

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS DE FOZ DO IGUAÇU
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM SOCIEDADE,
CULTURA E FRONTEIRAS
NÍVEL DE MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS
LINHA DE PESQUISA: TERRITÓRIO, HISTÓRIA E MEMÓRIA**

JARBAS DA SILVA GUIMARÃES

**A PRESENÇA DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA NA
FRONTEIRA DA CIDADE DE FOZ DO IGUAÇU – PARANÁ – BRASIL**

**FOZ DO IGUAÇU
2021**

JARBAS DA SILVA GUIMARÃES

**A PRESENÇA DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA NA
FRONTEIRA DA CIDADE DE FOZ DO IGUAÇU – PARANÁ – BRASIL**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Campus de Foz do Iguaçu – para obtenção do título de Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras, nível de Mestrado – Área de concentração em Sociedade, Cultura e Fronteiras.
Linha de Pesquisa: Território, História e Memória.

Orientador: Prof. Dr. Samuel Klauck.

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Guimarães, Jarbas da Silva

A Presença da Cultura Afro-brasileira na Fronteira da Cidade de Foz do Iguaçu - Paraná - Brasil / Jarbas da Silva Guimarães; orientador(a), Samuel Klauck, 2021.
115 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Foz do Iguaçu, Centro de Educação, Letras e Saúde, Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras, 2021.

1. Brasilidade. 2. Cultura Afro-brasileira. 3. Religião. 4. Sociedade. I. Klauck, Samuel . II. Título.

JARBAS DA SILVA GUIMARÃES

**A PRESENÇA DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA NA
FRONTEIRA DA CIDADE DE FOZ DO IGUAÇU – PARANÁ – BRASIL**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras – Nível de Mestrado, área de Concentração em Sociedade, Cultura e Fronteiras, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Campus de Foz do Iguaçu.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Ângela Maria de Souza
Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA

Prof. Dr. José Carlos dos Santos
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Prof. Dr. Waldir Gregory
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Prof. Dr. Samuel Klauck
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Orientador

Foz do Iguaçu, 12 de março de 2021

Esta Dissertação é dedicada a Deus que é a luz divina para todos, e a meu protetor espiritual *N’Kisse Landangüange Takuara Janangüe* (Senhor da caça e fartura) que sempre me iluminou e protegeu, abençoando-me com força e saúde. Também dedico a minha família, a minha querida e amada filha Camilla Vera Guimarães e, especialmente, a meu irmão Estevão da Silva Guimarães e a meu grande amigo Douglas Anderson Baier que, juntos, sempre me incentivaram a continuar e nunca desistir dos meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a meu orientador Prof. Dr. Samuel Klauck por sua orientação sábia e amiga, por sua paciência em responder minhas dúvidas na construção desta dissertação, pelos exemplos de conhecimentos e dedicação de seu tempo e responsabilidade e firmeza em sua orientação.

Agradeço a todos os professores(as) do Programa de Pós-Graduação, Stricto Sensu, em Sociedade, Cultura e Fronteiras, nível de Mestrado e Doutorado, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE – Campus de Foz do Iguaçu), por suas dedicações durante as aulas administradas no decorrer do curso.

Aos meus colegas e amigos de sala de aula agradeço e, em especial, a minha querida amiga Lavínia Raquel Martins de Martins por seu apoio e força no derivar de minha caminhada acadêmica.

Quero agradecer em especial aos colaboradores:

Amanda Vieira;

Andréia Borges Cordeiro e família;

Gilberto Antônio Alberti;

Jorge Luiz Ribeiro;

Marcos Antônio Costa Pinheiro;

Maria de Fátima da Silva Gomes;

Roberto Carlos Lemes da Silva

Que abriram suas portas para que eu pudesse entrevistá-los e, assim, coletar os dados para construção desta Dissertação de Mestrado, bem como, a todos que me apoiaram.

Consideremos, por fim, quanta candura há em dizer: “O homem deveria ser de tal maneira!” A realidade nos mostra uma maravilhosa riqueza de tipos, uma exuberância na variedade e na profusão das formas: um lamentável moralista qualquer das esquinas viria nos dizer: “Não! o homem deveria ser feito de outra maneira” ... Ele sabe até mesmo como deveria ser, esse coitado de um santarrão, que faz seu próprio retrato na parede e diz: “*Ecce homo!*...” Mesmo quando o moralista não se dirige senão ao indivíduo para lhe dizer: “Desse ou daquele jeito deves ser!”

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)

A PRESENÇA DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA NA FRONTEIRA DA CIDADE DE FOZ DO IGUAÇU – PARANÁ – BRASIL

Resumo: Esta dissertação aborda a presença das representações culturais afro-brasileiras na fronteira e sua expressão simbólica dentro do sistema social na Cidade de Foz do Iguaçu – Paraná – Brasil. Objetiva perceber e analisar a presença da Cultura Afro-brasileira na Fronteira da Cidade de Foz do Iguaçu em torno das representações sociais e místicas do sistema religioso, seus rituais, seu processo de comunicação cultural e social. E, como objetivos específicos, segue: a) caracterizar a presença da cultura afro-brasileira; b) apresentar uma breve história da cultura religiosa afro-brasileira, e c) mostrar a integração social e a religiosidade de matriz afro-brasileira. O trabalho segue os passos da pesquisa bibliográfica e descritiva. Além disso, utiliza-se da pesquisa de campo com o intuito de obter informações sobre lideranças religiosas, casas de cultos religiosos e entidades públicas que colaboram para que a cultura afro-brasileira seja difundida na cidade de Foz do Iguaçu. Ancora-se em fontes de base bibliográfica, documental, fotográfica e dos registros de coleta de campo. Traz, no primeiro capítulo, uma abordagem sobre as concepções e o conceito de Brasilidade para a construção identitária. No segundo capítulo desta pesquisa, é demonstrada a cultura afro-brasileira e sua influência social e religiosa. No terceiro capítulo, encontrar-se-á um breve histórico sobre a cultura religiosa, a origem da Umbanda, o sincretismo e a miscigenação religiosa e, por fim, no quarto capítulo, são apresentadas as manifestações religiosas na sociedade iguaçuense. Como consideração final, traz a percepção e a presença da cultura afro-brasileira, manifestadas em referências culturais como a música, gastronomia, vestimenta e, principalmente, representações religiosas.

Palavras-chave: Cultura Afro-brasileira. Religião. Foz do Iguaçu.

THE PRESENCE OF AFRO-BRAZILIAN CULTURE IN BORDER OF THE CITY OF FOZ DO IGUAÇU - PARANÁ - BRAZIL

Abstract: The present dissertation addresses the presence of Afro-Brazilian cultural representations on the border and their symbolic expression within the social system in the city of Foz do Iguaçu - Paraná - Brazil. It aims to comprehend and analyse the presence of Afro-Brazilian Culture on the Border of the City of Foz do Iguaçu, when it comes to the social and mystical representations of the religious system, its rituals, its cultural and social communication process. And, as for specific objectives, it follows: a) to characterize the presence of the Afro-Brazilian culture; b) to present a brief history regarding the Afro-Brazilian religious culture, and c) to show the social integration and religiosity of an Afro-Brazilian matrix. The present work follows the steps of bibliographic and descriptive research. In addition to such, field research is used in order to obtain information with regards to religious leaders, houses of religious services and public entities which collaborate so that the Afro-Brazilian culture is disseminated in the city of Foz do Iguaçu. It is anchored in bibliographic, documentary, photographic and field collection records. In the first chapter, an approach is presented on the conceptions and the concept of Brasility (“*Brasildade*”) for the construction of identity. In the second chapter of this research, Afro-Brazilian culture and its social and religious influence are demonstrated. In the third chapter, one will find a brief history of religious culture, the origin of Umbanda, syncretism and religious miscegenation and, finally, in the fourth chapter, religious manifestations in the Iguaçu society are presented. As a final consideration, the perception and presence of Afro-Brazilian culture are brought, manifested in cultural references such as music, gastronomy, clothing and, mainly, religious representations.

Keywords: Afro-Brazilian culture. Religion. Foz do Iguaçu.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Escola de Samba Enredo.....	23
Figura 02 – <i>Axé</i> , ou <i>Axé music</i>	24
Figura 03 – Dança de Baião.....	24
Figura 04 – Dança de Frevo.....	25
Figura 05 – Grupo de Pagode.....	26
Figura 06 – Dança de Maxixe.....	27
Figura 07 – O Maracatu.....	28
Figura 08 – <i>Afoxé</i>	28
Figura 09 – Torço/ <i>Gêlé</i> – turbante.....	36
Figura 10 – Eketé.....	37
Figura 11 – Manequins.....	38
Figura 12 – Moda Afro I.....	39
Figura 13 – Moda Afro II.....	39
Figura 14 – <i>Yalorixá Édna de Barú</i>	40
Figura 15 – Coral Afro-brasileiro.....	49
Figura 16 – Acarajé da Édna.....	52
Figura 17 – Sabores da Édna.....	52
Figura 18 – Grupo <i>Afoxé Ogun Fúnmilaiyó</i>	54
Figura 19 – Grupo <i>Kaburê</i> Maracatu.....	55
Figura 20 – Grupo de Capoeira Cordão de Contas.....	59
Figura 21 – Grupo <i>Muzenza</i> de Capoeira e Grupo ACAPE.....	59
Figura 22 – <i>Orixá Ogum</i>	72
Figura 23 – São Jorge.....	72
Figura 24 – Dendezeiro.....	82
Figura 25 – Salão de Festa.....	84
Figura 26 – Certificado de <i>Babalorixá</i>	86
Figura 27 – <i>Babalorixá</i> Gilberto e sua <i>Yalorixá</i> Martha de <i>Oxum Dokô</i>	87
Figura 28 – Dirigentes da Umbanda.....	89
Figura 29 – Logo do Templo de Umbanda.....	89
Figura 30 – Salão de Festa da Umbanda.....	90
Figura 31 – Missa com adeptos.....	92
Figura 32 – Missa de São Jorge.....	92
Figura 33 – Representantes religiosos da cultura afro-brasileira na missa de São Jorge.....	93
Figura 34 – Adeptos embarcados no Kattamaram II.....	97
Figura 35 – Imagem de Nossa Senhora dos Navegantes e a presença da Marinha do Brasil no Kattamaram II.....	97
Figura 36 – Logo da AREMAFI.....	101

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
01 – AFRO-BRASILIDADES: concepções e conceitos.....	18
02 – A PRESENÇA DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA EM FOZ DO IGUAÇU	32
2.1 - A influência no trajar.....	34
2.2 – O samba na Cultura Afro-brasileira.....	41
2.3 – O Coral afro-brasileiro.....	48
2.4 – A gastronomia afro-brasileira.....	50
2.5 – Grupo de <i>Afoxé</i>	52
2.6 – Grupo de Maracatu.....	54
2.7 – A Capoeira.....	56
03 – CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA	60
3.1 – A origem da Umbanda.....	67
3.2 – O sincretismo.....	69
3.3 – Interculturalidade religiosa no Sul do Brasil.....	74
04 – RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA EM FOZ DO IGUAÇU	78
4.1 – Representante do Candomblé de Keto.....	80
4.2 – Representante do Batuque	85
4.3 – Terreiro de Umbanda.....	87
4.4 – A Igreja Católica Apostólica Brasileira.....	91
4.4.1 – A Festa de Yemanjá.....	94
4.5 – A Associação Religiosa de Matriz Africana de Foz do Iguaçu	98
05 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106

INTRODUÇÃO

O assunto abordado nesta dissertação sobre a Presença da Cultura Afro-brasileira na Fronteira da Cidade de Foz do Iguaçu vai além das discussões sobre preconceito religioso ou racial, trata-se da representação sócio-cultural afro-brasileira e da religião afro-brasileira, como o Candomblé, o Batuque e a Umbanda Brasileira. Está de acordo com a proposta de criar uma conscientização de pluralidade étnica religiosa e de encontros culturais a favor da quebra de paradigmas preconceituosos inseridos em nossa sociedade.

A Lei Federal Nº. 10.639/2003 passou a vigorar junto à Lei Nº. 9.394/96 das Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), e estabelece a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-brasileiras, e as Diretrizes Curriculares Nacionais sobre a Educação das Relações Étnico-Raciais e sobre o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. O conhecimento incipiente da história das culturas africana e afro-brasileira nos faz desconhecer nossa própria ascendência e a história de nossa sociedade, o que nos incentiva a continuar a pesquisar e estudar sobre nossa sociedade e nossa cultura. Há muitas informações sobre escravismo, preconceito racial, capoeira, maracatu e poucas informações sobre religiões africanas em nosso Ensino Fundamental e Médio. Isso dificulta uma compreensão maior sobre a presença da cultura afro-brasileira em nossa cidade iguaçuense e os diferentes povos que constituem sua população, sobre sua cultura e sua influência no espaço social local. Também não há uma forma sistematizada do conhecimento por meio de diferentes representações, como forma de movimento de incentivo social à cultura afro-brasileira, como elemento de resistência e superação das discriminações étnico-raciais e a produção da memória na formação cultural da população.

O Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras, nível de Mestrado e Doutorado, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) Campus de Foz do Iguaçu propõe, em suas três (03) linhas de pesquisa, oportunidades de pesquisas que, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, contribui nas temáticas relacionadas às realidades e interesses comuns à fronteira. A escolha da “Linha Território, História e Memória” foi porque

este assunto investiga os artefatos culturais como forma expressiva e interativa de experiências individuais e coletivas.

A partir das reflexões de Pimenta (2008), podemos entender que o conceito interdisciplinar pode ser compreendido quando duas ou mais disciplinas pautam seus conteúdos para aprofundar o conhecimento, levando a um ensino diligente. A relação entre os conteúdos disciplinares é a base para um ensino mais interessante, em que uma disciplina auxilia a outra. E a expressão de interdisciplinaridade levou a aprofundar o assunto da pesquisa, pois, nesse sentido, podemos perceber o conceito interdisciplinar na cultura afro-brasileira, ou seja, uma interdisciplinaridade religiosa, ou seja, uma interreligiosidade no Candomblé, no Batuque e na Umbanda brasileira, com suas difusões e seus sincretismos, além da presença pedagógica das academias afro-brasileiras dos grupos de capoeira. Nesse sentido, Carlos Pimenta (2008, p. 68) afirma que a interdisciplinaridade em um trabalho de pesquisa apresenta o assunto com visões de diversas ciências e, utilizando a História, faz-se um breve apanhado do passado daquelas populações e, trabalhando as relações sociais, socorre-se da Sociologia.

O estudo sobre A Presença da Cultura Afro-brasileira na Fronteira da Cidade de Foz do Iguaçu - Paraná, no Brasil, traz uma nova visão e esclarecimento para todos os interessados em conhecer esta cultura, com a importância de se analisar a diversidade das culturas de uma sociedade.

O estudo traz peculiaridades, uma vez que destaca algumas representações religiosas e sociais afro-brasileira na sociedade iguaçuense e sua interação com a Tríplice Fronteira. Além disso, a Cultura Afro-brasileira, tendo em vista as diferentes formas de organização social e cultural no contexto de espaço fronteiro, alterará as reproduções sociais, através da interação social e cultural.

E falar da presença da Cultura Afro-brasileira trará respostas que auxiliarão a compreensão dos aspectos míticos da humanidade, e com uma magnitude maior, a de cada cultura existente em nossa sociedade. Para Passos (2008), quanto maior for à integração cultural dentro de uma sociedade, maior será o nível de concordância entre os seus membros e maior será a estabilidade social na comunidade.

Nesse sentido, esta dissertação tem por objetivo perceber e analisar a presença da Cultura Afro-brasileira na Fronteira da Cidade Foz do Iguaçu – Paraná,

no Brasil, com pretensão de obter resultados enriquecedores para a produção científica sobre as representações sociais e místicas do sistema religioso, seus rituais, seu processo de comunicação no relacionamento cultural e social.

E tem como objetivos específicos:

- a) Caracterizar a presença da cultura afro-brasileira em Foz do Iguaçu;
- b) Apresentar uma breve história da cultura religiosa afro-brasileira;
- c) Mostrar a integração social e a religiosidade de matriz afro-brasileira em Foz do Iguaçu.

Para compor esta pesquisa bibliográfica e descritiva, no desenvolvimento metodológico do tema proposto sobre a cultura afro-brasileira, sua história social, política, religiosa e sua influência na cidade, foram utilizadas obras de autores que abordam a temática para embasamento teórico e de contextualização. Além disso, abarcou pesquisas de campo para se obter informações sobre as casas de cultos religiosos e entidades públicas que colaboram para que a cultura afro-brasileira seja difundida na cidade de Foz do Iguaçu.

Nesse contexto, Cervo (2002) assegura que a pesquisa bibliográfica constitui o primeiro passo para o conhecimento científico, principalmente nas áreas humanas, porque compõe parte do trabalho descritivo de uma pesquisa, além de confirmar as informações e conhecimentos prévios acerca do problema pesquisado. E o autor ainda afirma que “a pesquisa descritiva observa, registra, analisa e correlaciona fatos ou fenômenos (variáveis) sem manipulá-los” (CERVO, 2002, p. 66). Todavia, a pesquisa descritiva desenvolve, através de dados coletados, informações que podem ser aproveitadas para estudos e questionamentos ainda não registrados.

Estudos descritivos: trata-se do estudo e da descrição das características, propriedades ou relações existentes na comunidade, grupo ou realidade pesquisada.

Os estudos descritivos, assim como os exploratórios, favorecem, na pesquisa mais ampla e completa, as tarefas da formulação clara do problema e da hipótese como tentativa de solução.

Comumente se incluem nesta modalidade os estudos que visam identificar as *representações sociais* e o *perfil* de indivíduos e grupos, como também os estudos que visam identificar *estruturas, formas, funções e conteúdos*. (CERVO, 2002, p. 67).

Do exposto, traremos essa definição para o trabalho por meio da realização de visitas para observações e entrevistas. Parte dos dados coletados foi utilizado nos resultados que serviram de apoio para complementar as informações referentes, principalmente, ao desenvolvimento cultural dos povos da cultura afrodescendente, e como essas contribuições podem ser percebidas ou representadas na cidade de Foz do Iguaçu. De acordo com Vasconcelos (2009), os dados coletados para construção da narrativa de uma pesquisa, tornam-se essenciais.

Além disso, o material e os documentos de comunicações de massas, tais como jornais, revistas, cinemas e vídeos, programas de rádios e TV, multimídia eletrônica, etc., constituem importantes fontes de dados para a pesquisa social, econômica e organizacional. O tratamento dos dados e a análise a ser desenvolvida a partir desses recursos varia muito com os objetivos da investigação [...] podendo tomar a forma de análises estatísticas e quantitativas, análise descritiva, análise de conteúdo e/ou de discurso, construção de narrativas, etc. (VASCONCELOS, 2009, p. 211).

Na atualidade, existem várias fontes de informação para pesquisa na *internet* à disposição para acesso de pesquisadores, consultores, consumidores e profissionais que colhem informações que lhe são importantes para construção de acervos pessoais. Acerca disso, Vasconcelos (2009) destaca.

Muitas vezes podem ser acessados com facilidade por atores sociais externos à organização. Além disso, sistemas via internet possibilitam hoje o acesso eletrônico à distância a muitos desses bancos de dados, [...] ou às vezes simplesmente via alguns *sites* abertos aos interessados, mantidos por organizações de caráter público que visam a democratização da informação. (VASCONCELOS, 2009, p. 212).

E, neste trabalho, encontraremos algumas informações de banco de dados dos *sites* e de contatos telefônicos, pois, neste momento, estamos vivendo uma pandemia e, na cidade de Foz do Iguaçu, como em algumas cidades do Brasil e do mundo, estamos em estado de isolamento social. Por isso, certas informações foram

retiradas dos sites que se encontram na internet, seguindo todas as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

Foram realizadas três visitas em casas dos cultos religiosos afro-brasileiros, respectivamente denominadas Casa de Santo “*ILE AXÈ OJÚ MEGÊ OBÁ*”, do Candomblé de Keto, Casa de Santo “*ILÊ DE OYÁ*”, sendo ela uma casa de religião afro-brasileira de Batuque da Nação Oyó, e ao Terreiro de Umbanda registrado por “Templo de Umbanda Força Divina dos Orixás”. Além disso, visitou-se a presidência da Associação Religiosa de Matriz Africana de Foz do Iguaçu – AREMAFI. Com essas visitas, foi possível coletar informações sobre a Associação e a Igreja Católica Apostólica Brasileira que figurará como uma das representações do sincretismo religioso. E ainda se realizou uma visita à Academia de Capoeira “Cordão de Contas de Foz do Iguaçu”, com a mesma finalidade. Nessas oportunidades, utilizou-se a entrevista aberta com os responsáveis pelas instituições e foram feitas anotações das informações em caderno de campo.

Apesar de não haver um dado objetivo de quantidade de casas de cultos religiosos, há indícios de que haja mais de 4 dezenas, conforme destacado por Jackson Lima (2020) no Blog de Foz. Como não se trata de pesquisa quantitativa, ressalta-se que a escolha das casas se procedeu, enquanto recorte e delimitação, a partir das evidências das manifestações religiosas mais expressivas.

Na caderneta de campo, foram registradas anotações dos acontecimentos observando os integrantes das comunidades religiosas, as diferentes situações, as opiniões dos entrevistados. Depois de feitas as anotações, pôde-se ler e organizar as informações coletadas para a realização do trabalho.

Esse contato interpessoal e as observações são partes importantes para a realização da pesquisa. A esse respeito, Brandão (2007) afirma:

A própria relação interpessoal e o próprio dado da subjetividade são partes de um método de trabalho, por isso que a gente vai falar em observação participante; que vai falar, numa outra dimensão, em pesquisa participante; vai falar em envolvimento pessoal do pesquisador com as pessoas, com o contexto da pesquisa e assim por diante, como dados do próprio trabalho científico. (BRANDÃO, 2007, p.12).

Assim, atento a esses eventos, com os dados anotados, analisamos as características do espaço, da comunidade, e depois de analisadas as situações que se apresentaram nos locais visitados, foram selecionados os dados mais importantes e relevantes para a construção do texto descritivo e narrativo sobre a presença cultural afro-brasileira na cidade de Foz do Iguaçu. E esses dados auxiliaram na compreensão do funcionamento das casas religiosas e da participação dessas casas nos eventos realizados na cidade iguaçuense. Além disso, o trabalho também traz dados, reflexões e apreciações decorrentes da minha vivência religiosa no Candomblé, desde o contato familiar e social, da experiência de iniciação e da prática do culto.

Por sua vez, as figuras ilustrativas do trabalho compõem-se de fotos e cartazes. Algumas fotos foram tiradas por mim, outras fotos foram cedidas pelos representantes e alguns cartazes e algumas fotos foram retiradas das páginas da *internet* nos *sites* de domínio público disponíveis. As ilustrações contêm descrições e informações de seus conteúdos que auxiliaram para o entendimento e objetivos da realização da pesquisa. Por meio dessas ilustrações e fotos, é possível analisar e perceber a presença cultural afro-brasileira nos eventos da cidade iguaçuense e em seu espaço social.

Esta dissertação reconhece a existência dos diversos conflitos desenvolvidos em uma sociedade e o preconceito como um conceito associado à discriminação, sendo fortalecido nas diferenças que existem dentro de uma coletividade, ocorrendo quando indivíduos não aceitam a diversidade, impondo determinados juízos de valor sobre outros indivíduos.

Na cultura afro-brasileira, a discriminação está associada à religião, sendo desenvolvida pela intolerância religiosa, e as religiões de matrizes africanas sofrem este tipo de preconceito.

Existem conflitos religiosos em toda sociedade, apresentando fortes traços de preconceitos e discriminações, mas, neste trabalho, não se tem pretensões de discutir conflitos ou preconceitos, e sim mostrar algumas das principais experiências e apresentações com as quais se depara a cultura afro-brasileira na sociedade, principalmente alguns pontos, quando se pretende observar a cultura afro-brasileira na cidade de Foz do Iguaçu.

Este trabalho é apresentado em quatro partes. Na primeira, é apresentada a afro-brasilidade e seu conceito na sociedade e, neste contexto, buscará apresentar a extensão afro-brasileira na sociedade iguaçuense, bem como sua influência na construção coletiva e individual do sujeito e dos grupos sociais. Sabemos que o poder de uma sociedade pode erguer e/ou apagar identidades, todavia, ser negro no Brasil ou pertencer a uma cultura de origem negra, indiferente de sua etnia, é fazer parte de uma memória histórica, é lutar fielmente contra aqueles que se apresentam sendo os representantes da população e que são portadores de uma verdade que se encerra neles. Porém, acima de tudo, somos todos brasileiros.

