretende, no futuro, transformar parte do alimento arrecadado em sopa para as pessoas que vivem em situação de vulnerabilidade econômica na região do Morumbi.

Mãe Marina e Cristiane integram a Rede de Mulheres Negras do Paraná⁴, grupo que começou em 2006 com o intuito de dar visibilidade e acolhimento às demandas da população negra. A rede já participou com palestras dentro do próprio Ilê, levando informação sobre a saúde de mulheres negras e da população negra em geral. Dentre outras ações, o grupo age na promoção da defesa de ações políticas relacionado ao racismo, sexismo, lesbofobia e de toda forma de discriminação.

Além disso, o Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó organizou, com a liderança da Yalorixá, a passeata contra a intolerância religiosa. Em 2016, a passeata saiu do Ilê Axé Ogun Funmilaió em direção à Praça da Bíblia trajeto de cerca de 1km, terminando com uma palestra sobre a intolerância religiosa e o racismo, proferida pela própria Yalorixá. Nesta ação, percebemos mais um de seus esforços em promover o debate público sobre temas relacionados ao racismo e a intolerância religiosa em Foz do Iguaçu.

Encerramos o capítulo com as palavras de uma de suas filhas, Roberta Aureo: "Como diz meus tios de Santos, meus amigos, minhas amigas pelo Brasil afora: a gente passou fome aos pés dos Orixás, a gente viveu aos pés dos Orixás e a gente vai morrer aos pés dos Orixás, e a gente é feliz assim." (Roberta Aureo, 2017)

⁴ Fonte: <http://rnmpr.org.br>

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio das entrevistas documentadas, pudemos analisar a trajetória da Yalorixá Marina Tunirê na cidade de Foz do Iguaçu. Matriarca do Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó a Yalorixá vem desempenhando uma importante liderança local no combate à intolerância religiosa e ao racismo na região oeste do Paraná. Esse protagonismo foi conquistado depois de muitos percalços e dificuldades. Há 25 anos essa comunidade se estabeleceu na Tríplice Fronteira, deixando São Paulo, metrópole onde a Yalorixá já havia alcançado prestígio para se estabelecer em Foz do Iguaçu, cidade mediana que ela e sua família eram desconhecidos.

Ao propor uma interpretação histórica desse processo, esperamos contribuir para a visibilização não apenas dessa comunidade, mas de algumas das dificuldades enfrentadas por candomblecistas na cidade. Diante da escassez bibliográfica no que se refere à história de populações afrodescendentes e sobretudo de integrantes de comunidades religiosas de matriz africana, no Paraná e, mais especificamente, em Foz do Iguaçu, esperamos igualmente que o presente trabalho colabore no sentido de evidenciar a pertinência das discussões e temas aqui abordados.

Nesses dois anos de pesquisa e convivência, buscamos perceber não somente os impactos da intolerância religiosa na trajetória dessa comunidade, mas também as estratégias por meio das quais, ao longo desses 25 anos, a Yalorixá e sua família de santo resistiram. Percebemos, nesse sentido, como a resistência, para esse grupo, implicou, muitas vezes, lutar pela visibilidade, contra o silenciamento e a marginalização

históricos a que seu modo de vida fora submetido. Seja usando símbolos e signos de sua fé em espaços públicos, fazendo valer as leis que os protegiam e que em muitos casos eram desconhecidas mesmo das autoridades locais, ou ministrando palestras em escolas, praças, faculdades e universidades, a Yalorixá tem buscado combater o preconceito e a intolerância. A própria Yalorixá sugere que mais candomblecistas e umbandistas fossem às ruas usando suas indumentárias religiosas, afim deixarem a invisibilidade e combaterem juntos a intolerância religiosa.