Na segunda parte deste trabalho, é demonstrada a cultura afro-brasileira e sua influência social e religiosa em uma sociedade que é herdeira de uma cultura cristã dominante. Torna-se um assunto complexo, pois, até pouco tempo, era um assunto sigiloso, sagrado e proibido para muitos. Após muitas lutas por reconhecimento e direitos, o assunto é discutido e tratado livremente em vários momentos sociais, como seminários, apresentações artísticas, participações em eventos religiosos populares, etc.

Em Foz do Iguaçu, podemos conhecer vários lugares onde a presença da cultura afro-brasileira e sua brasilidade estão presentes com suas formas de se apresentarem na sociedade e suas características culturais, e assim, avaliar as possíveis estratégias de reconhecimento social e as possibilidades da constituição de projetos políticos capazes de administrarem os encontros culturais.

Ao se conhecer os métodos e fatores que possibilitam um ponto de vista sobre as atuais complexidades sociais e sobre as práticas desenvolvidas pelos indivíduos da cultura afro-brasileira com sua divulgação, compreenderemos suas ações de resistência e luta por reconhecimento identitário dentro das estratégias de utilização de espaços sociais e públicos. Essas percepções se darão por meio da apresentação de atributos sociais e suas influências e aspectos, como a presença de suas indumentárias e música popular, nas festividades populares da cidade, nas feiras e academias de artes marciais.

No terceiro capítulo, intuí proporcionar um breve histórico sobre a origem da cultura religiosa afro-brasileira e suas dimensões, dentro das quais poderemos alcançar e entender suas formas de crenças e de valores éticos e sociais.

Para a compreensão do espaço religioso afro-brasileiro, sua história e legitimação social, torna-se importante avaliar fatores relacionados à estruturação do próprio espaço religioso da cultura afro-brasileira.

No quarto momento, são identificadas as representações da cultura religiosa afro-brasileira e a participação social em Foz do Iguaçu. Existem representantes e colaboradores da cultura afro-brasileira na cidade iguaçuense que participam valorizando com respeito o reconhecimento dos indivíduos em suas práticas religiosas e, nesse sentido, podemos observar que as práticas religiosas podem sustentar-se em suas convicções e ideologias, com o apoio e a influência externa.

As representações específicas das comunidades afro-brasileiras também configuraram dimensões favoráveis nas informações, fornecendo um panorama sobre as relações do campo religioso e as relações sociais que emergem dos princípios lógicos de estruturação no processo de comunicação social com todos os envolvidos como partes integrantes da interação social.

1 – AFRO-BRASILIDADE: CONCEPÇÕES E CONCEITO

Considerando a pluralidade cultural existente em nossas fronteiras, para falarmos da influência da cultura afro-brasileira na fronteira em Foz do Iguaçu, necessário se faz, então, abranger uma discussão tendo em vista as diferentes formas de organização social e cultural em contextos de fronteira e desenvolver reflexões concernentes à temporalidade e espacialidade, à diversidade religiosa cultural, e às reproduções sociais.

Em certos países latino-americanos, a partir do ponto de vista dos afrodescendentes, a falta de informação sobre a História das culturas africanas estabelece uma barreira intelectual, religiosa e social. Para este entendimento, Mattos (2008) afirma que este incipiente conhecimento impossibilita a abrangência social da própria cultura brasileira, a qual, marcada pela concepção eurocêntrica, ignora sua própria origem que é oriunda da miscigenação.

Deparamo-nos, hoje, com um novo pensar sobre as culturas africanas, principalmente as dos negros yorubanos e bantos, pois, os afrodescendentes da

Cultura Yorubano/Banto começaram a tomar força e a envolver a comunidade religiosa nos meios de comunicação de massa, divulgando, estruturando-se e afirmando-se como religião em relação ao negro e sua cultura, bem como sua influência na construção coletiva e individual do sujeito e dos grupos sociais. Necessita-se, então, considerar a pluralidade cultural existente em nossa sociedade, pois somos criados convivendo dentro de uma sociedade herdeira da cultura cristã, fruto da colonização.

A importância da Cultura Afro-brasileira é que, nela, encontramos um resumo do processo de constituição da História da África no Brasil, tendo como referência o tráfico de escravos e as dinâmicas sociais e culturais nas duas regiões. Essa inclusão é discutida por Prandi (2005) quando apresenta a forma como os aspectos africanos difundiram-se na cultura brasileira, enraizando-se de tal forma que essas características já se tornaram identidade da cultura brasileira. Da mesma forma para Ortiz (1994) quando afirma que a inclusão das identidades étnicas acaba se unindo analogamente.

A cultura afro-brasileira não é simplesmente vivenciada na sua particularidade, mas o singular passa a definir uma instância mais generalizada de conhecimento. Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentas da história africana (negra). (...) O estudo da identidade nos remete a uma distinção entre movimentos sociais e manifestações culturais. (ORTIZ, 1994, p. 41).

E através da cultura afro-brasileira podemos compreender e entender a afro-brasilidade como memória do conjunto de elementos culturais de importâncias simbólicas, como as religiosidades, os ritmos, as danças, os mitos, os costumes, as artes, as literaturas, a linguística, os artefatos religiosos etc. que herdamos dos nossos ancestrais africanos através da diáspora colonial ou diáspora africana. Para entender essa herança, a Fundação Palmares (2016) afirma que diáspora africana é o nome dado a um fenômeno caracterizado pela imigração forçada de africanos, durante o tráfico de negros escravizados.

Compreende-se que a diáspora africana foi um processo que envolveu migração forçada, mas também redefinição identitária, uma vez que esses povos (balantas, manjacos, bijagós, mandingas, jejes, haussás, iorubas), provenientes do que hoje são Angola, Benin, Senegal, Nigéria, Moçambique, entre outros, apesar do contexto de escravidão, reinventaram práticas e construíram novas formas de viver, possibilitando a existência de sociedades afro-diaspóricas como Brasil, Estados Unidos, Cuba, Colômbia, Equador, Jamaica, Haiti, Honduras, Porto Rico, República Dominicana, Bahamas, entre outras.

Ao embarcar nos navios negreiros, jejes, iorubas e tantos outros, eram obrigados a deixar para trás sua história, costumes, religiosidade e suas formas próprias de identificação. Passavam, então, a ser identificados pelos traficantes com base nos portos de embarque, nas regiões de procedência ou por identificações feitas pelos traficantes. Neste contexto, na diáspora, novas configurações identitárias iam surgindo: bantus (povos provenientes do centro-sul do continente), nagôs (povos de língua ioruba), minas (provenientes da Costa da Mina). (FUNDAÇÃO PALMARES, 2020).

Essas manifestações culturais tomaram formas e meios de luta, como atestam vários fatos históricos, durante as décadas dos séculos passados, e, ainda hoje, por meio de movimentos sociais, políticos, artísticos e religiosos, para um reconhecimento em meio à sociedade brasileira.

Esses aspectos tornam o espaço social da afro-brasilidade fundamental para um determinado grupo, em que o poder da cultura como afirmação identitária e modo de vida social, o poder simbólico e político e do setor religioso, a torna um lugar de desafio para a integração social. De acordo com a explicação de Candau (2012), esses aspectos são afirmações identitárias, tanto individual como coletiva, numa reação e interação de pertencimento, e para a cultura afro-brasileira, que teve a superação como realidade ou como herança histórica, já que sugeria imperativa inclusão no mundo branco, e uma nova sociedade como cultura de inclusão. E em conformidade com Prandi (1998), percebe-se que alguns fatores tiveram participação para essa transformação, a partir da formação da sociedade nacional, amplitude geográfica, surgimento de oportunidades sociais diferentes, etc.

A cultura da afro-brasilidade revigora-se em meio às lutas sociais nacionais por reconhecimento de sua identidade e em atividades nos meios sociais com os movimentos negros, artísticos, literários, apresentações de grupos musicais, cantores solos, atores, ritmos, artes plásticas, religiões etc. que fortaleceram algumas das atividades a ponto de serem transformadas em Patrimônios Nacionais

como o Terreiro Casa Branca do Engenho Velho – BA, o Frevo, o samba e a capoeira, tombados como Patrimônios Brasileiros pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). E ainda, como afirmação identitária nacional, pois como o próprio órgão reconhece:

Os patrimônios registrados são os bens culturais imateriais reconhecidos formalmente como Patrimônio Cultural do Brasil. Esses bens caracterizam-se pelas práticas e domínios da vida social apropriados por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade. (IPHAN, 2020).

A cultura da brasilidade tem, em suas manifestações, como referencial, o próprio povo brasileiro, com seu jeito próprio de ser, sem a necessidade de se incomodar ou sentir-se discriminado pelos costumes de outros países ou intolerância interna. Como já foi dito, somos frutos de uma miscigenação de europeus, indígenas e africanos. O povo brasileiro assume sua identidade e se manifesta por segui-la.

Destaca-se que as casas de cultura religiosa afro-brasileira receberam apoio de grupos artísticos e movimentos negros para seus processos de tombamentos, sendo que a primeira casa de culto aos Orixás do candomblé no Brasil, da cultura afro-brasileira, foi tombada no ano de 1984.

Primeiro terreiro tombado pelo Iphan, o Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador (BA), foi reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro e inscrito nos livros do Tombo Histórico e Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 1984. (...) sendo o centro de culto religioso negro mais antigo de que se tem notícia da Bahia e do Brasil, considerado com a matriz da nação Nagô. [...] É possível ligar suas origens à Casa Imperial dos Iorubá, representando um monumento onde sobrevive riquíssima tradição de Oió e de Ketu, testemunho da história de um povo. (IPHAN, 2020).

E ainda, em seguida as casas:

Salvador (BA)
 Axé Opô Afonjá
 Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois)
 Ilê Maroiá Láji (Alaketo)
 Bate-Folha
 Ilê Axé Oxumaré

Itaparica (BA)
Omo Ilê Agboulá
Cachoeira (BA)
Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura)
São Luís (MA)
Casa das Minas Jeje (IPHAN, 2020).

Por sua vez, nos meados do século passado, no Brasil, houve uma explosão musical que auxiliou a brasilidade a se identificar mais com seus objetivos de reconhecimento, e no espaço religioso podemos citar: Maria Bethânia, Clara Nunes, Gal Costa, Dorival Caymmi, etc., que cantavam sobre os Orixás e as casas-de-santo e grandes personagens negros do Brasil.

A música do Brasil é uma das expressões mais importantes da cultura brasileira. Formou-se, principalmente, a partir da fusão de elementos europeus, indígenas e africanos trazidos tanto por colonizadores portugueses como por escravos.

Muitos cantores brasileiros ficaram famosos cantando solo ou em grupos musicais do gênero afro-brasileiro. Alguns dos gêneros musicais populares afro-brasileiros são: o Samba, o *Axé music*, o Baião, o Frevo, o Pagode, o Maxixe, o Maracatu Nação ou Maracatu de Baque Virado, O *Afoxé*, o Lundu etc. (ALBIN, 2003).

Esses estilos musicais têm, em sua origem, a miscigenação com a cultura africana. Além desses, existem outros estilos como o *Reggae*, o *Rap* e o *Blues* que influenciaram muitos cantores brasileiros, mas não estarão listados neste trabalho, pois são oriundos do afro-americano e da Jamaica e, neste trabalho, daremos ênfase a alguns estilos brasileiros e seus cantores.

Alguns estilos nacionais citados neste trabalho tiveram influência africana e têm sido transformadores sociais, por exemplo, o Samba, e os atributos que podem caracteriza-lo como transformador social é a crítica social, sobre a desigualdade, o preconceito, a fome e muitos outros problemas sociais que são mostradas em suas músicas.

o Samba, também conhecido como samba urbano carioca ou simplesmente samba carioca, é um gênero musical brasileiro que se originou entre as comunidades afro-brasileiras do início do século XX. Tendo suas raízes na expressão cultural da África Ocidental e nas tradições folclóricas brasileiras é

considerado um dos mais importantes fenômenos culturais do Brasil. Em 2007, o Iphan declarou o samba carioca e três de suas matrizes – o samba de terreiro, o samba de partido-alto e o samba de enredo – como patrimônio cultural do Brasil. (ALVITO, 2013).

Figura 01 –Escola de Samba Enredo



Fonte: <https://arteemfocosite.wordpress.com/2016/06/21/matrizes-do-samba-no-rio-de-janeiro-partido-alto-samba-de-terreiro-e-samba-enredo/>

De acordo com Torriani (2016), no início do século XX, a partir de influências rítmicas, poéticas e musicais do jongo, do samba de roda baiano, do maxixe e da marcha carnavalesca, consolidaram-se três novas formas de samba: o partido alto, vinculado ao cotidiano e a uma criação coletiva baseada em improvisos; o samba-enredo, de ritmo inventado nas rodas do bairro do Estácio de Sá e apropriado pelas nascentes escolas de samba para animar os seus desfiles de Carnaval; e o samba de terreiro, vinculado à quadra da escola, ao quintal do subúrbio, à roda de samba do botequim.

Por sua vez, o *axé*, ou *axé music*, segundo Merieverton (2016), é um gênero musical que surgiu no estado da Bahia na década de 1980, durante as manifestações populares do Carnaval de Salvador, misturando o *ijexá*, *samba-reggae*, *frevo*, *reggae*, *merengue*, *fórró*, *samba duro*, ritmos do *candomblé*, *pop rock*, bem como outros ritmos afro-brasileiros e afro-latinos. Tendo como cantores alguns dos maiores nomes: Luiz Caldas, Daniela Mercury, Márcia Freire, Ivete Sangalo.

Figura 02 - Grupo de Axé Music



Fonte: <https://www.estudopratico.com.br/a-origem-do-axe-music-genero-musical-brasileiro/>

Conhecido como um forte gênero musical que surgiu na Bahia na década de 1980, o axé está diretamente ligado ao carnaval de Salvador e a alegria deste que é uma das mais populares manifestações festivas do Brasil. O termo axé também tem significado religioso, no candomblé e na umbanda ele designa energia positiva.

Já o Baião, em conformidade com Gutemberg (2016), é um gênero de música e dança popular da região Nordeste do Brasil, derivado de um tipo de lundu, denominado baiano, de cujo nome é corruptela. O ritmo se tornou conhecido nacional e internacionalmente. Foi na segunda metade da década de 1940 que o baião se tornou popular através dos músicos Luiz Gonzaga (conhecido como o rei do baião) e Humberto Teixeira (o doutor do baião).

Figura 03 – Dança Baião



Fonte: <http://blogdogutemberg.blogspot.com/2016/06/nascido-nos-anos-40-o-baiiao-resiste-ao.html>

O Baião nasceu de uma dança cantada, uma criação nordestina, resultante da fusão da dança africana com as danças dos índios e dos portugueses.

Em outro destaque percebe-se que o frevo, de acordo com Aidar (2020), é um ritmo musical e uma dança brasileira com origem no Estado de Pernambuco. E sua música baseia-se na fusão de gêneros como marcha, maxixe, dobrado e polca, e sua dança foi influenciada pela capoeira. Foi declarado Patrimônio Imaterial da Humanidade pela UNESCO no ano de 2012, sob a designação “Frevo: Arte do Espetáculo do Carnaval do Recife”.

Figura 04 – A dança do Frevo



Fonte: <https://www.todamateria.com.br/frevo/>

O frevo tem origem no século XIX na cidade de Recife, em Pernambuco. Foi decorrência da rivalidade entre as bandas militares e os escravos que tinham se tornado livres.

Outra referência musical é o pagode, de origem no samba. De acordo com Kronemberger (2020), o pagode conquistou grande êxito no espaço nos meios de comunicação de massa, colocando em evidência conjuntos como: Arte Popular, Negritude Jr, Exaltasamba, Katinguelê, Raça Negra, Só Pra Contrariar e Soweto, entre outros.

Figura 05 – O Grupo de Pagode



Fonte: <http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/15541-a-hist%C3%B3ria-do-pagode,-um-dos-filhos-do-samba>

Historicamente, pagode era o nome das festas de escravos nas senzalas. No Rio de Janeiro, o morro e a malandragem lhe deram outro significado, consagrado no final da década de 70, que é festa regada a muita comida, bebida e samba.

O maxixe ou tango brasileiro, em destaque na figura a seguir, é um tipo de dança de salão brasileira, criada por afrodescendentes, que esteve em moda entre o fim do século XIX e o início do século XX. Foi influenciado pela música trazida por escravos de Moçambique. Para o pesquisador Renato de Almeida (1958) em seu livro História da Música Brasileira, o maxixe seria uma adaptação de elementos que se fixaram num tipo novo de dança popular com uma coreografia cheia de movimentos requebrados e violentos, muitos deles emprestados ao batuque e ao lundu.

Figura 06 – maxixe



Fonte: <https://dancinha.wordpress.com/maxixe/>

O maxixe é uma dança de salão que surgiu com os negros no Brasil durante o século XIX. Foi uma das primeiras danças realizadas nas cidades do país. Inicialmente, foi criticada pela igreja, pela polícia e pelas famílias devido à forma sensual com que era executada pelas pessoas. O autor Almeida (1958) ainda afirma que o maxixe é conhecido como tango brasileiro.

O Maracatu Nação ou Maracatu de Baque Virado é definido por Albin (2003) como um ritmo musical com dança e ritual de sincretismo religioso com origem no estado de Pernambuco. Trata-se do mais antigo ritmo afro-brasileiro. O registro mais antigo que se tem sobre o Maracatu Nação data de 1711, mas o ano de sua origem é incerto. O que se sabe é que ele surgiu em Pernambuco e vem se transformando desde então. Um dos maracatus mais antigos é o Maracatu Elefante, fundado em 15 de novembro de 1800 no Recife pelo escravo Manuel Santiago após sua insurreição contra a direção do Maracatu Brilhante. A escolha do elefante como nome e símbolo da agremiação deveu-se ao fato deste animal ser protegido por Oxalá, orixá associado à criação do mundo e da espécie humana (ALBIN, 2003).

Figura 07 – Maracatu

Fonte: <https://www.todamateria.com.br/maracatu/>

Sua origem remonta a época do Brasil Colonial e consiste em uma mistura das culturas africana, portuguesa e indígena.

O *Afoxé*, em conformidade com a fonte Palmares (2019), é de origem ioruba e a palavra *afoxé* poderia ser traduzida como "a fala que faz". Para alguns pesquisadores, seria uma forma diversa do maracatu. As melodias entoadas nos cortejos dos *afoxés* são praticamente as mesmas cantigas entoadas nos terreiros afro-brasileiros. Trata-se de uma manifestação que tem profunda vinculação com as manifestações religiosas dos terreiros de candomblé.

Figura 08 – O Afoxé

Fonte: <http://www.palmares.gov.br/?p=53431>

O Tradicional *Afoxé Filhos de Gandhi* completou 70 anos de criação. O bloco é símbolo das festividades de Salvador, pois tem trazido todos estes anos para a rua as tradições das religiões de matriz africana, ritmadas com cantos iorubanos.

Há outros processos que fortalecem a brasilidade em nossa sociedade e um deles é a Literatura Nacional. E, nela, encontramos escritores em cujas literaturas podemos observar traços de fortalecimentos identitários da cultura afro-brasileira, em seu espaço pessoal ou de grupo, como sistema de relacionamento social, pelos modos de relações raciais em nossa sociedade, em que os escritores brasileiros afrodescendentes idealizaram formas de resistência que marcaram intimamente a nação brasileira através da literatura. Em conformidade com esse contexto, podemos citar Evaristo (2009) quando diz que, na literatura brasileira, as [...]

[...] histórias orais, ditados, provérbios, assim como uma gama de personagens do folclore brasileiro, são heranças das várias culturas africanas aqui aportadas e podem ser entendidas como ícones de resistência das memórias africanas incorporados à cultura geral brasileira, notadamente a vivida pelo povo. Se, por um lado, tanto as elites letradas como o povo, dono de outras sabedorias, não revelem dificuldade alguma em reconhecer, e mesmo em distinguir, os referenciais negros em vários produtos culturais brasileiros, quando se trata do campo literário, cria-se um impasse que vai da dúvida à negação. (EVARISTO, 2009, p.19).

A autora, sobre esse impasse, ainda diz que o [...]

[...] discurso que subverte não só o sistema literário brasileiro, mas também contesta a história brasileira que prima em ignorar eventos relativos à trajetória dos africanos e seus descendentes no Brasil. Um exemplo do descaso da história oficial, que se fazia sentir até a bem pouco tempo, era – ou é? – a ausência de textos nos livros didáticos sobre os núcleos quilombolas de resistência ao escravismo que se ergueram em todo território nacional. Sabe-se também da luta discursiva que se tem travado nos campos da história e da literatura, amparada pelas vozes do Movimento Negro, para colocar Zumbi dos Palmares, João Cândido, Luiza Mahim e outros e outras heroínas no Panteão de heróis nacionais. (EVARISTO, 2009, p.24).

Ao se fazer uma reflexão sobre a literatura afro-brasileira, podemos perceber que o discurso literário afro-brasileiro está relacionado aos detalhes ideológicos e ao objetivo do Movimento Negro, que é o reconhecimento e a valorização de sua identidade e sua brasilidade, através da resistência e da memória.

Hoje, notamos que existiu uma resistência do escravo africano, durante o sistema escravocrata, que fortaleceu sua identidade. Era a luta pela sua memória e, hoje, a luta dos Movimentos Negros encontra-se apoiada nessa memória que viajou e ancorou no Brasil colonial com a bagagem imaterial de cultura, símbolos e ritos religiosos e musicalidades que se tornaram símbolos literários nacionais. E, em se tratando de literatura brasileira, ela é repleta de escritores afro-brasileiros que permanecem desconhecidos, inclusive dos sumários escolares. E com a presença dos Movimentos Negros nos interesses do perfil e decisão política do país, essa luta sobre brasilidade tornou-se uma apreciação de igualdade. Nesse sentido, Santos (2018, p. 46) afirma que é hora de repensar criticamente formas novas e criativas de articulação, inserção e participação políticas, para todas as extensões dos movimentos negros.

As experiências de luta por liberdade, igualdade de direitos e melhores condições de vida se deram e se dão dentro de estratégias que primam por organização, criatividade, superação e adequação, procedimentos importantes de se ensinar e para se aprender. Desde as organizações quilombolas até a fundação de jornais e revistas, passando pelas irmandades, as ações militantes das lideranças negras estiveram e estão presentes em todos os setores da brasilidade. (SANTOS, 2018, p. 46).

A brasilidade como manifestação nacional apresenta uma conjuntura e uma qualidade que se estabelece fortalecida através de relações sociais e de embates da realidade, pois, mesmo quando se batiza uma produção artística de brasileira apenas, podemos notar e perceber que escondemos mais do que procuramos conhecer, em meio às propriedades que fazem parte de nossa cultura, que é a herança africana na trajetória histórico-cultural de nossa tradição social e identitária. Nesse sentido, Cruz (2011) explica que

O poeta encara o maior desafio nestes tempos da globalização, sem “fronteiras” definidas, e assume produzir uma arte em sintonia com o presente, sem abrir mão da reescrita da história – pessoal e coletiva – poesia “conectada” à contemporaneidade que se deixa atravessar por outros tempos – quando lhe é economicamente interessante –, mas não subjugada às leis da diluição da(s) identidade(s). (CRUZ, 2011, p. 6).

Sendo assim, o poder da tradição tende a autoafirmar-se através do reconhecimento que a memória concede, e é uma forma de identificação do passado introduzido culturalmente pela reescrita da lembrança histórica.

E compreendemos que abre qualquer elevação imediata a uma identidade inédita ou a uma tradição auferida, assim os embates das fronteiras identitárias, acerca das diferenças culturais têm tantas possibilidades de serem relacionadas com uma ação voluntária quanto antagônica. Nesse contexto, podemos compreender o que Ortiz (1985) afirma sobre identidade nacional e cultura. Os intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores que se encontram anteriormente separados. A identidade é, neste momento, a unificação cultural das partes, assim como fundamento para uma ação política. E podemos afirmar que a identidade nos remete a uma distinção fortalecida entre movimentos sociais e manifestações culturais.

A tradição na literatura afro-brasileira, na arte, na culinária, na linguística, na vestimenta, e todo tipo de música negra produzida no Brasil evidenciam elementos que seriam essenciais à escrita em língua padronizada estabelecida por um sistema, pela qual os elementos africanos, afro-brasileiros, se inserem em nossa sociedade brasileira. Essa afirmação fortifica e estabelece o sentido de pertencimento de brasilidade, entendida aqui como movimento de resistência ao não apagamento das tradições e da própria identidade social. Assim, de acordo com Ortiz (1985), [...]