A partir dos relatos gravados percebemos como a intolerância demonstrou-se sistemática ao longo desta trajetória: seja na depredação do espaço físico por crianças e adolescentes – as entrevistas nos levam a crer que agiam pela influência de seus pais e professores –, ou nas primeiras reações de alguns vizinhos, que chegaram a fazer um abaixo assinado tentando remover o Ilê de seu local de estabelecimento. Os episódios de dificuldades, mas também de resistência e superação foram múltiplos. A pesquisa aborda apenas parte da trajetória desta comunidade. Esperamos, no entanto, incitar que outros trabalhos sejam realizados, contribuindo para a construção de uma história local dessas populações e, possibilitando, assim, o aprofundamento de alguns dos temas tratados.

FONTES

AUREO, Roberta. **Entrevista** concedida a Bruno Lujan da Silva. Foz do Iguaçu, 20 mar. 2017

GALDINO, Cristiane. **Entrevista** concedida a Bruno Lujan da Silva. Foz do Iguaçu. 16 fev. 2017.

IYALOI, Angela. **Entrevista** concedida a Bruno Lujan da Silva. Foz do Iguaçu. 20 mar. 2017.

SANTOS, Elias. **Entrevista** concedida a Bruno Lujan da Silva. Foz do Iguaçu. 21 fev. 2017.

TUNIRÊ, Marina. **Entrevista** concedida a Bruno Lujan da Silva. Foz do Iguaçu. 24 jun. 2017.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir Contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ARISTIDES, Jackeline Lourenço. **Acolhimento Do Sofrimento Psicossocial Da População Negra No Candomblé de Londrina-PR**. 2013. 54 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Saúde Coletiva, Departamento de Saúde Coletiva, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

BRASIL. Constituição (1980). Decreto nº 528, de 28 de julho de 1890. **Da Introdução de Imigrantes**.

BRASIL. **Relatório Final da CPI de Assassinato de Jovens**. Senado Federal. 2016.

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. **Das terras dos índios aos índios sem terras. O Estado e os Guarani do Oco'y**: Violência, silêncio e luta. 2013. 835 f. Tese (Doutorado) - Curso de Geografia Humana, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GARCIA, Antônia dos Santos. Mulher Negra e o direito à cidade: Relações raciais e de gênero In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **QUESTÕES URBANAS E RACISMO**. Petrópolis: Dp Et Alii Editora Ltda., 2012. p. 134-164.

CONTE, Cláudia Heloiza; FRESCA, Tânia Maria. Cidades Médias: Percursos Conceituais E Realidade - O Exemplo De Foz Do Iguaçu-PR. **Geografar**, Curitiba, v. 6, n. 192, p. 210, jun. 201

JÚNIOR, Jackson Gomes; SILVA, Geraldo Luiz Da; COSTA, Paulo Afonso Bracarense. **Paraná negro**. 1 ed. Curitiba: Proec, 2008. 108 p.

GONZÁLEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

MELHY, José Carlos Sebe Bom. Desafios da história oral latino-americana: O caso do Brasil. In: FERREIRA, Marieta de Moraes et al (Org.). **História Oral**: Desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. p. 85-99.

PATARRA, Neide Lopes. **Movimentos migratórios no Brasil**: tempo e espaços. In: Textos para discussão. Escola Nacional de Ciências Estatísticas; n. 7. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003.

PIRES, Álvaro Roberto. Urbanidade sob o prisma da religião afro-brasileira: o que a intolerância religiosa tem a ver com isso?. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Questões Urbanas E Racismo**. Petrópolis: Dp Et Alii Editora Ltda., 2012. p. 310-332.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras**. 1 ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. 199 p.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés De São Paulo: A Velha Magia Na MetrÓpole Nova**. 2 ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. 260 p.

RABOSSI, Fernando. **Tempo e movimento em um mercado de fronteira: Ciudad del Este, Paraguai**. Sociologia & Antropologia, Rio de Janeiro, v. 5, n. 01, p. 405-434, ago. 2015.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: Perseguição e resistência no recôncavo da Bahia**. 1 ed. Salvador: UDUFBA, 2009. 209 p.

SANTOS, Renato Emerson dos. Sobre a espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Questões Urbanas E Racismo**. Petrópolis: Dp Et Alii Editora Ltda., 2012. p. 310-332.

SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao vento a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira**. 2007. 215 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História Oral**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