À medida que a sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem sua especificidade. Tem-se insistido muito sobre a dificuldade de se definir o que é o negro no Brasil. O impasse não é a meu ver simplesmente teórico, ele reflete as ambiguidades da própria sociedade brasileira. (...) Ao se promover o samba ao título nacional, o que efetivamente ele é hoje, esvazia-se sua especificidade de origem, que era ser uma música negra. (ORTIZ, 1985, p. 43).

O autor ainda afirma.

O estudo da identidade nos remete a uma distinção entre movimentos sociais e manifestações culturais. (...) O problema que os movimento negros se depara é de como retornar as diversas manifestações culturais de cor, que já vem muitas vezes marcadas com símbolo da brasilidade. Uma vez que os próprios negros de definem como brasileiros tem-se que o processo de ressignificação cultural fica problemático. (ORTIZ, 1985, p. 44).

Podemos notar, então, que o protagonismo da brasilidade está entregue às relações sociais, passando a ser, portanto, uma responsabilidade dos movimentos sociais e, respectivamente, dos Movimentos Negros, para uma articulação de novas estratégias de luta que garantam as conquistas e os direitos de sua brasilidade, através dos grandes nomes da população brasileira, relacionando-se social e culturalmente, seja por meio da história, das manifestações artísticas, das literaturas, da política, da ciência, da religiosidade, da música e das artes que, com base nessas memórias culturais, passam a ser vistas como herança de nossa ancestralidade africana, e, apoiando-se como fonte de inspiração para o fortalecimento da sua identidade nacional e sua imagem de brasilidade.

2 – A PRESENÇA DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA EM FOZ DO IGUAÇU

Ao distinguir as particularidades da integração cultural, notamos que os estudos das comunidades religiosas afro-brasileiras e seus relacionamentos sociais compartilham de um projeto mais amplo, a valorização e respeito. A informação sobre as identidades religiosas, sociais e a diversidade étnica proporciona um olhar comparativo e respectivo sobre a influência religiosa e social de uma cultura. E sobre a uniformidade cultural, o antropólogo Geertz (1989) define que se trata de uma visão de relacionamento com o comportamental sobre o que é cultura, as interpretações culturais e suas representações, que sofrem impactos ainda maiores quando se trata não apenas de uma cultura, mas de várias culturas, pois, dentro de

uma sociedade, as diferenças também são reconhecidas juntamente com os vários tipos de indivíduos existentes dentro de uma cultura. E na compreensão de Kuper (2002, p. 299), uma pessoa só pode ser livre na arena cultural apropriada onde seus valores são respeitados. Da mesma forma, a identidade cultural está ligada e se relaciona com a política cultural. Assim, a sobrevivência cultural é resultado dessa política de relacionamento.

O eu interior descobre o seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade (por exemplo, uma nação, uma minoria étnica, uma classe social, um movimento político ou religioso). (...) a ideia é que “a identidade é concretizada por meio da participação na cultura”. (KUPER, 2002, p. 298).

A compreensão de uma cultura é fundamental para as relações sociais, pois auxilia na conduta do comportamento humano em uma sociedade com seus sistemas explicativos, através das ações, regras morais, práticas religiosas e suas teias de representações com seus signos e linguagens. E a cultura religiosa e social afro-brasileira influenciou a formação cultural brasileira, como afirma Reis (2007).

Raros serão os aspectos de nossa cultura que não tenham sido moldados com a ajuda da mão e da inteligência africanas e afro-brasileiras. O assunto já foi sobejamente tratado por historiadores e antropólogos, estudando domínios como família, língua, religião, música, dança, culinária e a arte popular em geral. (REIS, 2007, p. 92).

Na atualidade, muitos dos valores da história da cultura afro-brasileira estão sendo resgatados e divulgados pelos Movimentos Negros, pela mídia, e grupos religiosos que lutam para que seus direitos sejam reconhecidos, respeitados e, acima de tudo, valorizados por nossa sociedade.

Essa diversidade cultural faz parte da realidade do povo brasileiro em todos os aspectos, sejam eles religiosos, musicais, culinários, artísticos e sociais.

Ao falar em cultura Afro-brasileira, está-se falando em legados africanos, indígenas e europeus, pois somos frutos dessa miscigenação. No sentido de refletir

sobre a história, legado e cultura das comunidades em termos de afirmação étnica e construção de um espaço na sociedade, o que está em jogo é o conceito da cidadania por meio do passado histórico e das experiências atuais dessas comunidades afro-brasileira. E sobre essas relações culturais, Harger (2016, p. 98) afirma que cada grupo social consegue interagir com determinado ambiente físico quando seus aspectos culturais se encontram inseridos no mesmo.

Cabe ressaltar que os povos são diferenciados pelas suas características culturais que envolvem os fatores como crenças, costumes, vestimentas, alimentação, idiomas e outros elementos que são considerados diferenciais para a sociedade. (HARGER, 2016, p. 98).

Assim, podemos observar que a interação cultural pode ser feita ao analisarmos que alguns elementos culturais apresentados leva a afirmação identitária, apoiada por meio das próprias características de cada grupo social inserido em uma sociedade.

O interesse pela cultura manifesta-se pelos muitos estudos nos campos da Sociologia, Antropologia, Etnologia, Música, Linguística e História, entre outros, centrados na expressão e no desenvolvimento histórico cultural. E, em um recorte a partir de Laraia (2004), destaca-se que traços fortes da cultura afro-brasileira podem ser encontrados hoje em variados aspectos, como a música popular, a religião, a culinária, o folclore e as festividades populares.

Ao aproximar a definição de Laraia da presença da cultura afro no espaço social, percebe-se que, em Foz do Iguaçu, podemos encontrar essas características culturais em várias partes da sociedade iguaçuense, como apresentado na sequência.

2.1 – Influência no trajar

Ao caminhar pelas avenidas no centro da cidade, deparamos com indivíduos transitando com indumentárias africanas ou parte da indumentária, tais como: *torços*

(turbantes) envolto à cabeça, *batas* brancas (blusas femininas), guias enroladas no pescoço (cordões espirituais), *abadas* (túnicas) de grupos afros de várias estampas e modelos, pessoas ornamentadas com brincos e pulseiras de búzios ou missangas de várias cores, etc. Isso nos permite inferir que os elementos valorizados nas roupas e nos acessórios são capazes de desempenhar um papel importante na construção da identidade cultural.

Nina Rodrigues (2008) menciona que alguns usos característicos dos africanos estão presentes na sociedade brasileira tais como os tecidos coloridos com características africanas, ou agregando na moda artefatos regionais, como a palha-da-costa, o búzio, a renda e o bordado. E falar do trajar afro é tentar sintetizar parte de uma cultura rica e vasta, e que aparecem em destaque na população brasileira. O autor ainda afirma:

Os negros crioulos, particularmente as mulheres, adotaram e mantiveram vestes de origem africana. As operárias pretas usavam saias de cores vivas, bem rodadas. (...) Essa roupa, principalmente usadas pelas negras da Bahia, deu a elas o qualificativo de *baiana*, dando a expressão popular: uma mulher vestida à baiana ou uma baiana. (RODRIGUES, 2008, p. 110).

O trajar à baiana ou as roupas com características africanas tornam-se uma forma de fortalecimento identitário para o grupo social afro-brasileiro, além de identificar os indivíduos da cultura afro-brasileira. Essa definição, quando cogitada com Candau (2012), permite perceber uma forma identitária de acionar a memória da identidade afro-brasileira reforçada no sentimento de procedência, historicidade e pertencimento.

Em minha experiência religiosa e envolvimento com a cultura afro-brasileira, pude perceber que, geralmente, o vestir dos indivíduos da cultura religiosa afro-brasileira está associado às características dos seus *Orixás* (santos protetores). As cores são correspondentes aos *Orixás* e os adornos ou aparatos sempre estão ligados, tais como: guias espirituais ou fios de contas (cordão feito de missangas), brincos e pulseiras com espadas, raios, estrela, coração, arco e flecha, machado, etc., e pequenos amuletos pendurados. À guisa de demonstração, seguem alguns exemplos:

- ❖ espada – *Ogum* (deus da guerra), guia de cor azul marinho;
- ❖ raio – *Inhansã* (deusa dos raios e ventos), guia de cor vermelha;
- ❖ estrelas – *Yemanjá* (deusa do mar), guia de cor transparente;
- ❖ coração – *Oxum* (deusa do rio e amor), guia de cor amarelo;
- ❖ arco e flecha – *Oxóssi* (deus da caça), guia de cor verde;
- ❖ amuletos: figa – contra mau-olhado, ferradura – para dar sorte, etc.

Alguns elementos culturais na cultura afro-brasileira seguem certos padrões para que possamos identificar seus adeptos, permitindo ser relacionados aos seus protetores espirituais, sendo o trajar um desses elementos.

Os *torços* (turbantes), também conhecidos por *ojá* ou *gèlé*, são utilizados envolvendo a cabeça e variam de modelo e só é permitido o uso pelas mulheres. Os homens utilizam o *éketé* (tipo de chapéu sem aba) que variam de estilos, uns são brancos ou coloridos e altos, outros baixos com búzios (tipo de concha do mar) e missangas.

FIG. 09 – Torço/gèlé – turbante



Fonte: <https://www.bahia.ws/turbante-e-religiao-moda-e-cultura/>
Foto pública e ilustrativa sobre o turismo na Bahia.

Torço/gèlé ou turbante é um grande pano retangular amarrado de diversas formas na cabeça da mulher, em uma variedade de modas, cores e estampas, significando a força de sua ancestralidade. Essa indumentária é usada em várias culturas no mundo, mas, no Brasil, ela ganha notoriedade através da cultura afro-brasileira. (BAHIA. WS, 2014).

FIG. 10 – Éketé (tipo de chapéu sem aba)



Fonte: <https://produto.mercadolivre.com.br>
Foto pública para comercialização.

O uso do *éketé* (chapéu) é feito pelos homens, *babalorixás*, *ogãs*, etc., em função de que, na cultura religiosa afro-brasileira como o candomblé, homem não usa turbante, salvo nos dias de suas obrigações espirituais. Aqui vale ressaltar que a África é um continente e não um pequeno povoado, e que nesse continente existem muitas religiões, dentre as quais o islamismo, na qual o uso do turbante por homens é prática comum. (BAHIA. WS, 2014).

Os tecidos das roupas pessoais são em sua maioria estamparias contendo motivos que retratam a natureza ou traços geométricos de estilos africanizados.

Há outro fator que podemos observar na cidade de Foz do Iguaçu que pode ser utilizado para fazer uma interpretação da presença da cultura afro-brasileira, que é a moda com representação étnica. Infere-se isso na exposição de manequins negros nas lojas de roupas. Outrora se viam apenas manequins brancos que, por conseguinte, não é necessariamente uma representação étnica, mas permite inferir uma apresentação cultural da moda afro-brasileira, apresentando seus manequins com vários estilos. Em sua pesquisa, Harger (2016) afirma que a moda proporciona um importante apoio para cultura afro-brasileira.

Tratando desses aspectos, podemos ressaltar a moda como um fenômeno cultural e um meio de comunicação que pode ser usado como forma de construção de identidades, atendendo a desejos e diferentes necessidades, mas que está inserida em um contexto cultural. Deste modo, a moda afro-brasileira se fixa na cultura

brasileira, e pode ser um suporte de comunicação de outras culturas como a indígena ou africana, construindo assim sua própria identidade plural. (HARGER, 2016, 98).

Na pesquisa de campo no comércio de Foz do Iguaçu, pude encontrar manequins negros em algumas lojas comerciais dividindo o mesmo espaço, conforme segue:

FIG. 11 – Manequins



Fonte: Foto do autor (2020).

Nesta foto, podemos notar a presença de manequins negros e manequins brancos, dividindo o mesmo espaço comercial, em frente da vitrine da loja. O interesse comercial, nesta loja, pode ser o de atrair compradores sem diferenciação de cor, passando-nos uma mensagem ou nos dando a entender que todas as etnias são bem vindas e respeitadas.

FIG. 12 – Moda Afro I



Fonte: Foto do autor (2020).

FIG.13 – Moda Afro II



Fonte: Foto do autor (2020).

Nas fotos 12 e 13, nas manequins negras apresentadas, podemos observar a divulgação da moda afro em seus diferentes estilos. Na primeira foto, podemos ver presença do uso da renda na blusa, fazendo-nos lembrar as batas usadas pelas negras e, na segunda foto, a saia é inspirada nas saias usadas pelas negras africanas, com a diferenciação da cor cuja mais usada era a cor branca e, no manequim, está sendo utilizado um estampado conhecido como **Mamãe Dolores** (Grifo meu), estampado com flores miúdas. Esse estampado eu conheci na época de minha iniciação na religião do candomblé, quando a Mãe-de-santo pedia para as filhas-de-santo e iniciantes comprarem estampado para fazerem as saias-de-ração (termo usado para a saia de uso do dia-a-dia) e ela sempre falava que estampado de flores grandes era para saia de festa e para o uso cotidiano era o estampado Mamãe Dolores.

A influência da cultura afro-brasileira na moda abrange vários segmentos, e a moda está direcionada para atender aos diferentes grupos sociais.

Ao analisar as formas de se vestir com roupas e adornos que compõem o universo da cultura afro-brasileira, podemos perceber que os indivíduos recebem importantes influências da cultura religiosa afro-brasileira que podem ser observadas por meio dos diferentes elementos como as cores fortes e os aspectos religiosos e culturais.

FIG. 14 – Yalorixá Edna de Barú



Fonte: Foto cedida pela Yalorixá (2020).

Podemos observar que, na foto, a *Yalorixá* Edna, mãe-de-santo do Terreiro *Ilê Alaketu Ijoba Bayo – Asé Baru Orobolape*, situado na Rua Dracena na região da Vila A de Itaipu, em Foz do Iguaçu, está vestida como uma baiana. A indumentária da baiana é composta por elementos multiculturais e simbólicos dos costumes do candomblé, com presença da estamparia no tecido, dos traços geométricos no pano-da-costa (tipo de um xale) e as cores nas guias (cordões) espirituais, reverenciando o Orixá Xangô, protetor da *Yalorixá*. O Orixá xangô é o senhor da justiça, senhor do trovão e pedreira. Suas cores dominantes são a branca e a marrom na cultura Yorubana. Já nas casas de cultura Bantu, suas cores são branca e vermelha. Ao fundo, notamos imagens, flores e pequenos quadros espirituais, ornamentando a parede feita de pedras, numa representação de pedreira.

As várias formas de se vestir, tanto nos cultos religiosos com em meio à sociedade, trazem a influência da cultura afro-brasileira estampada nas cores, formas e estilo da moda atual. Um grupo é identificado pelas suas vestimentas, seus costumes, sua cultura. Isso permite levar a um reconhecimento e afirmando, assim, um estilo próprio. A valorização desse estilo identitário é resultado da política de afirmação. Assim, a moda mostra que, além da autoafirmação, também é uma ferramenta importante para a identidade afro-brasileira e da própria brasilidade.

2.2 – O samba na cultura afro-brasileira

O carnaval como representação cultural também está presente na cidade de Foz do Iguaçu, com desfiles e apresentações artístico-culturais. O carnaval é uma atração nacional e sua origem não é africana, no entanto, o samba originou-se dos antigos batuques trazidos pelos africanos que vieram como escravos para o Brasil, incorporando sua tradição ao carnaval. De acordo com Alvito (2013), o Carnaval é um festival do cristianismo ocidental que ocorre antes da estação litúrgica da Quaresma. Com a união cultural, o samba passou a ter outro sentido no Brasil. No Rio de Janeiro, criamos e exportamos o estilo de fazer carnaval com desfiles de escolas de samba para outras cidades do mundo.

O autor ainda informa que o gênero musical do samba atravessou o Oceano Atlântico trazido por escravos em meados do século XIX, e, ao longo do século XX, o samba se desenvolveu ainda mais e adotou diferentes definições. Foi na Bahia, maior porta de entrada de africanos que chegavam ao Brasil Colônia, que o samba começou a ser introduzido, e o ritmo então simbolizava uma dança. Posteriormente, o Rio de Janeiro passou a ser considerado berço do ritmo mais popular do país, onde o samba tomou a forma atual.

Ao analisar esse posicionamento, é possível compreender um fragmento da influência da África e toda a sua diversidade cultural ao longo da história brasileira. Tornando o samba parte da cultura afro-brasileira, e tendo como característica um meio de expressão das dificuldades sociais, torna-se um elemento fundamental da identidade nacional e uma forma de combater e de eliminar preconceitos. Fato é que, em 09 de outubro de 2007, o samba passa a ser Patrimônio Cultural do Brasil, reconhecimento feito pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

É importante lembrar que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) é uma autarquia Federal vinculada ao Ministério do Turismo que responde pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Desde a criação do Instituto, em 13 de janeiro de 1937, por meio da Lei nº 378, assinada pelo então presidente Getúlio Vargas, os conceitos que orientam a atuação do Instituto têm avançado, mantendo sempre relação com o marco legal. Exemplo disso é o que se encontra na Constituição Brasileira de 1988, em seus artigos 215 e 216, quando

define o patrimônio cultural como formas de expressão, modos de criar, fazer e viver, e reconhece a existência de bens culturais de natureza material e imaterial, além de estabelecer as formas de preservação desse patrimônio: o registro, o inventário e o tombamento.

O samba como identidade afro-brasileira tem sua afirmação dentro do contexto histórico do Brasil, a partir da miscigenação, na construção de nossa história. Para Ortiz (1994), essa afirmação procura mostrar que a identidade nacional está unida a uma reinterpretação pelos grupos sociais e ligada diretamente à construção do Estado brasileiro. E essa reinterpretação pelos grupos sociais nem sempre é consonante.

Assim, podemos observar que a apropriação do samba como Patrimônio Cultural do Brasil torna-se um obstáculo para diferentes organizações sociais, de um lado a organização do Estado com a uniformização de uma identidade nacional e, de outro, o resgate da identidade da organização dos movimentos negros e suas manifestações culturais. Em conformidade, Ortiz (1994) aponta que a dificuldade com a qual os movimentos negros se deparam é como retomar as diversas manifestações culturais. Pois [...]

[...] isto coloca um problema interessante para os movimentos negros. À medida que a sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem especificidade. Tem-se insistido muito sobre a dificuldade de se definir o que é negro no Brasil. O impasse não é a meu ver simplesmente teórico, ele reflete as ambiguidades da própria sociedade brasileira. A construção de uma identidade nacional mestiça deixa ainda mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor. Ao se promover o samba ao título de nacional, o que efetivamente ele é hoje, esvazia-se sua especificidade de origem, que era ser uma música negra. (ORTIZ, 1994, p. 43).

Nesse contexto, podemos analisar que o processo da história dos negros e sua luta identitária por suas manifestações culturais acabam marcadas com o signo da brasilidade, todavia, tornando-as afro-brasileiras. Para Carneiro (1978, p. 35), todos os folguedos do negro são ainda reconhecidos como tais, dada a presença

inconfundível de traços africanos, mas já admitem muitos elementos que os tornam privativos do Brasil.

Uns dos fatores que renomeia o samba como afro-brasileiro ou sua origem no Brasil é sua presença como **samba de roda** (grifo meu) nas práticas como dança nas senzalas e transmissão de sua forma pelas atuais casas religiosas da cultura afro-brasileira que, ao final das festas religiosas, realizam o samba de roda entre os participantes. O IPHAN traz essa menção ao definir que [...]

[...] seus primeiros registros, com esse nome e com muitas características que ainda hoje o identificam, datam dos anos 1860. Atualmente, reúne as tradições culturais transmitidas por africanos escravizados e seus descendentes, que incluem o culto aos orixás e caboclos, o jogo da capoeira e a chamada comida de azeite. A herança negro-africana no samba de roda se mesclou de maneira singular a traços culturais trazidos pelos portugueses (principalmente viola e pandeiro) e à própria língua portuguesa nos elementos de suas formas poéticas. Pode ser realizado em associação com o calendário festivo (...) e de sambas de roda ao final de rituais para caboclos em terreiros de candomblé. Mas ele pode também ser realizado em qualquer momento, como uma diversão coletiva, pelo prazer de sambar. (IPHAN, 2020).

O samba estava frequentemente ligado culturalmente a informações religiosas que instituíam entre os negros africanos uma espécie de comunicação ritual por meio da música e da dança, da percussão e dos movimentos rítmicos do corpo. A palavra samba remete, propriamente, à diversão e à festa. Em sua pesquisa, Alvito (2013), em referência à história da palavra, nos diz que [...]

Uma das possíveis origens, segundo Nei Lopes, seria a etnia quioco, na qual samba significa cabriolar, brincar, divertir-se como cabrito. Há quem diga que vem do banto semba, com o significado de umbigo ou coração. Parecia aplicar-se a danças nupciais de Angola caracterizadas pela umbigada, em uma espécie de ritual de fertilidade. Na Bahia, surge a modalidade samba de roda, em que homens tocam e só as mulheres dançam, uma de cada vez. Há outras versões, menos rígidas, em que um casal ocupa o centro da roda. (ALVITO, 2013, p. 80).

E o autor afirma que há ainda outras versões de samba.

O 'samba adquiriu diferentes formatos ao longo de várias décadas, entre os quais, "samba de breque", "samba-canção", "samba-enredo", "samba de partido-alto", "samba-puladinho", "samba-sincopado" (ou gafieira), "samba de rancho", "samba de roda", "samba com Axé" e Samba-Reggae". O pagode é mais uma forma derivada do samba no final da década de 1970. (ALVITO, 2013, p. 80).

As contribuições que o samba oferece são inúmeras com suas variedades de estilos. Em específico, o pagode é uma forte influência na música popular ao se tratar dos jovens, pois é comum em algumas regiões brasileiras ouvir o ritmo do pagode nas noites de fim de semana, situação que se replica em várias partes da cidade em destaque. Há várias casas de show em Foz do Iguaçu, nas quais há apresentações artísticas de grupos de pagodes, tendo como público alvo, além dos turistas e adultos, os jovens. Nesse contexto, ganha relevo o estilo musical conhecido como pagode. Em uma breve definição diz que [...]

O Pagode é um gênero musical brasileiro originado no Rio de Janeiro com origem no samba. (...) O pagode designa festas, reuniões para se compartilhar amizades, música, comida e bebida. (...) Por isso a relação estreita entre música e dança na cultura de origem africana, além do fato de ter a síncopa como principal característica da construção técnico-musical, derivada da percussão marcadora do ritmo. Antigamente, pagode era considerado como festa de escravos nas senzalas. (Transcrição do site do musicadobrasil, 2008).

Por sua vez, o samba e suas variedades representam as histórias sociais, políticas, econômicas e culturais das práticas das comunidades afro-brasileiras, com elementos significativos da cultura brasileira. E para DaMatta (1997), o samba constitui de fato uma representação de certo grupo da sociedade brasileira [...]

[...] é utilizar uma forma musical vinda de baixo, o samba, como forma ideal (mas não exclusiva) de relacionamento social. Essa forma musical, que segundo a nossa mitologia nasceu nas áreas fronteiriças da sociedade brasileira – nos seus porões e senzalas, nas favelas, em meio à pobreza dos seus negros e miseráveis habitantes – torna-se a forma mais generalizada de música. (DAMATTA, 1997, p. 143).

O samba e sua musicalidade remontam a histórias, dá vida às personagens, revive fatos sociais, políticos e culturais. O samba e sua identidade nacional estão profundamente ligados, dentro de um padrão organizado, a uma reinterpretação do popular pelos grupos sociais e das relações raciais, marcando sua presença como um dos elementos da cultura social afro-brasileira. Nesse contexto, DaMatta (1997) informa que o samba é um modo de instrumentação para dar formas aos valores e ideologias.

Mas o social não se reduz ao plano da consciência, é também o plano da liberdade, das escolhas, do futuro e da esperança. Porque é nesse miolo entre a determinação natural – do mundo e da biologia – e o interesse do grupo que o social se realiza e pode, desse modo, promover e alimentar aquilo a que chamamos de “cultura”, estilo ou forma social. (DaMatta, 1997, p. 35).

Esses elementos afro-brasileiros que estão presentes na sociedade iguaçuense fortalecem a memória coletiva ressignificando a sua identidade que, na acepção de Candau (2012), reflete a memória coletiva ligada aos aspectos da comunidade, à genealogia e ao saber técnico. E a identidade é elaborada, definida e redefinida na integração social. E o samba e suas variedades colaboram com narrativas conservando a memória histórica através das suas interpretações culturais no espaço social, e a maior atuação é a dos sambistas, comunidades e atores sociais ligados ao seu simbolismo que remete à cultura negra através da memória coletiva. Ortiz (1994) afirma que

Isso implica considerar que a memória coletiva deve necessariamente estar vinculada a um grupo social determinado. É o grupo que celebra sua revivificação, e o mecanismo de conservação do grupo está estreitamente associado à preservação da memória. A dispersão dos atores tem consequências drásticas e culmina no esquecimento das expressões culturais. Por outro lado, a memória coletiva só pode existir enquanto vivência, isto é, enquanto prática que se manifesta no cotidiano das pessoas. (ORTIZ, 1994, p. 133).

Podemos observar que a manifestação da memória se apresenta nas letras dos sambas enredo das Escolas de Samba, nas comunidades religiosas com o Samba de Roda e seus cânticos religiosos. Todos esses referenciais acabaram elevando o samba como Patrimônio Cultural do Brasil em 09 de outubro de 2007:

O mais recente Patrimônio Cultural do Brasil tá no pé do sambista, na mão do pandeirista, no som do cavaco, em cima dos morros, na Marquês de Sapucaí. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) registrou oficialmente as matrizes do samba do Rio de Janeiro – samba de terreiro, partido-alto e samba-enredo – no Livro de Registro das Formas de Expressão, nesta terça-feira, 9/10. O pedido de registro foi feito pelo Centro Cultural Cartola, com apoio da Associação das Escolas de Samba do Rio de Janeiro e da Liga Independente das Escolas de Samba (Liesa). (IPHAN, 2007).

É a partir do reconhecimento do samba como patrimônio imaterial brasileiro que se percebe a ação de políticas públicas, envolvendo o Estado na manifestação cultural, apoiando e valorizando a cultura do samba.

O Samba também está presente no Carnaval da Cidade de Foz do Iguaçu, que tem o apoio da Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu, e a Festa Carnavalesca conta com a organização da Fundação Cultural. A Assessoria da Clickfoz (2020) publicou que, no carnaval de 2020, ocorreram várias mudanças de horários e locais. Segundo ela, o secretário de Segurança, Reginaldo Silva, comunicou que a mudança foi fundamental para evitar transtornos e que a mudança foi necessária para oferecer maior segurança aos foliões.

Ainda de acordo com a Assessoria da Clickfoz (2020), a festa organizada pela prefeitura, conhecida como Carnafalls, é realizada com apresentações e concursos

que ocorrem no Centro da cidade e em alguns bairros. Segue trazendo que a programação do carnaval 2020 de Foz do Iguaçu, no oeste do Paraná, e que foi divulgada pelo presidente Juca Rodrigues da Fundação Cultural e pelos meios de comunicações da cidade, que confirmou o aumento de efetivo das forças policiais e da segurança privada na festa de terça-feira do dia 25 de fevereiro e que o local também contou com a fiscalização do Instituto de Transportes e Trânsito de Foz do Iguaçu (Foztrans) e da Guarda Municipal (GM).

É de praxe, quase tradição, que a abertura oficial do evento aconteça sempre aos sábados, a partir das 16 horas, com o tradicional concurso 'Meninas Veneno' na avenida Duque de Caxias. Em seguida, é realizada a escolha da Rainha do Carnaval, entrega da chave da cidade ao Rei Momo, desfile do bloco dos Pierrôs e show-baile.

E em comunicação com Eduarda (2020), o Diretor-Presidente da Fundação Cultural Juca Rodrigues divulgou as informações sobre a programação do Carnaval 2020 e o evento contou com vários acontecimentos carnavalescos. Seguem as apresentações abaixo e as mudanças realizadas:

- ❖ O Carnaval da Saudade, segundo a fundação, contará com concurso dos blocos, do folião mais animado, de fantasia infantil, Bloco dos Pierrôs, Bloco dos Pioneiros e Grupo Terceira Idade, o Carnaval da Saudade acontece na rua Marechal Deodoro esquina com Quintino Bocaiúva – (O Carnaval da Saudade de 2020 foi realizado na Praça da Paz, Centro);
- ❖ Apresentações de bandas e artistas locais - Praça da Paz;
- ❖ O último dia da folia será terça-feira, na Av. Duque de Caxias. A programação começa às 19h, com a canja do Gallo Inácio – (O evento foi realizado na Praça da Paz, Centro, a partir das 17h30).

Locais com apresentação de bandas e artistas locais:

- ❖ Avenida 7 de Setembro, Bairro Morumbi;
- ❖ Praça da Bíblia, Conjunto Libra;
- ❖ Centro de Convivência de Idosos (CCI), Conjunto Libra.

Vale destacar que a cidade de Foz do Iguaçu recebe muitos turistas nessa época do ano. E, por comumente ser um feriado prolongado, esse público visita os pontos turísticos da cidade, além disso, os bares do Centro da cidade apresentam programação diferenciada para os dias de festas do feriado para aqueles que querem aproveitar o carnaval da cidade ouvindo outros ritmos.

2.3 - Coral Afro-brasileiro

Ao pesquisar a página na internet da Fundação Cultural da Cidade de Foz do Iguaçu, pude observar que, no Dia da Consciência Negra – celebrado em 20 de novembro – que objetiva a reflexão da inserção do negro e sua cultura na sociedade – em 2019, estava prevista apresentações culturais afro-brasileiras, e descobri que há em Foz do Iguaçu um coral conhecido como Coral Afro *Ilê Baru*. Como a realização de uma visita social para coletar informações estava impossibilitada devido à pandemia, realizei, então, um contato telefônico com a organizadora do coral e consegui as informações necessárias e a liberação do uso das fotos.

Idealizado com o intuito de valorizar a cultura de matriz africana em Foz do Iguaçu, o coral foi organizado pela *Yalorixá* (Mãe-de-santo) Edna de Baru. Segundo ela, é um projeto que tem por objetivo difundir as cantigas das religiões afro-brasileiras. O Coral Afro-brasileiro é formado por seus filhos de santo, amigos e simpatizantes da comunidade. A *Yalorixá* Edna é a responsável pelo Terreiro “*Ilê Alaketu Ijoba Bayo – Asé Baru Orobolape*”, que fica situado na rua Dracena na região da Vila A de Itaipu. O Coral faz apresentações em eventos que são realizados na cidade e em Instituições, com apoio da Fundação Cultural de Foz do Iguaçu.

FIG. 15 – Coral Afro-brasileiro.



Fonte: Foto de anúncio de evento público de Foz do Iguaçu (2019).

Neste cartaz da IV Feira da Consciência Negra, realizada no dia 24 de novembro 2019 no bairro da Vila C Nova, em Foz do Iguaçu, com apoio de várias instituições, podemos observar a *Yalorixá Édna*, responsável pela Coral Afro *Ilê Asé Baru*, usando a roupa tradicional afro, com turbante e colares religiosos. E ainda, podemos notar a participação de outros artistas como: Mano Zeu, Izabela Fernandes e do grupo Kaburé Maracatu que será apresentado mais à frente deste trabalho. Identificamos, a partir de uma busca na rede mundial de computadores, que o Dj. Mano Zeu participa do movimento hip-hop em Foz do Iguaçu, musicaliza ao público sobre as formas de repressão e de protesto sobre a questão das classes sociais, e que também é integrante do coletivo de hip-hop Família Zona Norte e Coletivo no hay frontera, com apresentações culturais na Argentina e Paraguai. (REGINA, 2013). Já a artista Izabela Fernandes, informa em seu currículo disponível na Plataforma Lattes que é produtora e coordenadora da Feira da Consciência Negra na Vila C desde 2016 em Foz do Iguaçu/PR. É assistente de eventos realizando palestras, oficinas e atividades de promoção a respeito da cultura e religiosidade afro-brasileira.

Podemos observar que o Coral *Ilê Asé Baru* é mais uma representação da cultura afro-brasileira presente nos eventos da cidade da Foz do Iguaçu, fortalecendo a identidade, tendo seu reconhecimento dentro do espaço social iguaçuense.

2.4 – A gastronomia afro-brasileira

A *Yalorixá* Edna participa da feira comunitária de Foz do Iguaçu. Na Praça da Bíblia, oferece variedade de comidas em sua barraca, definida como gastronomia afro-brasileira, servindo acarajés, vatapá, caruru e várias outras comidas de origem africana. Além disso, participa também dos eventos da cidade e em Instituições de Ensino Estadual e Municipal, palestrando sobre a Religião Afro-brasileira, Igualdade Racial e Intolerância Religiosa.

E, ao se falar da influência da gastronomia africana, Nina Rodrigues (2008), explicita.

A arte culinária no Brasil também recebeu influência dos hábitos africanos em uma feição especial. Na Bahia ela se revela mais acentuadamente. É bem grande o número de pratos e iguarias, de reputação conhecida, emprestados dos negros, apesar de hoje serem muito alterados já da sua simplicidade original. (RODRIGUES, 2008, p. 111).

Em Foz do Iguaçu, entre as mais conhecidas comidas afro-brasileiras, podemos destacar: o vatapá, o acarajé, o caruru, o bobó de camarão ou de galinha, o mungunzá, a feijoada, a moqueca de peixe, etc. Essas iguarias podem ser encontradas nos restaurantes e churrascarias com *self-service*, hotéis, e também podem ser solicitadas pelo serviço de entrega, a exemplo do oferecido pela *Yalorixá* Edna de *Barú*, conforme identificado em sua página do Facebook, mas também nas feiras da cidade de Foz e na realização dos eventos.

Muito da cultura gastronômica passou pelo processo de adequação, e alguns dos pratos da culinária africana sofreram mudanças, partindo das senzalas até à mesa atual. Para Cascudo (1967), é uma evolução no preparo.

A moqueca, po-kêca, feito embrulho, o embrulhado ou envolvido (Teodoro Sampaio) partiu dos peixes enrolados em fôlhas e assados ao calor do borralho. Resiste na Bahia na moqueca de folha, descendente direta da técnica quinhentista, com as alterações que o tempo foi sugerindo.

A moqueca p'ra ser boa,

Deve ser de camarão;
O tempêro que ela leva
É pimenta com limão.

O leite de côco, o azeite-de-dendê, a pimenta, coentro, cebola, alho e tantos temperos outros deram aspectos diversos a uma dúzia de moquecas, simples forma de preparo no Brasil. (CASCUDO, 1967, p. 157).

O autor ainda aponta.

O caruru é um esparregado de quiabos, camarões, peixe, adubado de sal, cebola, alho e azeite-de-dendê. Caruru é um breo mucilaginoso, fitolacácea, que era esmagado e acompanhava o guisado de peixe ou crustáceos (*). A mais antiga forma é visível na tradução de Teodoro Sampaio, caá-rerú, a comida de folhas, de ervas. Stradelli consigna apenas o caruru como breo comestível, constituindo no Amazonas prato isolado, na pureza da inicial ameraba. As mudanças e aumentos subseqüentes, dendê, quiabo, seriam pela mão das cozinheiras africanas. (CASCUDO, 1967, p.158).

Podem-se notar as variações ou mudanças nesses pratos afro-brasileiros apresentados, como exemplo nas preparações e compreensão em cada região.

Conforme podemos constatar, a *Yalorixá* Edna de *Baru* oferece também um serviço de entrega de comidas afro-brasileiras em seu Terreiro, em várias ocasiões festivas e finais de semana.

Tem sob sua responsabilidade uma barraca de gastronomia afro-brasileira, oferecendo vários tipos de pratos e petiscos, na região centro de Foz do Iguaçu, situada na Avenida Juscelino Kubitschek, na feira dominical na terceira pista, e também na Praça da Bíblia e nos eventos que são realizados na cidade de Foz do Iguaçu.

Fig. 16 – Acarajé da Edna

ACARAJÉ DA EDNA
delivery

TRADICIONAL
R\$18 GRANDE
R\$48 COMBO (10 MINIS)
R\$30 MEIO COMBO (5 MINIS)

SEM INGREDIENTES DE ORIGEM ANIMAL
Acompanha Caruru e Vinagrete
R\$15 GRANDE
R\$40 COMBO (10 MINIS)

CREME DE FRANGO
R\$15 GRANDE
R\$45 COMBO (10 MINIS)

SÓ O BOLINHO
R\$8 GRANDE
R\$18 COMBO (10 MINIS)

WhatsApp icon: 999524267

Fig. 17 – Sabores da Edna

Sabores da Edna
WhatsApp icon: 45 9952-4267

com encomendas antecipadas de 48hs você pode adquirir:

- * Moqueca de Peixe
- * Vatapá
- * Bobó de Camarão
- * Virado a Paulista
- * Sarapatel
- * Feijoada
- * Cuzcuz
- * Baião de Dois
- * Bolinho de Mandioca com Carne Seca
- ...e muito mais

nessa sexta e sábado temos

- Acarajé - Abará

Porções de:

- Bolinho de mandioca com carne moída ou calabresa
- Bolinhas de queijo

Pratos ou porções personalizadas de sua preferência
Delivery com taxa conforme a região

Fonte: Fotos dos anúncios cedidas pela Yalorixá Edna (2020).

Podemos observar que esses cartazes de serviços oferecidos pela Yalorixá Edna de *Baru* mostram a variedade de comidas afro-brasileiras que são entregues pelo serviço de *Delivery* oferecido pela Yalorixá na cidade de Foz do Iguaçu. Desse modo, podemos concluir que, em Foz do Iguaçu, existe o serviço de gastronomia afro-brasileira, que movimenta o serviço de alimentação, reforçando, por sua vez, a presença dessa referência cultural afro-brasileira entre os demais serviços de alimentação oferecidos aos iguaçuense e, por conjectura, aos turistas.

2.5 – Grupo de Afoxé

Em nossa pesquisa, identificamos que, em 2012, foi criado em Foz do Iguaçu o primeiro grupo de Afoxé, conhecido como “Afoxé Ogun Funmilayó”, que faz suas apresentações nos eventos da cidade. O grupo tem sua origem no “*Ilê Asé Oju Ogún Fúnmilaiyó*” da Yalorixá Marina Tunirê de Ogún, que é uma casa de Candomblé, nação Ketu. A comunidade está localizada na cidade de Foz do Iguaçu no estado do Paraná e participa dos eventos realizados na cidade com apoio do município. Além da participação nos eventos, tanto a casa-de-santo quanto o grupo de Afoxé estão inscritos no Banco de Alimento do Município de Foz do Iguaçu. Por

meio deste, recebem doações de alimentos de agricultores, com objetivo de abastecer a comunidade local, composta por filhos, amigos e vizinhos, promovendo uma ação de solidariedade, saúde e segurança alimentar a todos os indivíduos que estão inscritos no programa (FUNMILAYÓ, 2012). O Banco de Alimentos surgiu com base na LEI Nº 4139, de 19 de setembro de 2013, aprovada pela Câmara Municipal de Foz do Iguaçu, Estado do Paraná, e traz o seguinte:

Art. 1º - Fica instituído o Programa Banco de Alimentos do Município de Foz do Iguaçu, de acordo com as orientações do Ministério do Desenvolvimento Social - MDS -, com o objetivo de captar doações de alimentos e promover sua distribuição, diretamente ou através de entidades previamente cadastradas às pessoas e/ou famílias em estado de vulnerabilidade alimentar e nutricional, assistidas ou não, por entidades assistenciais, contribuindo diretamente para a diminuição da fome. (LEI Nº 4139/2013, FOZ DO IGUAÇU/PR).

Constitui ainda objetivo do Banco de Alimentos do Município de Foz do Iguaçu, PR;

Art. 4º - O Banco de Alimentos do Município tem como objetivo distribuir os alimentos arrecadados às entidades assistenciais, associações, institutos e fundações, sem fins lucrativos, que atendam indivíduos em situação de vulnerabilidade social. O atendimento deve incluir distribuição de alimentos ou de refeições prontas, sem que os beneficiários finais incorram em qualquer tipo de custo. (DECRETO Nº 19.977/10, FOZ DO IGUAÇU/PR).

Esse programa tem por objetivo atender as creches, hospitais, asilos, casas de recuperação, casas lares e outros que atendam pessoas em estado de insegurança alimentar e nutricional e famílias em vulnerabilidade social. É uma iniciativa de abastecimento e segurança alimentar e funciona através da coleta dos produtos não comercializados pelos atacadistas e produtores rurais nas Unidades da CEASA/PR.

FIG. 18 – grupo Afoxé Ogun Funmilayó



Fonte: Foto evento público na abertura do Carnaval/2019 de Foz do Iguaçu.

Neste cartaz, podemos observar que o grupo participa na abertura do evento de carnaval na cidade de Foz do Iguaçu, com indumentárias características da cultura afro-brasileira, com os participantes vestindo roupas de estampas diversas e que lembram o estilo de roupa usada nas senzalas pelos negros e na frente do cartaz um homem representando o Orixá *Ogún* (senhor da guerra) com vestes na cor azul marinho e branca, que dá o nome do Grupo “**Afoxé Ogun Fúnmilaiyó**”. (grifo meu).

Percebemos aqui, novamente, que a presença da cultura afro-brasileira em eventos na cidade de Foz do Iguaçu já faz parte das programações existentes em diversas ações do Município, fortalecendo assim a cultura afro-brasileira em seu espaço social. Em seguida, outra representação cultural presente neste trabalho: o Maracatu.

2.6 – Grupo de Maracatu

O grupo *Kaburé* Maracatu foi fundado no ano de 2016, na região Norte da cidade de Foz do Iguaçu, localizado na região da Vila C, na cidade de Foz do Iguaçu. É um grupo de estudo do maracatu nação aberto a todos, que tem por ideal

a resistência da cultura de matriz afro-brasileira. Tendo como patrono o Orixá Xangô (senhor do Trovão e pedreira), o Grupo destaca dentre suas manifestações as injustiças sociais, posicionando-se contra elas e, especialmente, contra o racismo que aflige o contexto da cultura afro-brasileira (MARACATU, 2017).

De acordo com as informações encontradas em sua página na internet, através da fonte da foto, desde sua fundação, o grupo de maracatu na cidade de Foz do Iguaçu participa dos eventos da cidade. Conta ainda com um grupo de estudo que pesquisa sobre fronteiras territoriais de distanciamento, sotaques do maracatu de baque-virado e questões do aquilombamento negro no Paraná (MARACATU, 2017).

FIG. 19 – Grupo Kaburé Maracatu.



Fonte: Foto pública de apresentação do grupo
<https://www.facebook.com/kabure.maracatu/>

Podemos observar nesta foto que os componentes do grupo são de várias etnias, vestidos nas cores branca e vermelha, que são as cores do Orixá Xangô, patrono do grupo. Os instrumentos musicais apresentados na foto como os atabaques ou tambor e os *afoxés* (*afoxé* é um instrumento musical composto de uma cabaça pequena redonda, recoberta com uma rede de bolinhas de plástico ou missangas) são de origem africana.

Percebemos que a presença da cultura afro-brasileira em Foz do Iguaçu é expressiva e está tanto nos eventos da cidade, como na luta pelo reconhecimento. Por meio desta, busca-se a valorização da cidadania dos indivíduos envolvidos nesse processo e a conscientização do contingente que assiste aos ritmos dos cantos e danças. Permite perceber que essa cultura tem significado importante nos projetos da cidade e, em destaque, também fica marcante que esse grupo é composto por indivíduos de várias etnias. Isso também fica evidente quando se trata das academias de capoeira na cidade de Foz do Iguaçu que serão apresentadas adiante.

2.7 – A Capoeira

No percurso da pesquisa, pude apurar que Foz do Iguaçu conta com várias academias de capoeira em seu território, como no bairro Morumbi, Vila Independente, Parque Imperatriz, Portal, Cidade Nova etc. A capoeira é praticada como um jogo de dança e é um combate de capacidade de ataque e defesa, sem tocar em seu oponente, sonorizada a partir do berimbau, caxixe e tambor, instrumentos musicais africanos. É praticada desde o tempo da escravidão pelos negros de Angola, e permanece até os dias atuais. Por meio de uma conversa com o presidente da Associação de Moradores da Cidade Nova Edir Campo (2020), pudemos perceber que, para ele, a História da Capoeira torna-se importante para acabar com o preconceito existente em nossa sociedade, por marcar toda uma trajetória de luta/resistência por igualdade e reconhecimento cultural.

Durante meu convívio na cultura afro-brasileira para a realização desta pesquisa, aprendi que a capoeira foi uma prática proibida no Brasil até 1930. Foi por meio de um importante capoeirista brasileiro, mestre Bimba (Manuel dos Reis Machado) criador da chamada capoeira regional, que apresentou a luta para o então presidente Getúlio Vargas, que se iniciou a valorização. O presidente gostou e a

transformou em esporte nacional brasileiro, quando passa a ser reconhecida como um símbolo da identidade nacional. Reis (2007, p. 96) informa que, como o samba, a capoeira também ganhou terreno. Antes considerada atividade de capadócios e marginais, a capoeira seria alçada a autêntico esporte nacional. Em concordância, Rego (1968, p. 35) afirma que a capoeira foi inventada com a finalidade de divertimento, mas, na realidade, funcionava como faca de dois gumes. Por um lado atendia ao cotidiano que era divertir, por outro lado, enquanto luta, também ocupava momento oportuno. O autor ainda afirma que [...]

[...] no início da década de 1930, para reiniciar com a última ditadura oficial, que se instalou no país em 1937. Nessa época, o capoeira já tinha perdido muito de sua essência primitiva. Não era mais o instrumento principal da política e dos políticos, sobretudo no período de eleição. Também decaiu o número de capoeira-capanga assalariado por potentados. Agora, a capoeira passa a tomar outro rumo, marcha para o seu aproveitamento cultural e em consequência disso começa a decrescer a pressão sobre ela. Mestre Bimba (Manuel dos Reis Machado) é o grande pioneiro, é com ele que a capoeira é oficializada pelo governo, como instrumento de educação física, conseguindo, em 1937, certificado da então Secretaria da Educação, para a sua academia. Mestre Bimba foi o primeiro capoeirista, na história turbulenta da capoeira, em todo o Brasil a entrar em palácio governamental e se exhibir, com seus alunos, para um governador, que queria mostrar a nossa herança cultural a seus amigos e autoridade convidados e como tal escolheu a outrora perseguida capoeira, justamente numa época em que estávamos sob um regime de ditadura violenta. (REGO, 1968, p. 317).

Desse modo, a capoeira alcançou um novo status e uma nova luta começou, a do reconhecimento. Em 16 de novembro de 2014, a Roda de Capoeira foi declarada Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Como se observa:

A 9ª Sessão do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda aprovou, em novembro de 2014, em Paris, a Roda de Capoeira, um dos símbolos do Brasil mais reconhecidos internacionalmente, como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. O reconhecimento da

Roda de Capoeira, pela Unesco, é uma conquista muito importante para a cultura brasileira e expressa a história de resistência negra no Brasil, durante e após a escravidão. Originada no século XVII, em pleno período escravista, desenvolveu-se como forma de sociabilidade e solidariedade entre os africanos escravizados, estratégia para lidarem com o controle e a violência. Hoje, é um dos maiores símbolos da identidade brasileira e está presente em todo território nacional, além de praticada em mais de 160 países, em todos os continentes. (IPHAN, 2014).

As academias de capoeira participam dos eventos da cidade de Foz do Iguaçu difundindo espetáculos em festivais na sociedade iguaçuense, realizando arrecadação de alimentos e roupas, que são destinados e distribuídos para famílias que precisam de ajuda, pois a solidariedade e o respeito fazem parte dessas comunidades capoeiristas.

O Presidente da Academia de Capoeira da Cidade Nova (CAMPO, 2020) informou que Foz do Iguaçu ainda conta com a Associação de Capoeira Pedagógica (ACAPE) que atua em parceria interinstitucional com a Casa do Teatro e suas atividades são realizadas no Teatro Barracão de Foz do Iguaçu, na Praça da Bíblia. De acordo com Castilha (2018), a ACAPE, o Grupo de Capoeira Cordão de Contas de Foz do Iguaçu (Associação da Cidade Nova) e o Grupo Muzenza de Capoeira (Praça da Bíblia) desenvolvem atividades tais como Festivais de Capoeira, Espetáculos Culturais, Ensaios e Treinamentos, dentro deste espaço. A ACAPE atende a várias crianças e jovens entre 02 e 16 anos de idade, com objetivo de interação entre as crianças das escolas da Cidade de Foz, troca de aprendizados, respeito, atividade esportiva etc. Para a ACAPE, a prática desse esporte possibilita, para a criança, o desenvolvimento psicomotor e social, qualidade de vida e criatividade.

FIG. 20 – Grupo de Capoeira Cordão de Contas



Fonte: Foto cedida pelo Presidente da Associação da Cidade Nova.

Ao analisar a foto, percebemos que o grupo de Capoeira Cordão de contas é composto por jovens, adultos e crianças de várias idades. A foto foi realizada nas dependências da escola municipal Jorge Amado onde o grupo faz apresentações e treinos para os usuários moradores mais próximos da escola. A foto foi cedida pelo Presidente do bairro da cidade Nova, que apoia e incentiva a Academia de capoeira.

FIG. 21 – Grupo Muzenza de Capoeira e Grupo ACAPE



**Foto de Apresentação no Ginásio de Esportes Costa Cavalcante – Foz do Iguaçu
10º Festival Pedagógico de Capoeira, 2019.**

Fonte: www.capoeirapedagogica.com.br/fozdoiguacu

Nessa outra foto, e também através de uma pesquisa no *Site* da Fonte, podemos observar que o Grupo de Capoeira Muzenza e a associação de Capoeira Pedagógica conta com um número grande de componentes, entre jovens, adultos e crianças. Retrata uma exposição no Ginásio de Esporte Costa Cavalcante, realizada no 10º Festival pedagógico de Capoeira em Foz do Iguaçu.

A leitura deste capítulo do trabalho, mostrou que a presença cultural afro-brasileira está presente em vários momentos na cidade de Foz do Iguaçu em seus eventos e espaços sociais, com apresentação de shows artísticos, na gastronomia dos espaços sociais das feiras e em serviços delivery, nas academias de artes marciais como a capoeira tradicional e pedagógica auxiliando as redes de ensino.

3 – CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

A cultura religiosa da África chegou ao Brasil, em sua maior parte, ocasionada pela escravidão a partir do tráfico de escravos na época da Colonização nas Américas. No período escravagista, muitos negros africanos foram capturados e vendidos pelos Daomeanos aos colonizadores e trazidos para as colônias da América do Sul, onde conservaram suas reminiscências. Nesse processo, o Brasil pode ser considerado um dos representantes dos costumes africanos e com a maior concentração das tradições culturais religiosas. De acordo com Oliven (2006) as culturas viajam com seus portadores.

Sabemos que os escravos trouxeram suas religiões da África para o Brasil.(...) É interessante que as religiões afro-brasileiras se transformaram hoje em religiões multiétnicas professadas frequentemente por brancos criados como católicos. (OLIVEN, 2006, p. 161).

A religião preserva o poder da ordem que retira da sua própria fração de poder religioso. Nesse ínterim Beniste (2002) afirma que o universo religioso

yorubano e banto é composto por quatro dimensões: pelo misticismo, por um modelo social organizado, por um ensino oral e pela sua cosmovisão. Dentro dessas dimensões, pode-se alcançar e entender suas formas de crença, de valores éticos e de poder político social. Assim, entendemos como é exercida e compreendida a prática de uma cultura religiosa em uma determinada região, através da afirmação de que os indivíduos no período escravagista viajaram junto com suas roupas, suas línguas, seus costumes e ideias, conservando suas culturas.

As principais práticas da religiosidade afro-brasileira na cidade em destaque são o Candomblé, o Batuque e a Umbanda. Em Foz do Iguaçu, existem Centros/Terreiros, ou seja, casas responsáveis por manter os costumes de cultuar os orixás/santos dessas práticas religiosas. Há uma compreensão de que o Candomblé e o Batuque são religiões de origem africana e, por sua vez, a Umbanda é considerada uma religião brasileira e incorpora elementos cristãos, africanos, espíritas, indígenas. Essa integração religiosa entre o Candomblé, o Batuque e a Umbanda incidem em um intercâmbio cultural linguístico e social, havendo um relacionamento entre as casas responsáveis por manter os cultos afro-brasileiros em Foz do Iguaçu.

No entanto, ainda não se pode afirmar se há números oficiais sobre a quantidade de seguidores de religiões afro-brasileiras em Foz do Iguaçu. Porém, no último censo, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) divulgou, em 1º de julho de 2010, que a estimativa da população de Foz do Iguaçu era de 258.532 habitantes, a sétima maior população do estado do Paraná. Com estimativa de 3.604 declarantes como Espíritas que, no mesmo censo, registrou 211 seguidores da Umbanda e Candomblé. Mas, na cidade de Foz do Iguaçu existem muitos indivíduos praticantes e que se encontram espalhadas por todas as comunidades e que, quando perguntados sobre sua religião, afirmam ser católicos. Para Prandi (2003), até hoje, o catolicismo é uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, o que, evidentemente, as esconde também dos recenseamentos. E o autor complementa.

Um outro ramo afro-brasileiro, a umbanda, formada no século XX, no Sudeste, é igualmente problemática quando se trata de quantificar seus seguidores. Ela é uma síntese do antigo candomblé da Bahia, que foi transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século

XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. No início a nova religião se denominou espiritismo de umbanda, mais tarde, umbanda. Não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas. E também de católicos. (PRANDI, 2003, p. 17).

Pude observar em conversa com alguns dos participantes da Umbanda durante as visitas realizadas que, quando se tratava de religião em fichas de inscrições feitas pelos indivíduos questionados, eles respondiam ser católicos por receio de não ser aceitos. Segundo Prandi (2003, p. 16), por isto é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos.

Os adeptos das religiões nominadas de Umbanda, Candomblé, Batuque e outras religiões de origem africana, por vezes, também se declaram para o censo do IBGE como Espíritas, reforçando a crença de ser esta religião a forma mais social de se afirmar no campo religioso brasileiro para o índice estatístico das religiões e, de forma geral, no discurso de afirmação política da identidade religiosa formadora da cultura nacional. Todavia, esses indivíduos, em sua maioria, interagem e transitam entre religiões de diferentes origens, o umbandista frequenta a Igreja Católica e, da mesma forma, alguns católicos frequentam os centros espíritas e afro-brasileiros. E alguns adeptos das religiões afro-brasileiras, os macumbeiros, assim conhecidos por certa camada da sociedade, mantêm sua devoção a muitos santos católicos e vão a missa aos domingos. Essa opção de devoção tem sua origem familiar, origem por afirmativa social e base no sincretismo. Para DaMatta (1997, p. 76) em termos estruturais, o que parece crítico é a capacidade de relacionar e de juntar tendências que, muitas vezes, estão separadas por tradições históricas e sociais distintas.

A natureza do funcionamento dos cultos afro-brasileiros tem variações importantes como os sacrifícios de animais, as comidas de santo, os rituais de sangue, o uso da pólvora, os defumadores, as bebidas, fatores esses que classificaram os cultos afro-brasileiros como selvagens/primitivo ou bárbaro/cruel pela sociedade que, a princípio, foi-lhe antagônica. Para Ortiz (1978), a adequada abrangência dos cultos afro-brasileiros é a própria sociedade brasileira e as mudanças sociais que os cultos vêm experimentando.

Entre as religiões afro-brasileiras que influenciaram a sociedade brasileira temos a de origem da cultura Bantu. Compreende as Nações de Angola e Congo (*Cassanges, Kikongos, Kimbundos, Muxicongos, Cabindas, Umbundo e Kiocos*, entre outros grupos étnicos), cujas formas de cultuar seus deuses estabeleceu um relacionamento entre os escravos africanos trazidos para o Brasil que falavam a língua *Kimbundo e Kikongo* (Carneiro,1978, p. 17). Neste contexto, Prandi (2005) complementa.

Os bantos, habitantes da África Meridional, estão representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, até o cabo da Boa Esperança, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico. Os bantos trazidos para o Brasil eram falantes de várias dessas línguas, sobressaindo-se, principalmente, os de língua quicongo, falada no Congo, em Cabinda e em Angola; o quimbundo, falado em Angola acima do rio Cuanza e ao redor de Luanda; e o umbundo, falada em Angola, abaixo do rio Cuanza e na região de Benguela. (PRANDI, 2005, p. 02).

Os negros bantu são facilmente reconhecidos pela maneira diferente de cantar, dançar e percutir seus tambores que são tocados com as mãos. A influência dos bantos na formação da cultura brasileira pode ser observada em alguns termos que a língua portuguesa utiliza, tais como: quitanda, moleque, bagunça, batucada, etc., além de outras contribuições na música popular brasileira como o samba.

Por sua vez, a de origem cultural Yorubana compreende várias etnias de *Benin, Oyó, Ilhorin, Abeocutá, Guiné, Akure, Eons, Haussas, Ketú, Osogbo, Ijeshá*, entre outras cidades (Maestri,1988, p. 54-71). Com seus costumes e dialetos difere da cultura bantu pelas danças e cânticos com os ritmos de atabaques, que são tocados com *aguidavi* (varetas finas de goiabeira).

Nesse contexto, Carneiro (1978) complementa.

O único elemento comum na liturgia é o atabaque, acompanhamento preferencial para as cerimônias religiosas. O atabaque está presente em todos os cultos, seja percutido com varetas, seja com as mãos, de pé, montado em cavaletes, entre as pernas ou cavalgado pelo

tocador, quer sozinho, quer em conjunto com outros instrumentos tradicionais, cabaças, agogôs, ou ajudado por palmas. (CARNEIRO, 1978, p. 32).

Observamos, então, que as Culturas Bantu e Yorubana evidenciam algumas características diferentes, não somente pelo tronco linguístico, mas também no processo de ritualização no uso do atabaque. Mas o atabaque tem um grande valor sagrado para as culturas africanas, o som retirado dos atabaques torna-se sagrado e esse instrumento, na compreensão de Prandi (2005), vai além de sua função ritualística.

A música africana é ritmo, ritmo de tambor, é som provido de sentido. (...) som então é entendido como condutor de axé (força sagrada), vislumbrando-se a força simbólica dos instrumentos musicais considerados sagrados. A música de candomblé, que é música africana aclimatada no Brasil, é basicamente ritmo. Ritmos intensos produzidos por tambores que há muito extravasaram os portões dos terreiros santos para invadir ruas e avenidas da cidade profana, no carnaval e fora dele. (PRANDI, 2005, p. 05).

A cultura Yorubana também é conhecida por Cultura *Ànàgónu*, *Nagónu* ou *Nàgô*. Santos (1986) afirma que os Nagôs são grupos que falam língua yorubá, de origem da cidade de *Ilé Ifé*.

Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria, de uma vasta região que convencionou chamar de *Yoru baland*, são conhecidos no Brasil, sob o nome genérico de *Nàgô*, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. (SANTOS, 1986, p. 29).

E de acordo com Prandi (2005);

São chamados sudaneses os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda, mais o norte da Tanzânia. Seu subgrupo denominado sudanês central é formado por diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os povos localizados na região do Golfo da Guiné, povos que no Brasil conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás (mas que compreendem vários grupos de língua e cultura iorubá, entre os quais os das cidades ou regiões de Oió, Queto, Ijebu, Egbá, Ifé, Oxogbô, Ijexá etc.), os fons ou jejes (que congregam os daomenaos e os mahis, entre outros), os haussás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada, mais outros grupos que tiveram importância menor na formação de nossa cultura, como os grúncis, tapas, mandingos, fantis, achantis e outros não significativos para nossa história. (PRANDI, 2005, p. 01-02).

As culturas religiosas Bantu e Yorubana compõem o universo das religiões de origem africana no Brasil, juntamente com a cultura do Batuque e da Umbanda. E são animistas, ou seja, acreditam em deuses com Força da Natureza, denominados Orixá na Cultura Yorubá, *InKise* na Cultura Bantu ou Santos na Umbanda. Para Prandi (1998), a religião afro-brasileira tem as divindades diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presentes na construção da identidade da pessoa.

Nestas análises dos aspectos religiosos, podemos notar que, independente do lugar, das regiões e/ou Estados, a religião afro-brasileira sobreviveu com sua fé, recorrendo a seus deuses e contribuindo para o setor social e político.

Nesse contexto, para Brandão (1986), a ideologia religiosa é específica para grupos sociais. Portanto [...]

[...] olhar a religião desde o campo de suas relações políticas e aprender os significados e os usos sociais do seu trabalho através dos atos de agentes de crenças e cultos ajuda a corrigir dois enganos [...] O primeiro engano está em reter a discussão ao âmbito da historiografia de origens e do exercício etnográfico de descrições da burocracia religiosa, do processo ritual e do sistema de símbolos [...] O segundo engano consiste em chegar depressa e aos saltos a conclusões finais a respeito do setor religioso. (BRANDÃO, 1986, p. 296).

O Candomblé e o Batuque são religiões em que as divindades africanas estariam representadas através do sincretismo de santos católicos e que, no seu início, sofreram sobrepujadas pela classe dominante. Apesar da repressão sofrida, o Candomblé e o Batuque, embora cultuado pelos negros, uma minoria branca e de mulatos, dependia para sua existência da aceitação da classe dominante. Um processo semelhante, porém, talvez mais complexo, ocorreu em relação à Umbanda. Conforme Ortiz (1978), a Umbanda não é uma religião negra, em contraposição ao Candomblé, este sim, tentando manter viva a memória coletiva africana. E que a Umbanda pode ser vista como produto das transformações sociais brasileiras. Neste contexto, uma sociedade na qual a ideologia branca é dominante, a Umbanda decodifica a tradição afro-brasileira conforme as conveniências da cultura branca e passa a representar uma integração na sociedade e consolidação da nova religião com o embranquecimento da cultura religiosa afro-brasileira.

Em conformidade, para Prandi (2003), devemos considerar que vivemos em uma sociedade laica e, sendo assim, ela permite a individualização religiosa ou de grupo.

Essas religiões todas nos mostram infundável capacidade da nossa sociedade de criar espaços e formas de expressão que parecem retiradas de um passado sobre o qual esta mesma sociedade se ergueu. Mostram também como a construção das religiões é um processo constante de empréstimos, substituições de símbolos e práticas e redefinição de sentidos. (PRANDI, 2003, p. 33).

Quando visitei as casas-de-santos para poder coletar dados para este trabalho, pude observar que nestas casas havia vários indivíduos e de várias etnias, suas tezes não eram obstáculos para que eles pudessem cultuar seus orixás/santos. Pode-se notar que o espaço religioso da cultura afro-brasileira está aberto a todos os gêneros e etnias, mostrando, assim, a capacidade religiosa de transformações sociais.

3.1 – A origem da Umbanda

A Umbanda é uma religião brasileira surgida em 15 de novembro de 1908. Fundada por Zélio Fernandino de Moraes, em Niterói, no Rio de Janeiro. De acordo com Bettiol (1963), a Umbanda é uma religião composta pelas mais variadas formas de ser, sentir e se relacionar, porque suas crenças misturam elementos do candomblé, da pajelança indígena (rituais indígenas), do espiritismo Kardecista e do catolicismo, denominando-a afro-brasileira, e que, mais tarde, agregaria o nome de Umbanda, com base na Fé, na caridade, no amor, na esperança e no respeito ao sagrado. Em conformidade, Oliveira (2009) afirma que o caráter nacional atribuído à Umbanda fazia parte de um conjunto de estratégias de um grupo de pertencimento e de legitimação.

A umbanda, entretanto, apresenta uma peculiaridade que a diferencia das demais: enquanto os adeptos das religiosidades mais africanizadas buscavam legitimar suas práticas exaltando a pureza das tradições nagô, os líderes do “movimento umbandista” fizeram questão de apresentá-la como uma religião brasileira. (OLIVEIRA, 2009, p. 60).

No entanto, a Umbanda teria nascido como desconcerto de um determinado grupo kardecista que rejeitava a presença de santos negros, considerados pelos kardecistas mais rigorosos como espíritos inferiores.

A história da constituição, ou melhor, do surgimento da Umbanda Brasileira se dá a partir das transformações políticas, culturais e sociais vivenciadas pela sociedade brasileira no início do século XX, na era Vargas, quando as religiões afro-brasileiras começam a se expandir pelo Brasil.

Da Bahia, o candomblé havia sido levado para o Rio de Janeiro desde a segunda metade do Século XIX, florescendo na Pequena África da Tia Ciata, e já no início do século seguinte da Mãe Aninha, que estabelecera filial de seu Axé do Opó Afonjá na capital da República, conseguiria junto a Getúlio maior espaço de respiração para sua religião. Paralelamente, acontecia o crescimento vertiginoso

da umbanda, uma invenção carioca que combinava tradições africanas, kardecismo e catolicismo, e que se expandiria entre brancos e mestiços com muito mais sucesso do que o candomblé. (REIS, 2007, p. 97).

Prandi (1991) assegura que a fundação da Umbanda brasileira, como dissidência pública e institucionalizada do kardecismo, incorpora o processo de valorização de elementos nacionais. E o autor ainda afirma que deve ter representado uma significação com forma de acomodação seletiva entre os dois polos fundantes, um mais rico em doutrina e o outro em mudanças de práticas rituais.

A umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente européia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da Igreja católica.

“Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. (PRANDI, 1991, p. 51).

O mesmo autor complementa que [...]

[...] isso é um projeto de mudança nos referenciais de identidade que mal começou e que exige, antes, outras experiências de situar-se no mundo com mais liberdade e direitos de pertença. Desobrigadas, desde o nascimento, das questões referentes à administração da justiça, que pressupõe princípios universalistas e pactos coletivos acima dos desejos individuais, posto que isso era domínio exclusivo da religião geral da sociedade geral, o catolicismo; desinteressadas de conteúdos formadores da pessoa para o mundo profano, porque o modelo aqui é branco; alimentando o culto de deuses que se exteriorizam e se expressam especialmente por intermédio da forma, não é sem razão que as religiões afro-brasileiras desenvolveram um enorme senso ritual presidido por inigualável senso estético, capaz de transbordar os limites do sagrado para se impregnar nas expressões mais profanas que modelam a identidade nacional. (PRANDI, 1998, p. 155).

E assim,

Por essa forma de ver o mundo, a umbanda situa-se como uma religião que incentiva a mobilidade social. Mais importante do que isso, entretanto, é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... O status social não está mais impresso na origem familiar, muito menos na origem racial. Trata-se agora, para cada um, de mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual. (PRANDI, 1998, p. 157).

Os próprios praticantes, os umbandistas, no que diz respeito às realizações de seus rituais simbólicos e a práticas étnicas, políticas e culturais, se readaptaram ressignificando a cultura religiosa a novos padrões religiosos, culturais e sociais.

A Umbanda tem seu direcionamento religioso com Pretos-velhos, caboclos, exus e espíritos de crianças, onde todos tiveram representação corpórea terrena algum dia. Ao contrário dos orixás nagôs e yorubanos, as entidades umbandistas não correspondem as energias da natureza, são mais ligadas as imagens sincréticas da Igreja Católica. A Umbanda concebe o culto aos Orixás/Santos, sendo oferecidos a eles frutas, cereais como feijões de cores diversas, bolos, doces, flores, milhos, velas e bebidas. Além do processo de branqueamento religioso, sua base Kardecista com a caridade, paz e amor ao próximo é uma fonte de esperança a todos que são recebidos por ela. E seu discurso religioso utiliza as orações ligadas à teologia católica, fortalecendo sua ideologia de brasilidade.

3.2 – O Sincretismo

As religiões afro-brasileiras passaram por um processo de sincretismo tendo a Igreja Católica como referência, estruturando-se e afirmando-se nos padrões da identidade nacional e aceitação de todos para sua sobrevivência, levando-as a uma forma de resistência e, ao mesmo tempo, ao combate à intolerância religiosa e racial.

Essas experiências e suas essências religiosas estariam na fronteira fluida entre as religiões de origem africana. No entanto, as religiões afro-brasileiras aceitam ratificar o seu poder como povo de santo e são consagrados com os seus aspectos ritualísticos. Na concepção de Candau (2012), essas interações estão relacionadas aos aspectos fundamentais das relações entre o indivíduo e seu grupo social, pois, nesse momento, sua identidade religiosa é redefinida na interação social, já que vivemos numa sociedade com bases católica.

Essas categorias negociadas socialmente, direcionadas ao valor político e o pertencimento a elas, depende dos acordos realizados dentro da sociedade. E assim, temos a etnicidade sendo inerente à identidade, como uma característica definida de uma pessoa ou de um grupo. Portanto, as identidades não seriam diferenciadas por critérios intrínsecos ou objetivos, mas resultantes das transações que instituem fronteiras que caracterizam as pessoas. Por isso, Barth (1969) adota o conceito de etnicidade como resultado da negociação das fronteiras étnicas entre os grupos de pessoas no processo de organização social. E Oliveira (2006) assevera que o conceito é definido como relações da minoria étnica dentre a coletividade.

De maneira mais simplificada, o termo etnicidade poderia ainda ser aplicado a modalidades de interação bem menos complexas, como a uma mera “forma de interação entre grupos culturais atuando em contextos sociais comuns”. (OLIVEIRA, 2006, p. 89).

Assim, o foco para compreender a etnicidade não seria buscar elementos essenciais ou critérios simples de conteúdo, mas investigar como são construídas as fronteiras que diferenciam um grupo de outro.

Ao se tratar da cultura religiosa afro-brasileira, podemos tomar como exemplo o sincretismo realizado durante as consumações dos rituais religiosos, como destaca Roger Bastide (1971, p.229) ao enfatizar que “não nos devem fazer esquecer que os santos católicos foram, primitivamente, simples máscaras brancas colocadas no rosto negro das divindades ancestrais.” A resistência dos cultos africanos, mesmo utilizando símbolos emprestados de outra religião, ou seja, símbolos religiosos do catolicismo, fez com que permanecesse viva a religiosidade

até os dias atuais. A distinção e a criação de fronteiras entre grupos étnicos são alcançadas pelos próprios indivíduos em combinação. A escolha de um símbolo, signo para distinguir um grupo de outros é negociada através da etnicidade, ou seja, condição ou consciência de pertencer a um grupo étnico. Bastide (1971) afiança ainda que essa ação foi fatal para a sobrevivência da religião.

A solução não está senão diferenciada, porque se o afro-brasileiro pôde manter traços de sua personalidade africana, foi porque esta personalidade foi moldada por um meio cultural africano; as atitudes afetivas, as formas de mentalidade, as categorias do pensamento são produto da educação. (BASTIDE, 1971, p. 231).

Em seu espaço, a cultura religiosa afro-brasileira, o Candomblé e o Batuque, como exemplo, permanecem atuando e venerando seus deuses africanos através do uso simbólico dos santos católicos desde o processo de colonização, classificado como sincretismo. Então, o surgimento de uma fronteira religiosa se apresenta neste espaço, onde seus Orixás são perpetuados e cultuados dentro dos ritos africanos e, ao mesmo tempo, aceitos pela elite dominante.

Em concordância, Ortiz (1994) afirma.

Dentro desta perspectiva, podem-se apreender os mitos e as práticas africanas como processos de reatualização e de revivificação que se manifestam no ritual das celebrações religiosas. O candomblé, ao definir um espaço social sagrado, o terreiro, possibilita a encarnação da memória coletiva africana em determinados enclaves da sociedade brasileira. Neste sentido, a origem é recorrentemente lembrada e se atualiza através do ritual religioso. Os inúmeros ritos reproduzem as crenças e as práticas dos ancestrais negros, [...]. A cosmologia dos deuses africanos se introduz assim no mundo afro-brasileiro do candomblé, a dança e o transe reproduzindo os gestos e os atributos imemoriais dos orixás. (ORTIZ, 1994, p. 133).

A identidade religiosa e a formação dessa fronteira foram negociadas através do sincretismo, assim, a caracterização e a concepção de fronteiras entre grupos étnicos são realizadas pelos próprios indivíduos envolvidos nessa relação social.

Ainda nesta linha, Ferretti (1999) descreve que o Brasil foi formado com a contribuição de diferentes culturas e o sincretismo é um fato evidente, especialmente se tratando das religiões Afro-brasileiras, e se preocupa em defesa da pureza das religiões, pois, o termo faz alusão a uma mistura e não à pura religiosidade.

O sincretismo está muito presente na religiosidade popular e nas religiões afro-brasileiras como forma de relacionar as tradições africanas e católicas. Os deuses que compõem o panteão de Orixás africanos são comparados aos Santos Católicos, atribuindo-lhes valores de crenças e mitos. Neste relacionamento sincrético Eliade (1991) nos fala do entendimento do mito e da crença cultural, no sentido de que este fornece os modelos para a cultura humana, e a compreensão através dos fenômenos humanos – culturais e espirituais – conferindo-lhes um valor religioso.

Figura 22 – Orixá Ogum



FONTE: Foto tirada pelo autor
Acervo pessoal (2020).

Figura 23 – São Jorge



FONTE: Foto tirada pelo autor
Acervo pessoal (2020).

Nessas duas fotos, podemos perceber e observar por que Ferretti (1999) nos fala de sua preocupação com a pureza da religião, e compreender Eliade (1991) ao falar do relacionamento do mito e da crença cultural.

A foto 22 é a representação do Orixá Ogum da cultura religiosa afro-brasileira. Ele é o Senhor da Guerra, desbravador, tendo o domínio do ferro e de tudo que se

refere a esse metal. Em sua representação podemos notar várias peças de ferro, tais como: a enxada, a pá, o serrote, o martelo, o ancinho, a picareta, a foice, entre outras. Todas as peças são de ferro e fixadas em uma haste central com um arco acima e uma ferradura no meio.

Já a foto 23 ao lado, traz a imagem de São Jorge da Igreja Católica, montado em seu cavalo matando o dragão com sua lança. Na casa-de-santo onde recebi meus ensinamentos religiosos, aprendi que o Orixá Ogum era guerreiro, que lutava com sua espada defendendo os aldeões e também, desbravava novas terras e reinos. E, ao perguntar sobre as peças de ferros citadas acima para minha mãe-de-santo, ela me ensinou que era por que Ogum, também era o Senhor da tecnologia e desenvolvimento.

Então podemos entender o porquê de São Jorge ter sido utilizado pelo negro para o sincretismo, pois levou uma vida de guerreiro, defensor dos fracos e desbravador como soldado romano, elevado a Santo, mais tarde, pela Igreja Católica.

E com base nessa interação, o sincretismo torna-se evidente desde os nossos colonizadores em suas histórias territoriais através de toda a Idade Média, com as Invasões dos Bárbaros, apresentando misturas de civilizações, ou seja, combinando as culturas. Na concepção do antropólogo DaMatta (1993), deve-se dar mais atenção a palavras como: misturas, confusão, combinação, e outras mais que designam aquilo que verdadeiramente é necessário conhecer, os interstícios e as simultaneidades ou, como tem afirmado em seu trabalho, as relações culturais. Já, por sua vez, Ferretti (2014) diz que [...]

[...] podemos considerar que, em sociedades como a nossa, o sincretismo pode ser considerado como fato social total, relacionado com instituições religiosas, políticas, familiares, econômicas, estéticas, culturais, que, ao mesmo tempo é imposto e voluntário. A sociedade brasileira é complexa e se caracteriza pelo encontro e a mistura entre povos e culturas diversas, e este encontro é enriquecedor. Assim a mistura e o sincretismo constituem elemento central em nossa sociedade, como pode ser evidenciado, entre outros aspectos, nas religiões e na cultura popular. (FERRETTI, 2014, p. 30).

E se considerarmos o sincretismo como relacionamento social, entenderemos que a cultura religiosa afro-brasileira na região de fronteira está vinculada ao saber religioso transmitido culturalmente pelos africanos escravizados no Brasil e seus descendentes, assim como nos territórios que fazem fronteira. Nesse sentido, a identidade dos indivíduos da cultura religiosa afro é percebida mais como um instrumento considerado na delimitação das fronteiras simbólicas e das identidades religiosas que classificam os membros destas comunidades fronteiriças como: afro-brasileiros, afro-paraguaios, afro-argentinos, etc.

Podemos notar que a cultura africana sempre esteve presente desde sua origem no processo da colonização, e essa “mistura” étnica e o sincretismo religioso fortaleceram essa cultura, transformando-a em resistência religiosa social, ou de um determinado grupo étnico religioso, e que luta por seu espaço e permanência.

3.3 – Interculturalidade religiosa no Sul do Brasil

O Batuque tem seu culto voltado aos orixás, tendo sua origem na interreligiosidade dos povos africanos trazidos e escravizados na época Colonial, das regiões da Costa da Guiné, da Nigéria, da região do Congo e Angola, etc. Apesar das diversas nações africanas, o culto do Batuque originou-se da união dos africanos para cultuarem seus deuses em solo brasileiro e é praticamente homogêneo em todas as casas na região sul do Brasil, diferenciando em alguns aspectos do Candomblé tradicional banto e yorubano. Verardi (1990) ressalta sobre a origem da Nação Batuque:

O africanismo (Nação) teve a sua origem trazida da África para o Brasil pelos negros escravos que, nos porões de navios, vinham em centenas e depois aos milhares. Eles vieram de todas as nações (países) africanas, como: Nigéria, Kêto, Oyó, Igexá, Cambinda, Congo, Moçambique e outros. (VERARDI, 1990, p. 21).

A Interreligiosidade das nações africanas deu origem ao Batuque na região sul do Brasil, através dos desbravamentos, com as Entradas e Bandeiras nessa região. Verardi (1990) ainda manifesta que aquilo que a diferencia do Candomblé, é que o Batuque surgiu a partir das dificuldades da linguística do grupo yorubano e do grupo banto para ritualizar seus deuses, durante a jornada. Segundo o autor,

As diversas Nações que compõem a Nação no Rio Grande do Sul como: Oyó, Gegê, Cambinda, Igexá, Nagô e a miscigenação destas fazendo-as Gexá-Gegê, Gegê-Gexá, Gexá-Oyó, Oyó-Cambinda, etc..., nos dificulta, pois de acordo com o que predomina na feitura de cada indivíduo, em nossas Nações não só modificam-se os fundamentos assim como o aprendizado dos Axés (rezas) no sentido de dialeto ou pronuncia [...]. (VERARDI, 1990, p. 19).

O Batuque surgiu como as diversas religiões afro-brasileiras praticadas no Brasil, tendo as suas raízes na África. Segundo Ferreira (1983), um dos principais representantes da Nação do Batuque no Brasil foi o Príncipe Manuel Custódio de *Xapanã*, que viveu de 1895 a 1935, na região de Porto Alegre (RS). O nome Batuque foi dado pelos brancos, sendo que os negros o chamavam de Casas de Pará. O autor ainda afirma que a estruturação do Batuque no estado do Rio Grande do Sul deu-se no início do século XIX. E que tudo indica que os primeiros terreiros, já eram denominados Casas de Pará. Conforme destaca o autor:

É a razão do Projeto Feitoria. 26 de julho de 1783. Em fins do século passado podiam-se contar muitas casas de Religião (ilês) então denominados Casas de Pará. Após muitos anos é que houve a substituição para Casas de Batuques... ou Nação. (FERREIRA, 1983, p. 8).

O Batuque possui centenas de casas e inúmeros praticantes e adeptos, na região Sul do Brasil. O Batuque, também chamado por vezes de Nação de Oyó, é uma religião afro-brasileira, e, por vezes, chamada de afro-gaúcha, e pode ser

encontrada em outros países como Uruguai e Argentina. Roger Bastide (1971) menciona que

A última área de conservação das religiões africanas encontra-se no extremo sul do Brasil, e vai de Viamão à fronteira do Uruguai, com os dois grandes centros de Pelotas e de Pôrto Alegre. Essas religiões aí são chamadas de Batuque. (BASTIDE, 1971, p. 287).

Alguns registros supõem que o Batuque tenha se estruturado no século XIX, e que os primeiros terreiros foram fundados na região de Rio Grande e Pelotas. E é por vezes confundido com o Candomblé. Na compreensão de Verardi (1990), essa confusão acontece por que os rituais da Nação Batuque são próprios e originais, e embora tenha alguma semelhança, esses rituais são muito diferentes daqueles do candomblé. No batuque, os templos terreiros são, quase que em sua totalidade, vinculados às casas de moradia, enquanto os Terreiros de Candomblés são necessários espaços sagrados ou quartos isolados para consagração ou festas.

O autor ainda afirma que os rituais sagrados da Nação de Batuque são destinados a um cômodo, geralmente na parte da casa, onde são colocados os assentamentos dos Orixás (símbolo religioso). Neste local, são feitos todos os fundamentos de imolações (se for necessário), trabalhos, oferendas para os orixás, e o local é considerado sagrado. A esta parte da casa, é chamada de quarto de Santo ou *Peji*, e também, há o salão (parte da casa) onde são realizadas as festas para os orixás.

Existem outras formas de diferenciações entre o Candomblé e o Batuque. Roger Bastide (1971) afirma que, no Batuque, há algumas perdas de elementos culturais, comparadas as outras culturas religiosas de matrizes africanas:

De fato, não se encontra, nos santuários do sul, nem templos nem altares dedicados aos Eguns. O culto não vai além do axexê. As últimas diferenças, que não são as menos importantes, são as relativas à organização das “nações” e hierarquia sacerdotal.

[...]

O sacrificador também não existe como sacerdote especializado. As mães-de-santo e até qualquer filho de orixá “feito” podem praticar o sacrifício. (BASTIDE, 1971, pp. 293-294).

A principal característica do ritual do Batuque é o fato do iniciado não poder saber que foi possuído pelo seu orixá, sob pena de ficar louco e não é preciso vestir com indumentárias específicas/características do seu orixá. Cada *Babalorixá* (Pai-de-santo) ou *Yalorixá* (Mãe-de-santo) tem autonomia na prática de seus rituais, e seus adeptos não recebem nomenclaturas de cargos como tem no candomblé, exercem plenos poderes em seus *ilês* (casas). Os filhos de santo se revezam no cumprimento das obrigações. No mínimo uma vez por ano, são feitas homenagens com toques para os Orixás, mas as festas grandes são de quatro em quatro anos. (VERARDI,1990; BASTIDE, 1971).

No Candomblé de cultura Banto ou Yorubana, existem nomenclaturas de cargos nas funções realizadas pelos adeptos das casas-de-santo, tais como:

- ❖ mãe-de-santo (banto) *Nengua ria Inkise* – mãe-de-santo (Yorubana/batuque) *Yalorixá*;
- ❖ pai-de-santo (banto) *Tatetu ria InKise* – pai-de-santo (Yorubana/batuque) *Babalorixá*;
- ❖ Sacrificador de animais (banto) *Kambodu Pokó* – sacrificador de animais (yorubana) *ogã* – não há no Batuque;
- ❖ tocador de atabaque (banto) *Muxikiangoma* – tocador de tambor (Yorubana) *Alabê* – no Batuque todos podem tocar;
- ❖ cantador (banto) *Njimbidi* – cantador (yorubana) *tebexê* – no Batuque todos podem puxar o cântico;

Analisando as informações deste capítulo sobre a cultura religiosa, percebemos que a Umbanda surge da união do candomblé, da pajelança e do kardecismo, com seu processo de branqueamento religioso, eliminação de sacrifícios de animais, adoração a imagens e cânticos em português. Já o Batuque nasce da união das religiões africanas Yorubana e Banto, eliminando alguns ritos e se adaptando às condições que lhe foram favoráveis, assim podemos perceber a interreligiosidade na religião afro-brasileira.

4 – RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA EM FOZ DO IGUAÇU

As casas que administram os cultos religiosos afro-brasileiros na cidade de Foz do Iguaçu recebem adeptos de outras regiões, como Paraguai e Argentina. A cultura religiosa afro-brasileira na região de fronteira está vinculada ao saber religioso transmitido culturalmente pelos africanos escravizados em nosso território e seus descendentes, assim como nos territórios que fazem fronteira. Nesse sentido, a identidade dos indivíduos da cultura religiosa afro é percebida como afro-paraguaia, afro-argentina e afro-brasileira, como um instrumento considerado na delimitação das fronteiras simbólicas e das identidades religiosas que classificam os membros destas comunidades. E as casas de cunho religioso da cultura afro na cidade de Foz do Iguaçu tornam-se anfitriãs em acolhê-los.

Os estrangeiros que cultuam a religião afro-brasileira, como o Candomblé, o Batuque, a Umbanda, e outras, em sua maioria são oriundos do Paraguai e da Argentina, todavia, há adeptos de outras etnias que se identificam com a religião africana. Situação que encontra consonância com a definição de Durkheim (1970), ao apresentar que a religião para o ser humano precisa de algo maior do que sua própria experiência, para afiançar sua própria existência e sua integração social.

Ao fazermos uma reflexão sobre as regiões de fronteira definidas politicamente e incluirmos as representações religiosas, notaremos vários motivos que apontam para a importância de se pensar essas fronteiras culturais nas zonas de contato. Entre esses motivos, podemos citar as diferenças identitárias nacionais e não as identidades religiosas, pois estas se relacionam fazendo com que essas afirmações identitárias sejam negociáveis. Para Cardin e Albuquerque (2018), essa concepção relacional de fronteira é importante por que

As fronteiras foram pensadas pelas ciências sociais predominantemente como frentes de expansão/colonização, zonas de contato/conflito, relações entre identidade e diferença ocorridas em determinadas regiões dos territórios nacionais e com grupos étnicos específicos. (CARDIN; ALBUQUERQUE, 2018, p. 117).

Nos espaços de fronteira entre grupos étnicos, podemos perceber como as afinidades e os aspectos de acordos que delinham as fronteiras distanciam um grupo étnico de outro grupo, e outro conceito, mais barthiano, apoia a experiência de como o indivíduo se percebe pela comunidade étnica ou como ele é percebido, e o fato de compartilhar uma cultura é uma consequência. Para Cardin e Albuquerque (2018), as fronteiras precisam ser observadas e entendidas.

Embora sejam dimensões importantes dessas realidades entre os Estados nacionais que merecem ser estudadas, as fronteiras são mais que isso, podem ser compreendidas também como territórios de oportunidades, de trânsitos, de intercâmbio cultural e de expressões identitárias que permitem construir uma mirada específica e situada dos diversos fenômenos contemporâneos. (CARDIN; ALBUQUERQUE, 2018, p. 119).

Nesse sentido, observa-se a influência que os relacionamentos fronteiriços em Foz do Iguaçu causam aos indivíduos envolvidos na cultura religiosa afro-brasileira num fluxo de trânsito entre as fronteiras, de livres escolhas de pertencimento. Isso corrobora a definição de que toda religião é um fenômeno social, de origem e de natureza social, e representa a intenção de toda sociedade, bem como das pessoas que a integram (DURKHEIM, 1970, p. 83). As representações religiosas existentes numa sociedade estão escondidas, ao mesmo tempo, no coração das estruturas sociais e na prática social, ou seja, na cultura em si e nos componentes culturais como forma significativa e interativa de conhecimentos singulares e coletivos para dimensionar espacialidades em uma sociedade e nas representações religiosas. Ao se falar de religião, Guareschi (2007) define que esta integra uma cultura fundamental para o social. Para o autor,

A religião é superestrutural quando se torna um conjunto de mediações simbólicas e gestos rituais, quando se torna doutrina explicativa do mundo, a serviço de Nações e Impérios [...] nesse sentido a religião se torna o ópio do povo. É a ideologia que justifica o sistema e dá coerência absoluta, teórica, além de toda a crítica ao poder. (GUARESCHI, 2007, p. 119).

Admirar a crença desde o campo de suas afinidades políticas e aprender as expressões das integrações sociais, das crenças e cultos, em que a ideologia de ordem usa mais os símbolos do sagrado para persuadir a todos, indicará permanentes transformações. Nesse sentido, para Brandão (1986), o poder de uma religião é a concepção dentro e fora do poder.

Olhada mais de perto, a Religião revela que legitima modos definidos do poder que sustentam a ordem de dominância política segundo os interesses definidos por algumas de suas classes. Mais de perto ainda, às vezes pelo lado de dentro, as agências e as ideologias mostram que respondem por funções e serviços de significação diferenciada de modos sociais de vida, e dos projetos políticos de cada uma das classes de uma mesma formação social. (BRANDÃO, 1986, p. 297-298).

Devemos, então, abarcar uma alteração sobre a influência da prática religiosa afro-brasileira, tendo em vista as diferentes formas de organização social e cultural em contextos de sociedade, e desenvolver estudos concernentes à diversidade religiosa e às reproduções sociais através da integração social e cultural.

No desenvolvimento a seguir, este trabalho aborda a presença das casas representantes das culturas religiosas de Candomblé, Batuque e Umbanda, a participação da Igreja Católica Apostólica Brasileira no contexto sincrético religioso e seu envolvimento com a Festa de Yemanjá/Nossa Senhora dos Navegantes, como também as contribuições da Associação Religiosa da cidade iguaçuense.

4.1 – Representante do Candomblé de Keto

Em uma visita à casa religiosa de candomblé da Nação Keto, pude constatar que a história da chegada do Pai de Santo Jorge Luiz Ribeiro em Foz do Iguaçu torna-se igual a de muitas outras pessoas que vieram para esta cidade na região Oeste do Paraná, pois veio pela busca de oportunidade de emprego que era

oferecida pela Hidrelétrica de Itaipu. Ao chegar, acabou se fixando e fundando sua Casa de Santo “*ILE AXÈ OJÚ MEGÊ OBÁ*”, em 1998, no Bairro do Portal da Foz, tendo sua origem espiritual em 1990, no Rio de Janeiro, em uma casa de Axé da Raiz Casa Branca do Engenho Velho, grande casa de Keto de renome da Bahia.

Sua casa conta com 36 adeptos, com um salão de festa e alguns quartos de santo, espaço onde se pratica rituais específicos, e é frequentada por várias pessoas que lhe procuram para orientação espiritual que acontece a cada quinze dias (sempre segunda-feira) e é gratuita. Na frente da casa, existe um pé de dendezeiro trazido do Rio de Janeiro que ele mesmo plantou. As festas espirituais fixas têm suas datas agendadas no início do ano, devidamente estabelecidas para que todos possam estar presentes.

Em junho, acontece a Festa de Xangô (Senhor da Justiça) e, em novembro, se realiza a Festa de Exu (Mensageiro e guardião da casa). Também são realizadas algumas festas que não podem ser agendadas, devido às suas correspondências, como iniciações de adeptos. Sua casa de santo participa todos os anos na Festa de Iemanjá, que acontece no mês de fevereiro na cidade de Foz do Iguaçu, no Rio Paraná.

Para o Pai de Santo Jorge Luiz Ribeiro, a partir dos seus relatos colhidos em campo, a maior dificuldade para os rituais sagrados é a questão de lugares para compra de materiais sagrados para que se possam cumprir as consagrações. Pois relata que, em Foz do Iguaçu, existem poucas casas de comércio espiritual, situação que o faz viajar para o Rio de Janeiro em busca dos materiais. Também ressalva a questão da dificuldade dos espaços públicos para a entrega de oferendas. Devidamente preocupado, faz suas oferendas procurando não deixar utensílios que poluem o meio ambiente, por que os dejetos que são deixados nas ruas, rios, matas e cachoeiras, por consequência poluem, e não só afetam as espécies animais, como também trazem prejuízo para a saúde e perigo aos que frequentam esses locais.

Ao visitar esses espaços onde são entregues as oferendas, pude observar ao passar nas ruas, visitar cemitérios, cachoeiras, matas, etc., que muitos adeptos, ao realizarem suas oferendas, acabam por deixar vasilhas expostas tais como: alguidares de barro, pratos de louça, tigelas, garrafas, etc. que podem causar danos a outras pessoas e ao ambiente.

Apesar de haver em alguns lugares cartazes comunicando a proibição destas exposições de materiais concretos e danosos, não há um espaço específico para tais ações, o que não inibe a realização desses atos, já que o acesso se torna livre. E, no caso de proibição, presume-se que deveria haver um local característico para se poder ritualizar os agrados espirituais dos indivíduos envolvidos com a cultura religiosa.

FIG. 24 – Dendezeiro.



Fonte: Foto do autor.

O dendezeiro encontrado na casa do Pai de Santo Jorge Luiz Ribeiro tem uma função e representação importante para as culturas religiosas afro-brasileiras, como símbolo sagrado e é cheio de significados. Suas folhas são desfiadas e ornamentam as casas dos cultos afro-brasileiros com a finalidade de afastar as forças do mal e mau-olhado. E o óleo retirado de seu fruto, o óleo de dendê, tem grande participação na culinária.

Ao entrar na casa do *Babalorixá* Jorge Luiz e ver a palmeira de dendezeiro, me veio a lembrança da minha iniciação e participação nesse processo, quando era chamado para desfiar a palma de dendê, ou melhor dizendo o *Màriwò*, pois, para manusear a folha de *marìwò*, temos que ser iniciado no culto afro-brasileiro, exigindo, portanto, aproximação com os significados para a realização dessa tarefa. Primeiro, tomamos um banho de *abô* (ervas maceradas). É obrigatório o uso de roupa branca e o colar de santo próprio. Depois de tomar as bençãos dos mais velhos, abrimos uma esteira de taboa no meio do salão e, em silêncio, cada irmão responsável pela função de desfiar o *marìwò*, pega uma palma e começa o ritual de desfiar.

Santos (1986) afirma que poucas pessoas podem participar dessas cerimônias,

O acesso a determinados ritos está em relação direta com o grau de iniciação e, conseqüentemente, com a capacidade física e espiritual do indivíduo de assistir e de participar de uma experiência durante a qual são liberados e estão presentes forças e poderes dificilmente manejáveis:

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1. <i>Biri-biri bò won lójú</i> | Trevas cobrem seus olhos |
| 2. <i>Ògbèri nko mo Màrìwò</i> | O não-iniciado não pode conhecer o mistério do Màrìwò. |

(SANTOS, 1986, p. 21)

Nas religiões da cultura Afro-brasileira, a folha do dendezeiro é conhecida por *mariwô*, quando está desfiado, e também é usada nas indumentárias de alguns Orixás como Inhansã, Ogum, Obaluayê, Oxalá, etc.

A palmeira de dendezeiro é chamada de *egi-opê*, e faz parte do mito da criação do mundo na Cultura africana. Beniste (2002) descreve que o dendezeiro tem várias importâncias para a religião. Segundo ele:

Igi òpe é a denominação da palmeira do dendezeiro, de grande importância nos ritos religiosos. Suas folhas possuem denominação especial – *imò òpe* – sendo que de suas folhas mais novas são feitos os *mariwò*. Os frutos são denominados *eyin*, e os caroços – *íkín* – são utilizados para o jogo de Ifá. *Emu* é a denominação do vinho da palma, assim chamado por ser tirado do tronco com um corte rente à flor masculina. A flor feminina é que produz o cacho de dendê. Nos primeiros momentos o líquido é doce. Depois fica azedo por fermentação e bastante alcoólico. (BENISTE, 2002, p. 64).

Ao analisar as informações sobre o dendezeiro, podemos afirmar que se trata de uma palmeira sagrada para a religião afro-brasileira, com poderes litúrgicos e grande utilidade para as realizações ritualísticas. Suas funções dentro dos mitos são importantes, pois carrega em si uma gama de representações simbólicas sagradas que é essencial para os indivíduos envolvidos com o culto africano e para a existência cultural religiosa. Portanto, encontrá-la em um terreiro/casa de santo ou

em outros espaços da cidade, pode evidenciar a presença da cultura religiosa afro-brasileira nesse território.

FIG. 25 – Salão de Festa.



Fonte: fotografia do Autor.

Esta foto foi tirada no dia em que realizei a visita na casa-de-santo do *Babalorixá* Jorge Luiz e apresenta características importantes para as realizações dos rituais realizados nos dias de festas. A cadeira coberta com pano branco no canto direito, tem sua simbologia como trono do dono da casa e as cadeiras ao centro são utilizadas para receberem as pessoas com títulos Honoríficos dentro da cultura afro-brasileira, tais como, *Mãe-de-santo*, *Ogãs*, *Ekedys*, etc.

Ao centro, podemos notar um pilar que domina toda a extensão vertical simbolizando a mão-de-pilão, em respeito à raiz de origem que vem de Xangô, pois tem sua representação com o pilão e a gamela de madeira. Ainda podemos perceber que não há imagens de gesso representando os santos como sincretismo, pois, a Nação *Keto* é de cultura africana não cultuando imagens.

Podemos distinguir, então, que as casas de cultos religiosos afro-brasileiras trazem vários elementos em sua apresentação; todos os aparatos e espaços têm um significado sagrado e religioso. E, dentro desse contexto, as representações místicas são um tipo de elo do mundo espiritual com o mundo material, que lhes fortalecem e lhes dão significados contemplativos.

4.2 – Representante de Batuque

A partir de um encaminhamento e informação do *Babalorixá* Jorge Luiz, realizei uma visita a uma casa de religião Afro-brasileira de Batuque da Nação *Oyó* em Foz do Iguaçu, no bairro da Vila Yolanda, sob a responsabilidade do *Babalorixá* (Pai-de-santo) Gilberto Antônio Alberti. A partir da coleta de dados, identificou-se que o Sr. Gilberto teve seu aprontamento como filho-de-santo na Raiz da Nação *Oyó*, em julho de 1990, e para o Orixá *Inhansã* com Orixá *Xangô* no Rio Grande do Sul. Sua vinda para Foz do Iguaçu aconteceu no dia 11 de julho no ano de 1991, praticamente (01) um ano depois de seu aprontamento espiritual (termo utilizado para iniciação na Nação Batuque), decorrente de ter sido aprovado no Concurso Municipal da cidade para agente administrativo, deste mesmo ano. Após seguir todos os principais caminhos do ritual do Batuque, ele fundou sua casa-de-santo com o nome de “*ILÊ DE OYÁ*”, com a devida liberação da sua *Yalorixá* (Mãe-de-santo) Martha Elenir da Silva Dornelles, conhecida na Nação de *Oyó* no Rio Grande do Sul, como *Yalorixá* Martha de Oxum Dokô.

Ele também informou que tem poucos filhos-de-santo, devido às regras do Batuque, pois o ensinamento da religião se restringe a poucos adeptos. As regras são rígidas e simples, mas deve-se observar todo o aprendizado com maior atenção. As diferenças apontadas na conduta dos indivíduos nos rituais sagrados do Batuque pelo Pai-de-santo Gilberto, eu pude encontrar na pesquisa realizada nas obras dos autores Bastide (1971) e Verardi (1990) sobre a Nação de Batuque, indicadas anteriormente.

As Festas são realizadas livremente nas dependências da casa, sempre direcionadas ao 1º Santo da casa e ao 2º Santo, marcadas sempre para dezembro. Nessas ocasiões todos devem estar descalços dentro do salão onde se realizará a festa; não é permitido fotografar ou filmar uma entidade incorporada em um adepto, somente é permitido quando não houver incorporação; existem somente 12 (doze) Orixás em seu panteão; e a festa de “*Ybeje*” (inocentes) segue regras desde seu início até o final, sob a proteção de *Xango Ybeje* e *Oxum Ybeje*, Orixás que fazem saudações e fazem distribuições de balas e bençãos para as crianças e convidados.

Outras festas acontecem dependendo da necessidade ou ocasião, como: aprontamento de um adepto ou festa por solicitação do Orixá dono da casa. Chama-se de Orixá dono da casa os orixás patronos, ou seja, o Orixá que é pai ou mãe da cabeça da Mãe-de-santo ou do Pai-de-santo responsável pela casa-de-santo.

O atendimento ao público acontece sempre pelo método do Oráculo de *Ifá*, ou seja, consulta com jogo de búzios, e não há consulta com Exu ou Caboclo, pois esses orixás não são cultuados no Batuque, como é cultuado no Candomblé.

FIG. 26 – Certificado de Babalorixá



Fonte: foto cedida pelo Babalorixá Gilberto.

Na figura 25, observa-se que, no certificado, há presença da Federação das Religiões Afro-brasileiras de Porto Alegre – Brasil que, através de seu presidente, confere a Certificação de *Babalorixá* ao Sr. Gilberto. Em Foz do Iguaçu, não há uma Federação ativa, mas já houve uma sob a responsabilidade da mãe-de-santo conhecida por Vovó Benedita de Nanã (in memorian), fundadora da União Espírita Reino de Oxalá.

FIG. 27 – Babalorixá Gilberto e sua Yalorixá Martha de Oxum Dokô.



Fonte: foto cedida pelo Sr. Gilberto (2019).

Na foto acima, percebemos que o Sr. Gilberto usa suas guias na cor vermelha em representação de seu Orixá Inhansã. E, ao fundo, comidas ritualísticas para os Orixás. Ainda podemos notar que a estrutura onde acontece a cerimônia é dentro de sua casa, conforme as informações no texto sobre a ritualização da Nação Batuque.

Ao observar a foto acima, percebermos que, na religião afro-brasileira do Batuque, também não há distinção de tez, todos são aceitos como adeptos sem preconceito de sua etnia. As religiões afro-brasileiras recebem seus adeptos sem restrições ou condições de quaisquer situações. É uma religião aberta a todos.

4.3 – Terreiro de Umbanda

Também foi realizada uma visita ao Terreiro de Umbanda registrado por “Templo de Umbanda Força Divina dos Orixás”, sob a responsabilidade dos Dirigentes Sr.^a Andréia Borges Cordeiro, filha dos Orixás Yemanjá e Ogum, Sr. Jean

Carlo Brizola Vieira, filho dos Orixás Oxóssi e Oxum e o Sr. Jean Pedro Borges Vieira filho dos Orixás Ogum e *Oroiná* (Inhansã), ambos responsáveis pela casa espiritual. A pedido dos responsáveis, eles preferem ser denominados de Dirigentes e não com a titulação de mãe-de-santo e pais-de-santo. A casa espiritual é situada na Rua Barra mansa, nº 55, no bairro Jardim Ipê I, em Foz do Iguaçu. O Centro Espiritual de Umbanda foi fundado em 20 de janeiro de 2015 e, hoje, conta com 24 adeptos.

Os Dirigentes são umbandistas há 25 anos e trabalham com sessões espirituais semanalmente. Às quartas-feiras, fazem reunião com os adeptos pela tarde, chamada de “Tarde de Boa Conversa”, presidida pelo Guia (Orixá) Pretavelha Vovó Cambinda, a qual orienta os médiuns e coordena a sessão, havendo um relacionamento de orientação através de palestras sobre o bem viver, bem-estar, conciliações e bondade com os próximos. As festas geralmente são marcadas para os sábados.

A base religiosa do Centro Umbandista Templo de Umbanda Força Divina dos Orixás se fortalece na paz, bondade, caridade, amor e harmonia, sempre visando o bem do próximo e de todos. Ainda, de acordo com as informações coletadas, existe um atendimento pessoal que é chamado de Terapia Espiritual, no qual o adepto é assistido individualmente e se trabalha o emocional para o autoaprimoramento de vida, trabalho e familiar. Essas sessões são sempre orientadas por um guia (Orixá) do Centro de Umbanda, responsável pelo desenvolvimento dos seus adeptos, conforme me informou a Dirigente Andréia.

Em nossa conversa, informei que fiquei surpreso com a metodologia do seu trabalho espiritual, já que havia um trabalho com terapia individual, colaborando para a satisfação dos seus filhos, como forma de ajudar no desenvolvimento pessoal deles. Ela me informou que tinha a pretensão de estudar psicologia,

- Que o objetivo de estudar psicologia, na verdade foi devido ao espiritual, que esse sonho brotou em meu coração. Aprendi muito com os guias atendendo nas terapias. Inclusive já atendi alguns psicólogos. E eles depois de cada terapia perguntavam se eu tinha a faculdade de psicologia. Devido às abordagens emocionais. (CORDEIRO, 2020).

A Dirigente também me informou, ao questioná-la sobre a cobrança do atendimento, que,

- Se pudesse gostaria muito de deixar claro que essa casa é uma casa de amor e caridade plena. Onde nada aqui é cobrado. Trabalhamos para Deus, com muita dedicação. Nosso sustento financeiro não é do terreiro. Isso para nós é importante. (CORDEIRO, 2020).

E fez questão de esclarecer que não utilizam o termo de consulta, para não dar sentido de cobrança financeira, já que nada é cobrado em seus atendimentos.

As oferendas realizadas para os Orixás de sua casa são a base de frutas e cereais como: milho branco, milho alho (pipoca), milho vermelho, *padês* (farofas), uva, maçã, banana, peras, etc., não havendo sacrifícios de animais.

FIG. 28 – Dirigentes da Umbanda.



Fonte: foto cedida pela Sr.^a Andréia (2020).

FIG. 29 – Logo do Templo de Umbanda Força Divina dos Orixás



Fonte: foto cedida pela Sr.^a Andréia (2020).

FIG. 30 – Salão de festa de Umbanda



Fonte: foto cedida pela Sr.^a Andréia. (2020).

Podemos analisar, na foto 29, a presença dos elementos afro-brasileiros como o Atabaque, e a presença do sincretismo religioso através das imagens como: a imagem de Jesus Cristo pintada na parede e uma representação em gesso, além do crucifixo e da imagem de São Jorge e um grande salão para a realização das festas. As cores vermelha e branca tomam destaque neste salão de festa da Umbanda por homenagem ao padroeiro da casa orixá Ogum – Senhor da Guerra e defensor dos filhos de Umbanda, com sincretismo a São Jorge.

Nesta parte do trabalho, podemos notar a presença do sincretismo religioso, ao qual a pesquisa realizada menciona, e também os elementos fundamentais das religiões que fundaram a Umbanda. O sistema de realização dos cultos que as sessões concretizam tem forte ligação com o kardecismo e o lema no qual a Umbanda se fundamenta fica explícito na fala da Dirigente Andréia que é a **“Paz, Amor e Caridade”**. (grifo meu).

4.4 – A Participação na Igreja Católica Apostólica Brasileira

As festas dos Santos/Orixás da Cultura Religiosa Afro-brasileira acontecem em sincronia com as datas comemorativas dos Santos da Igreja Católica. Assim, podemos observar que o sincretismo religioso colabora para a realização dos festejos sagrados das religiões afro-brasileiras, tais como: 02 de Fevereiro, dia de Nossa Senhora dos Navegantes, festa de Yemanjá, onde oferendas (perfumes, flores, espelhos, etc.) são entregues no Rio Paraná em embarcações; dia 23 de abril, dia de São Jorge, festa de Ogum, quando as casas de Santos entregam pães e oferecem feijoada aos participantes; dia 27 de setembro, dia de São Cosme e São Damião, festa de *Ybeji* (crianças), as casas distribuem doces e servem caruru (comida feita com quiabo), etc.

Em sua história, a cultura religiosa afro-brasileira passou por percalços para sua afirmação identitária religiosa e, após muitos anos, acontecem hoje, através do sincretismo, ações para a realização das adorações religiosas em conjunto com a Igreja Católica Apostólica Brasileira em Foz do Iguaçu. Nesse contexto, Prandi (1998, p. 154) afirma que era o catolicismo do senhor a única fonte possível de ligação com o mundo coletivo projetado para fora do trabalho escravo e da senzala, e a união religiosa acabou contribuindo e revigorando o processo para o sincretismo e realização de sua cultura religiosa.

Podemos perceber que as religiões dentro de um sistema sincrético apoiam a ordem social propondo normas, comportamentos e valores, assim como atribui características que fortalecem o sentimento de pertencimento, proclamando sua identidade cultural. Nesse sentido, Damatta (1997, p. 16) constata que não estamos aqui diante de um contraste rígido e simples, dado por substâncias invariantes contidas em cada termo, mas frente a um par estrutural que é constituído e constituinte na própria dinâmica de sua relação. No entanto, acaba por gerar insatisfação de outros grupos, excluindo-os do sistema social. Prandi (1998) ainda informa que, para os aspectos do sincretismo católico nas religiões afro-brasileiras, [...]

Os negros não podiam ser brasileiros sem ser ao mesmo tempo católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares — muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares mediante a congregação religiosa, daí a origem dos terreiros de candomblé e das famílias-de-santo, mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, por assim dizer, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão. (PRANDI, 1998, p. 154).

A contribuição do sincretismo e as mudanças sociais fortaleceram a importância do catolicismo como cultura de inclusão, não criando aversões ao negro manter uma dupla ligação religiosa. Igualmente, as religiões afro-brasileiras permaneceram ligadas ou dependentes do catolicismo, ideológica e ritualmente.

FIG. 31 – Missa com adeptos (2019)



FIG. 32 – Missa de São Jorge/Orixá Ogum (2019)



FIG. 33 – Representantes religiosos da cultura afro-brasileira na missa de São Jorge, 2019.



Fonte: as fotos 31, 32 e 33 foram cedidas pela AREMAFI – Associação Religiosa de Matriz Africana de Foz do Iguaçu.

Percebemos, nas fotos 30, 31 e 32, a presença dos adeptos da cultura afro-brasileira com suas indumentárias ritualísticas, dentro do espaço religioso da Igreja Católica Apostólica Brasileira e a presença de uma imagem de São Jorge que, no sincretismo religioso, representa o Orixá *Ogum* (deus da guerra, das estradas e da tecnologia). As mulheres vestidas de baiana, com seus torços, e homens com *abadás* e *eketés*, todos usando suas guias nas cores de seus respectivos orixás protetores. Podemos observar a concentração dos adeptos para a realização da missa e do reconhecimento de sua cultura afro-brasileira nesse sistema religioso e espaço do catolicismo.

E também vale ressaltar que a missa foi celebrada pelo Padre Jorge Luiz da Igreja Católica Apostólica Brasileira da vila C, em Foz do Iguaçu, sendo que ele também estende, em sua fala ministerial, o convite a todos a participarem das missas celebradas em conjunto com as religiões afro-brasileiras, para juntos prestigiar a cultura de matriz africana e, por conseguinte, estabelecer uma luta contra a intolerância religiosa.

4.4.1 – A Festa de Yemanjá

Este trabalho sobre cultura religiosa afro-brasileira na sociedade iguaçuense, inclui cláusulas do Estatuto da Igualdade Racial (Lei Nº 12.288/2010) e da Constituição Federativa (1988), coibindo a promoção ou prática de intolerância religiosa ou de favorecimento religioso, fortalecendo o reconhecimento da liberdade de crença religiosa dos cultos afro-brasileiros e da dignidade das religiões de matriz africana praticadas em nossa sociedade. O Capítulo III do Estatuto da Igualdade Racial fortifica o conceito de direito à liberdade de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos em defesa do alvedrio da prática religiosa afro-brasileira, que compreende;

- I – a prática de cultos e a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade afro-brasileira e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;
- II – a celebração de festividades e cerimônias de acordo com os preceitos de religiões afro-brasileiras;
- III – a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas a convicções religiosas afro-brasileiras;
- IV – a produção, a aquisição e o uso de artigos e materiais adequados aos costumes e às práticas fundadas na religiosidade afro-brasileira;
- V – a produção e a divulgação de publicações relacionadas com o exercício e a difusão da religiosidade afro-brasileira;
- VI – a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades sociais e religiosas das religiões afro-brasileiras. (BRASIL. Lei 12.288/10).

A partir do exposto, encontramos referência da prática do sincretismo e de sua valorização nas festividades de Yemanjá. De acordo com Moreira (2020), há 44 anos, sempre no dia 02 de fevereiro, homenageia-se a Yemanjá na cidade de Foz do Iguaçu. A festa tem seu início com uma missa ecumênica realizada na Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes, bairro de Vila Yolanda, celebrada pelo paroquiano da Igreja Católica Apostólica Brasileira, sendo a santa a sincretização católica de Yemanjá. O autor afirma que, segundo a organizadora *Yalorixá* Amanda, a festa

teve início em 1976 com a iniciativa da mãe-de-santo Vovó Benedita de Nanã (in memoriam), fundadora da União Espirita Reino de Oxalá, pioneira na região divulgando a religião afro-brasileira em Foz do Iguaçu.

Participei da missa realizada na Igreja Nossa Senhora dos Navegantes em 2020 e observei que, ao término, iniciou-se uma procissão em carreata, sempre acompanhada de cantigas do candomblé, cantigas de Umbanda ao som dos atabaques. A carreata segue até as margens do Rio Iguaçu e alguns participantes embarcam no Kattamaram II para a realização do percurso de barco entre o Porto de Areia e desembocadura do Rio Iguaçu no Rio Paraná. Nesse momento, foram feitas as oferendas e pedidos de saúde, paz, prosperidade para todos e entregues presentes como flores, espelhos, perfumes, pentes, frutas, etc. depositados nas águas do Rio Paraná.

Para este cerimonial religioso, Bastide (1971) informa que esse ritual, no Brasil, era praticado pelos negros baianos pescadores, descendentes de escravos da Bahia que, antes de embarcarem para pescar, ofereciam presentes para Yemanjá. Ainda segundo o autor,

As filhas de Iemanjá já tinham o costume de em Abeokuta oferecer presente ao rio; os pescadores negros da Bahia trouxeram esse costume e cada ano, em datas diferentes segundo os candomblés, mas principalmente a 2 de fevereiro, vão lançar à rainha do oceano frascos de perfume, flores, espelinhos ou pentes, caixa de pó de arroz ou baton, porque Iemanjá é bastante coquete. (BASTIDE, 1971, p. 341-342).

A organização da festa, de responsabilidade da *Yalorixá* Amanda, conta com o apoio da Secretaria de Direitos Humanos e Relações com a Comunidade, Fundação Cultural de Foz do Iguaçu, Guarda Municipal, Polícia Militar, Corpo de Bombeiros e da Capitania Fluvial de Foz do Iguaçu. A festa já é parte da tradição cultural da região trinacional. Neste sentido, Moreira (2020) relata.

A festa, que acontece em Foz do Iguaçu há 44 anos, já é parte da tradição cultural da região trinacional e atrai moradores e turistas. A homenagem a Iemanjá conta com o apoio da Secretaria de Direitos Humanos e Relações com a Comunidade e da Fundação Cultural de

Foz do Iguaçu. Uma das organizadoras da "Festa de Iemanjá", a mãe de santo Amanda Vieira lembra que o evento cultural e religioso é para todos. "É um momento especial, quando nos unimos para pedir a Iemanjá, protetora e mãe de todas as cabeças, paz e humanidade para todos os povos, independente de credo, cor, raça e condição social", disse.

A festa em Foz do Iguaçu começou em 1976 graças a uma iniciativa da mãe de santo Vovó Benedita de Nanã, fundadora da União Espírita Reino de Oxalá e pioneira na divulgação da religião afro-brasileira nas Três Fronteiras e capitais como Buenos Aires e Assunção. Tradicionalmente, a homenagem conta com a presença de adeptos de diversas cidades do Paraguai e da Argentina. (MOREIRA, 2020, Gdia).

Como se vê, a festa conta tradicionalmente com a presença de turistas, moradores de Foz do Iguaçu, adeptos das diversas cidades da Argentina, cidades do Paraguai e cidades adjacentes a Foz. De acordo com Prandi (1998), isso acontece pelo culto que se exterioriza e se expressa por intermédio da forma. Assim, não é sem motivo que, nas religiões afro-brasileiras cresceu um enorme censo ritual e estético.

A Constituição (1988) assegura o livre exercício dos cultos religiosos, proteção aos locais de culto e estabelece normas de proteção desses locais em que o culto normalmente se realiza. A liberdade de culto se estende a lugares e a estabelecimentos públicos, também merecendo atenção da lei.

A festa conta com a prestação de assistência religiosa pelas entidades civis e militares que é percebida pela presença da Marinha do Brasil, da Guarda Municipal e da Polícia Militar, que colaboram na realização da procissão e cortejo, controlando e oferecendo segurança pública para que os participantes possam adentrar no Kattamaram II e navegar no rio Iguaçu e Paraná para realizarem a entrega de suas oferendas.

FIG. 34 – Adeptos embarcados no Kattamaram II (2019).



FIG. 35 – Imagem de Nossa Senhora dos Navegantes e a presença da Marinha do Brasil no Kattamaram II (2019).



Fonte: as fotos 34 e 35 foram cedidas pela AREMAFI – Associação Religiosa de Matriz Africana de Foz do Iguaçu.

Nas figuras acima, podemos observar que a embarcação está repleta de adeptos vestidos de branco, com suas roupas ritualísticas, destacando-se as cores azul e branca que enfeitam o Kattamaram II, junto com a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes. É um barco enfeitado representando a viagem ritual dos presentes até o mar. Percebemos também a presença da marinha do Brasil, colaborando na realização da festa.

Para a realização da Festa de Yemanjá e de Nossa Senhora dos Navegantes na Cidade de Foz do Iguaçu, há uma colaboração de diversos órgãos: Municipal, Estadual e Federal, juntamente com os adeptos afro-brasileiros e os católicos da região local e vizinhas. A organização feita pela Fundação Cultural apoia a organização dos Terreiros, assim como a Igreja. Todos juntos em um só objetivo que é homenagear seus orixás, seus santos, em nome de suas crenças.

4.5 – A Associação Religiosa de Matriz Africana de Foz Do Iguaçu

Na região fronteira da cidade de Foz do Iguaçu – Paraná há casas religiosas da cultura afro-brasileira administradas por migrantes de regiões vizinhas, brasileiras e locais. E seus adeptos são de várias etnias, advindos dos países fronteiriços, e de brasileiros locais e de outras regiões, de acordo com o mapeamento registrado pela Secretaria Extraordinária de Direitos Humanos de Foz do Iguaçu para a realização do “I Seminário de Políticas Públicas e Povos de Terreiros (2019)”.

A presença da cultura religiosa afro-brasileira na cidade de Foz do Iguaçu, ainda se encontra em trabalho de reconhecimento. Nesse processo, é importante destacar que, no dia 08/08/2019, na Fundação Cultural de Foz do Iguaçu, aconteceu uma reunião intitulada “Povos de Terreiros e Políticas Públicas” que foi organizada por uma equipe composta pela Secretaria Extraordinária de Direitos Humanos e Relações com a Comunidade (SEDHRC) – da Câmara Municipal de Foz do Iguaçu, tendo por objetivo a realização de um seminário para se pensar políticas públicas na área de enfrentamento à intolerância religiosa, além de fortalecer a organização dos povos tradicionais de matriz africana e seus terreiros, presentes na cidade de Foz do Iguaçu. O resultado foi positivo, dando origem ao “I Seminário de Políticas Públicas e Povos de Terreiro – Enfrentamento ao Racismo Religioso: legislação e diálogo com o poder público”, realizado no dia 29 de junho de 2019, onde houve debates sobre o racismo religioso, sabedoria tradicional e Direitos Humanos.

Essa iniciativa da Fundação Cultural partiu das discussões realizadas na Câmara Municipal de Foz do Iguaçu, com a união dos representantes dos terreiros

ou casas-de-santos e da Associação Religiosa de Matriz Africana de Foz do Iguaçu (Candomblé, Batuque, Umbanda e congêneres) (AREMAFI) Destaca-se que essa associação foi fundada em 24 de novembro de 2018, a partir da necessidade de se ter uma unidade responsável pela união de todos os participantes de cultos de matriz africana na cidade de Foz do Iguaçu.

Na pesquisa de campo realizada, pôde-se encontrar e coletar informações dessa associação em sua sede atual localizada na Rua Elgiuis Rockembach, nº 180, Bairro Presidente II, na Cidade de Foz do Iguaçu – Estado do Paraná – Brasil, tendo como Presidente o *Babalorixá* Roberto Carlos Lemes da Silva – *Olufanha do Ilê Axé Ossalufan*.

Ao visitar o presidente da AREMAFI, o Pai-de-santo Roberto Carlos Lemes da Silva, conhecido como *Babalorixá Olufanha*, ele afirmou ter assumido a presidência da AREMAFI em 24 de novembro de 2018, e que, no mesmo dia, foi concluída a formação da Diretoria e que foi indicado para presidente através dos votos dos participantes da reunião para a formação da Associação. O Presidente da AREMAFI apresentou-me a ATA da Assembleia com firma reconhecida e, logo após, entregou-me para que pudesse ler e obter informações da ATA e do Estatuto da Associação Religiosas, também reconhecido pelo 2º Tabelionato de Notas da Cidade de Foz do Iguaçu.

A partir do Estatuto, constatamos que a Associação busca garantir a liberdade religiosa prevista pela Carta Magna, e também divulgar a cultura afro-brasileira oriunda desses cultos, bem como, defender os interesses coletivos religiosos. Ainda apresenta que não há distinção de raça, gênero, condição de deficiência física, preferência afetivo-sexual, etc. (AREMAFI, 2018).

Na liberdade religiosa se inclui a sua exteriorização, e nela se compreende: a liberdade de crença; a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. todas garantidas na Constituição (1988). Na liberdade de culto, a religião se externa na prática dos cultos com suas cerimônias e nas tradições, e assegura os incisos do art. 5º.

- VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
- VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei. (BRASIL, 1988, Art. 5º, Incisos VI, VII, VIII).

No Estatuto da Associação, em suas finalidades, percebemos que cabe à AREMAFI, como um dos objetivos, difundir ações que incentivem e promovam atividades que fortaleçam o conhecimento de seus associados.

Ainda de acordo com a fonte anterior, é de responsabilidade da AREMAFI promover campanhas de conscientização educativa para preservação do meio ambiente, visando a qualidade de Vida e o exercício pleno de cidadania e da religiosidade. Podemos notar que esta é uma responsabilidade de grande importância para as realizações dos rituais praticados por todos os envolvidos com a cultura religiosa, pois visa a conscientização de responsabilidade e proteção consigo mesmo e com o outro.

A Associação tem apenas 02 (dois) anos de funcionamento e ainda está em fase de desenvolvimento para registrar e mapear as casas da cultura religiosa afro-brasileira de Foz do Iguaçu. Também está presente nos eventos da cidade realizados durante o ano, nas reuniões públicas e seminários.

Identificamos que, na fonte acima, em seu Departamento Social, Cultural e Comunicações, o registro da realização de colaboração, e estímulo à participação dos associados e da juventude religiosa em eventos, estabelecendo o intercâmbio cultural entre as comunidades de religiosidade afro-brasileiras. Sobretudo, promovendo o entrosamento e buscando recursos financeiros junto aos Órgãos Públicos e à Iniciativa Privada, como expressa seu Estatuto.

A liberdade de expressão e de culto é assegurada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e pela Constituição Federal do Brasil (1988), assim como no Estatuto da Igualdade Racial (2010), no entanto, esses religiosos sofrem preconceito. Com a visibilidade da diversidade religiosa no Brasil é verificado um crescimento da discriminação religiosa, para tanto foi criado o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (21 de janeiro) por meio da Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, sancionada pelo presidente, como um reconhecimento do próprio Estado quanto à existência do problema.

No Município de Foz do Iguaçu (2019), podemos encontrar o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (COMPIR), que tem por finalidade deliberar e fiscalizar políticas públicas, programas, projetos e ações voltadas à promoção da igualdade racial e atuar no controle social de políticas públicas, tendo como Presidenta a *Yalorixá Marina de Tunirê* (Marina Aureo Galdino), fundadora do *Ilê Axé Oju Ogún Funmilaiyó*, no bairro Parque Morumbi. E tem como uma das Representantes da Sociedade Civil Organizada, do Grupo Senzala, a *Yalorixá Edna de Baru* (Edinamar Costa de Almeida) fundadora do *Ilê Aleketu Ijoba Bayo Asé Baru Orobolape*, na rua Dracena, região da Vila A da Itaipu.

E com base na Constituição Federal do Brasil (1988) e no Estatuto da Igualdade Racial (2010), a AREMAFI, de acordo com seu Estatuto, também tem o compromisso de desenvolver projetos ligados ao relacionamento social, buscando promover a conscientização do combate à intolerância religiosa, através de programas de desenvolvimento cultural, tendo como base os costumes, saberes e tradições das religiões de matriz africana.

FIG. 36 – Logo AREMAFI



Fonte: Foto cedida pelo Presidente Babalorixá Roberto.

Percebermos que esse cartaz de propaganda e apresentação da AREMAFI traz, em seu centro, elementos simbólicos da cultura africana, como o búzio, o tambor, a quartinha de barro, o atabaque, as folhas representando a natureza e a Pomba Branca da Paz, um dos símbolos do Orixá Oxalá. Entre os elementos centrais e o nome por extenso da AREMAFI, observamos as várias cores de tez unificadas com as mãos, simbolizando a união e combate ao preconceito racial.

A AREMAFI tem o trabalho de mapear e registrar as casas-de-santos existentes em Foz do Iguaçu, enquanto uma Associação, e assim poder orientar os responsáveis pelas casas do culto afro-brasileiro sobre seus deveres e direitos, dando-lhes o apoio necessário.

Através das observações deste capítulo, foi possível analisar o fortalecimento das ações afirmativas da presença da cultura religiosa afro-brasileira nos movimentos sociais, com suas atividades realizadas na sociedade iguaçuense. Percebe-se o fortalecimento, a ampliação e reconhecimento na valorização da história e cultura afro-brasileira, conduzindo esta cultura, para que seja cada vez mais reconhecida como parte da sociedade da cidade de Foz do Iguaçu.

E a interação fronteiriça acaba por colaborar para produção de uma analogia positiva, com as diferentes etnias envolvidas na cultura afro-brasileira existente na cidade de Foz do Iguaçu, com destaque para suas expressões nas sociedades, da integração social dos países vizinhos e dos indivíduos, o que pode ser um fator de fortalecimento do sentimento de pertencimento da cultura afro-brasileira.

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho sobre a Presença da Cultura Afro-brasileira na Cidade de Foz do Iguaçu procurou demonstrar a diversidade da cultura afro-brasileira em cada contexto de integração social, religioso e cultural. Por meio deste, foi possível inferir que, hoje, com uma nova compreensão sobre culturas religiosas dentro de uma sociedade com base cristã, e para suas afirmações, é preciso que se trabalhe com os aspectos culturais de formas e expectativas positivas de combate ao preconceito étnico-religioso e social.

Os objetivos propostos neste trabalho foram alcançados através da pesquisa de campo e da coleta dos dados, resultando na percepção da presença da cultura afro-brasileira, fortalecida com suas representações culturais, na sociedade iguaçuense. Evidenciou-se a participação das ações dos Órgãos Públicos e Privados, colaborando para produção de uma analogia positiva com as diferentes

culturas existente na cidade, com destaque para a apreciação da reprodução identitária dos indivíduos da cultura afro-brasileira e sua brasilidade e expressões, reforçando sua identidade na integração social.

Podemos entender que o conceito de Brasilidade nos remete a uma distinção identitária entre movimentos sociais e manifestações culturais nacionais, com aspectos africanos conquistados na memória histórica pela cultura afro-brasileira, e se radicalizou de tal forma que essas características já se tornaram identidade da cultura brasileira. Esses processos dos movimentos sociais e manifestações culturais de ressignificação são meios de lutas, através de vários fatos históricos ligados à diáspora e que, ainda hoje, por meio de movimentos sociais, políticos, artísticos e religiosos, o povo afrodescendente luta por um reconhecimento em meio à sociedade brasileira.

Percebemos que, mesmo que o conceito de Brasilidade esteja em ascensão, ele abrange influências que apresentam temas centrados nos indivíduos, principalmente no ponto de vista cultural para a afro-descendência, tendo, como resultado do processo de seus movimentos sociais e manifestações culturais, a presença da cultura afro-brasileira e o reconhecimento de sua identidade. Suas atividades nos meios sociais com os movimentos negros, artísticos, literários, apresentações de grupos musicais, cantores, religiões etc. fortaleceram algumas das atividades afro-brasileiras a ponto de serem transformadas em Patrimônios Nacionais, como a Capoeira, o Samba, o Frevo e algumas Casas Religiosas da Cultura Afro-brasileira.

Ao observarmos a cultura afro-brasileira na sociedade iguaçuense, identificamos, em diversas partes da cidade de Foz do Iguaçu, traços dessa cultura e a presença da religiosidade afro-brasileira do Candomblé, do Batuque e da Umbanda, que realizam suas festas a partir dos calendários litúrgicos afro-brasileiros relacionados às datas de comemoração dos Santos católicos, apresentando, em diversos momentos, um sincretismo religioso.

Quando falamos das religiões afro-brasileiras, notamos que foi um processo de resistência de um povo religioso que se formou através da luta pela sobrevivência e pela liberdade religiosa e que se faz presente na força coletiva representada por elementos sociais e religiosos através do sincretismo. O culto do candomblé aos orixás, primeiro forjou-se ao culto dos santos católicos, havendo assim, uma

mudança necessária para sua sobrevivência. Ao longo dos anos, no contexto histórico brasileiro com a realização das Entradas e Bandeiras, o Batuque surge a partir das dificuldades da linguística do grupo yorubano e do grupo banto para ritualizar seus deuses e, por conseguinte, o surgimento da Umbanda, com base nas religiões afros, Igreja Católica, Pajelança indígena e o kardecismo, que pode ser vista como produto das transformações sociais brasileiras.

O que ficou definido no texto é que houve a necessidade de mudança, uma Interreligiosidade nas religiões afro-brasileiras, religiões que se modificaram, por que precisaram se transformar para sobreviver. Ao longo do processo de mudanças culturais religiosas sustentadas no sincretismo, a religião afro inseriu-se na sociedade brasileira fortalecendo a Umbanda, fazendo-a parte da própria identidade do País, transformando-a em religião para todos, iniciando um processo com essências religiosas que estariam na fronteira fluida entre as religiões de origem africana, a Igreja Católica, indígena e o Espiritismo Kardecista.

A cultura da afro-brasilidade revigora-se em meio às lutas sociais nacionais e não é simplesmente compartilhada na sua peculiaridade, mas suas ações têm sido transformadores sociais, tendo suas reivindicações na crítica social, na desigualdade, no preconceito e em muitos outros problemas sociais. Essas manifestações culturais tomaram forma e, hoje, manifestam-se como referencial da própria identidade do povo brasileiro.

Também evidenciou que a cultura afro-brasileira, a partir da década de 80, começou a tomar força e a envolver as comunidades religiosas e os Movimentos Negros nos meios de comunicação de massa, divulgando-se, estruturando-se socialmente com suas expressões culturais, fortalecendo o processo de inserção na sociedade e, conseqüentemente, estimulando a construção identitária dos povos de terreiro ou povos de santos, assim como o fortalecimento da cultura da Brasilidade na construção de uma identidade nacional.

O trabalho contribuiu para perceber que há muitas desigualdades nas culturas existentes nas sociedades brasileiras. E, portanto, precisamos mudar essa visão de convencionalismo difundido em nossa cultura, discutindo o direito de igualdade e respeito a todos, apresentando informações que ajudem a disseminar as diferenças religiosas e sociais, esclarecendo e mostrando que todos têm seus valores e merecem os mesmos direitos e respeito.

Identificou que a fronteira cultural se apresenta como forma de afirmação identitária nacional, e como procedimento, não se pode intensificar a etnografia (cultura dos povos, sua língua, raça, religião) e sim, abranger como se aciona cada organização religiosa e social. Assim, ao analisarmos os processos culturais enquanto elementos simbólicos para dimensionarmos o conhecimento, para a compreensão do mundo e da nossa realidade social, acabamos desconstruindo preconceitos dentro da realidade social e cultural, como no caso da religião e da identidade social.

Assim, reforça-se que as ações dos grupos sociais e religiosos da cultura afro-brasileira não se encontram silenciadas na cidade de Foz do Iguaçu e que estão ligadas à visibilidade da História local e da própria cultura, com a conscientização das ações e dos costumes que estão vinculados à sociedade iguaçuense. Pôde-se observar que existem vários grupos e comunidades afrodescendentes e simpatizantes que lutam pela emancipação social dos povos da cultura afro-brasileira na sociedade iguaçuense, em parceria com a Prefeitura da cidade.

Por fim, pôde-se observar que a presença da cultura afro-brasileira na cidade iguaçuense se faz presente em vários momentos, tais como nos eventos da cidade e na realização de suas festas em seus espaços. Isso demonstra que a cultura afro-brasileira tem seu reconhecimento social, bem como seus valores religiosos e sociais respeitados e protegidos por Lei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBIN, Ricardo Cravo. **O Livro de ouro da MPB - História de nossa música popular de sua origem até hoje**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ALMEIDA, Renato. **História da Música Brasileira**. Rio de Janeiro, F. Briguiet e Comp. Editores, 1958.

ALVITO, Marcos. Samba. In: **Revista de história da Biblioteca Nacional**. Ano 9. nº 97. outubro, 2013. p 80.

BAHIA WS. **Turbante é religião, moda e cultura**. Cultura, História e Religião em Salvador, Bahia e Nordeste. 2014. Disponível em: <https://www.bahia.ws/turbante-e-religiao-moda-e-cultura/>
Acesso em: 18 ago. 2020.

BARTH, F. **Grupos étnicos e limites: a organização social da diferença cultural**. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia da Interpretação de Civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BENISTE, José. **Orún – Aiyè: o encontro com dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. Rio de Janeiro: 3 ed., Bertrand Brasil, 2002.

BETTIOL, Leopoldo. **Do batuque e das origens da Umbanda: simbolismo, ritualismo, interpretação**. Rio de Janeiro: Editora Aurora, 1963.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo – um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 2 ed., 1986.

_____. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **SOCIEDADE E CULTURA**, v. 10, n. 1, jan./jun. 2007, p. 11-27. Acessado em: 20 de julho de 2019.

BRASIL. Decreto-lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. **Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2007/lei-11635-27-dezembro-2007-567636-publicacaooriginal-90930-pl.html>. Acesso em: 06 dez. 2019.

BRASIL. Lei 12.288/10. **Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, DF: Presidência da República, 2010.
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2007-2010/Lei/L12288.htm. Acesso em: 6 set. 2019.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 292 p.
Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 6 sete. 2019.

BURGUÊS, Mestre. **Grupo Muzenza de Capoeira**. 1972.
Disponível em: www.muzenza.com.br. Acesso em: 22 jul. 2020.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CARDIN, Eric Gustavo; ALBUQUERQUE, J. L. C. Fronteiras e deslocamentos. **Revista Brasileira de Sociologia**, vol. 06,n. 12, jan-abr/2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20336/rbs.236>. Acesso em: 10 de abril 2020.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 6 ed., 1978.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da alimentação no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

CASTILHA, Fábio André. **Associação de Capoeira Pedagógica – ACAPE**. 2018
Disponível em: <http://mapadaculturafoz.pmf.pr.gov.br/agente/39048/>. Acesso em: 23 jul. 2020.

CERVO, Amado Luiz; Pedro Alcino Bervian. **Metodologia Científica**. São Paulo: Prentice Hall, 5 ed., 2002.

CLICKFOZ, Assessoria. **Carnaval da Saudade será transferido para a Praça da Paz**. Clickfoz, 2020. Disponível em: <https://www.clickfozdoiguacu.com.br/carnaval-da-saudade-sera-transferido-para-a-praca-da-paz/>. Acesso em: 09 fev.2021.

CRUZ, Adélcio Sousa. Afro brasilidade urbana: poética da diáspora em performance. LITERAFRO - www.lettras.ufmg.br/literafro. 2011 - jan.-abr. - n. 1 - v. 21 - ALETRIA. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/46-adelcio-de-sousa-cruz-afro-brasilidade-urbana-poetica-da-diaspora-em-performance>. Acesso em: 03 jan. 2021.

_____. Performance e afromineiridade: relações entre literatura e música. Aletria: **Revista de Estudos de Literatura**, [S.l.], v. 21, n. 1, p. 9-25, abr. 2011. ISSN 2317-2096. Disponível em: <http://www.periodicos.lettras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1563>. Acesso em: 03 jan. 2021.

DAMATTA, Roberto. **Conta de Mentiroso**. Sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro; Rocco, 6 ed., 1997.

_____. **A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro, Rocco, 5 ed., 1997.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 1970.

EDUARDA, Maria. **Presidente da Fundação Cultural fala sobre a Programação de Carnaval em Foz**. 2020. Disponível em: <https://www.fozdoiguacu.pr.leg.br/institucional/noticias/presidente-da-fundacao-cultural-fala-sobre-a-programacao-de-carnaval-em-foz>. Acesso em: 07 jan. 2021.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva S.A, 3ed. 1991.

EVARISTO, C. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009.

Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365>. Acesso em: 02 jan. 2021.

Fernandes, Cláudio. **Origem do Samba**. História do Mundo. 2020. Disponível em: <https://www.historiadomundo.com.br/curiosidades/origem-samba.htm>. Acesso em: 19 jun. 2020.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. **Os fundamentos religiosos da nação dos orixás**. Porto Alegre, Toquí, 1983.

FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.

_____. **Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural**. São Luis: FAPEMA, 1999.

_____. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**, 2014 - periodicoseletronicos.ufma.br.

FOZ DO IGUAÇU. Decreto Nº 19.977, 22 de outubro de 2010. **Aprova o Regimento interno do Banco de Alimentos do Município de Foz do Iguaçu**.

Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/pr/f/foz-do-iguacu/decreto/2010/1997/19977/decreto-n-19977-2010-aprova-o-regimento-interno-do-banco-de-alimentos-do-municipio-de-foz-do-iguacu>. Acesso em: 20 de maio de 2020.

FOZ DO IGUAÇU. LEI Nº 4139, de 19 de setembro de 2013. **Institui o Programa Banco de Alimentos do Município de Foz do Iguaçu, e das outras providências**.

Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/pr/f/foz-do-iguacu/lei-ordinaria/2013/413/4139/lei-ordinaria-n-4139-2013-institui-o-programa-banco-de-alimentos-do-municipio-de-foz-do-iguacu-e-da-outras-providencias?r=p>. Acesso em: 20 jan. 2021.

FOZ DO IGUAÇU, Prefeitura Municipal. **Prefeitura transfere Carnaval da Saudade de Foz do Iguaçu para a Praça da Paz na terça-feira (25)**. 2020. Disponível em:

<https://g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2020/02/24/prefeitura-transfere-carnaval-da-saudade-de-foz-do-iguacu-para-a-praca-da-paz-na-terca-feira-25.ghtm>
Acesso em: 20 jan. 2021.

FOZ DO IGUAÇU. Decreto nº 27.387, de 12 de julho de 2019. **Dispõe sobre a constituição do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial - COMPIR**, do Município de Foz do Iguaçu. Disponível em: <http://www.pmfi.pr.gov.br/ArquivosDB?idMidia=108383>. Acesso em: 10 abr. 2021.

FUNMILAYÓ, Afoxé Ogun. **Grupo Afoxé**. 2012. Disponível em: <https://www.facebook.com/AfoxeOgunFunmilayoFoz>. Acesso em: 10 set. 2020.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUARESCHI, Pedrinho. **A Sociologia Crítica: Alternativa de Mudança**. Porto Alegre: Mundo Jovem, 6ª ed., 2007.

GUTEMBERG, Blogger. **Nascido nos anos 40, o baião resiste ao tempo, mostrando toda a força da música nordestina**. Bahia, 22 de junho de 2016. Disponível em: <http://blogdogutemberg.blogspot.com/2016/06/nascido-nos-anos-40-o-baiao-resiste-ao.html>. Acesso em: 26 ago. 2020.

HARGER, Patrícia Helena Campestrini. O segmento de moda afro-brasileira: Conceitos, Estruturas e Narrativas. **Modapalavra E** – periódico. Ano 9, n.18, jul-dez, pp. 96 – 120, 2016. ISSN 1982-615x. Universidade do Estado de Santa Catarina. Disponível em: <http://revistas.udesc.br/index.php/modapalavra>. Acesso em: 18 jun. 2020.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A EDITORA, 7 ed., 2003.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Religiosa**. Foz do Iguaçu, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/foz-do-iguacu/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 02 set. 2019.

IPHAN. **Reconhecimento de Bens Culturais**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/606>. Acesso em: 19 ago. 2020.

_____. **Terreiro Casa Branca do Engenho Velho - Salvador (BA)**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1636>. Acesso em: 19 ago. 2020.

_____. **Bens Tombados e Registrados.**

Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1938/>. Acesso em: 19 ago. 2020.

_____. **Roda de Capoeira.**

Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/66#:~:text=Patrim%C3%B4nio%20Cultural%20Imaterial%20da%20Humanidade,Patrim%C3%B4nio%20Cultural%20Imaterial%20da%20Humanidade>. Acesso em: 19 ago. 2020.

_____. **Samba de Roda do Recôncavo Baiano.**

Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/56>. Acesso em: 26 ago. 2020.

_____. **Samba do Rio de Janeiro é Patrimônio Cultural do Brasil.**

Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1941/samba-do-rio-de-janeiro-e%20patrimonio-cultural-do-brasil#:~:text=O%20mais%20recente%20Patrim%C3%B4nio%20Cultural,morros%2C%20na%20Marqu%C3%AAs%20de%20Sapuca%C3%AD>. Acesso em: 26 ago. 2020.

KROEMBERGER, Júlia. **A história do pagode, um dos filhos do samba**. MultiRio, 2020. Disponível em: <http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/15541-a-hist%C3%B3ria-do-pagode,-um-dos-filhos-do-samba> . Acesso em: 26 ago. 2020.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LIMA, Jackson. Espaços afro-brasileiros em Foz do Iguaçu (2018) – atualização de dez anos. O Blog de Foz, Foz do Iguaçu, 2018. Disponível em: <http://blogdefoz.blogspot.com/2018/09/espacos-afro-brasileiros-em-foz-do.html?m=1>. Acesso em: 02 dez. 2020.

MARACATU, Kaburê. Grupo de Maracatu Kaburê. @kabure.maracatu - Artista. 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/kabure.maracatu/>. Acesso em: 20 ago. 2020.

MARIEVERTON, Robson. **A origem do axé music, gênero musical brasileiro.** Estudos Práticos, 2016. Disponível em: <https://www.estudopratico.com.br/a-origem-do-axe-music-genero-musical-brasileiro/> . Acesso em: 26 ago. 2020.

MATTOS, Regiane. **História e Cultura Afro-brasileira.** São Paulo: Contexto, 2008.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Departamento penitenciário. **DEPEN**, Foz do Iguaçu. Disponível em: <http://www.depen.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=33>. Acesso em: 06 set. 2019.

MOREIRA, Jordan. **Festa de Iemanjá este ano será no sábado, 1º de fevereiro.** GDiá Comércio de Jornais Ltda. 31/01/2020. Disponível em; <https://gdiacom.br/noticia/festa-de-iemanja-este-ano-sera-no-sabado-1o-de-fevereiro>. Acesso em: 10 jan. 2021.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Introdução às Civilizações Africanas Antigas.** IPEAFRO – Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-brasileiros. Rio de Janeiro, UERJ, 1987.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda no Estado Novo. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação de Mestrado em História Comparada, IFCS/UFRJ. ISSN 1517-6916 CAOS - **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Número 14 – setembro de 2009, pp. 60 – 85. Acesso em: 03 set. 2019.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade:** Ensaio sobre a etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

OLIVEN, Ruben George. Território, fronteira e identidades. In: SCHÜLER, F. L.; BARCELLOS, MARÍLIA DE ARAÚJO (Orgs.). **Fronteiras:** arte e pensamento na época do Multiculturalismo. Porto Alegre, Sulina, 2006.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1978.

_____. **Cultura e Mordenidade:** a França no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense. 3 ed. 1994.

PASSOS, L. A. **Substrato Religioso**: o fundamento do comportamento da sociedade contemporânea. São Paulo: Mundo dos Filósofos, 2008.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**. V.3, n. 1, jun. 2003, pp 15-34. Porto Alegre: PUC/RS,

_____. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, ano 4, n. 8, pp. 151-167, jun. Porto Alegre, 1988.

_____. Música de fé, música de vida: A música sacra do candomblé e seu trasbordamento na cultura popular brasileira. In: **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. SP: Hucitec, 1996.

PIMENTA, Carlos. Contributos para a Elaboração de uma Tese Interdisciplinar. **Ideação, Revista do Centro de Educação e Letras** – Cascavel, PR, Edunioeste, v. 10, n. 1, 1º Semestre 2008, pp. 63-77.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080> Acesso em: 29 out. 2020.

POUTIGNAT, Ph. e J. Streiff-Fenart. **Teorias de Etnicidade**: seguido de grupo étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

REGINA, Fernanda, H2FOZ. **Grito dos Excluídos contou com a participação do Rap**. FRONTera HIP-HOP, 2013. Disponível em: <http://djmanozeu.blogspot.com/2013/09/papo-sobre-cultura-hip-hop-lota.html>. Acesso em: 22 nov. 2020.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola**: ensaio etnográfico. Salvador, Editora Itapoan, 1968.

REIS, João José. Presença negra: conflitos e encontros, pp. 79 – 100. In: **Brasil: 500 anos de povoamento / IBGE**, Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. 232 pp.

RODRIGUES, Nina E. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1982.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

SANTOS, Luiz Carlos. A Luta dos Movimentos Negros. In: MARIA DE FÁTIMA GARCIA; JOSÉ ANTONIO NOVAES DA SILVA (Org). **Africanidades, afrobrasilidades e processo (des)colonizador**: contribuições à implementação da Lei 10.639/03. João Pessoa: Editora UFPB, 2018. 407 p. ISBN 978-85-237-1340-9

SOUZA, Izabela Fernandes.

Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/599349/izabela-fernandes-de-souza>. Acesso em: 22 nov. 2020.

TORRIANI, Matheus. **Matrizes do Samba no Rio de Janeiro**: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo. Arte em Foco, 2016. Disponível em: <https://arteemfocosite.wordpress.com/2016/06/21/matrizes-do-samba-no-rio-de-janeiro-partido-alto-samba-de-terreiro-e-samba-enredo/> . Acesso em: 26 ago. 2020.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar**: Epistemologia e metodologia operativa, 4 ed. RJ, Petrópolis: Vozes, 2009.

VERARDI, Jorge. **Axés dos Orixás no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Jan Deptº Editorial, 1990.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. **Em Mana**, vol.10, no. 1. Rio de Janeiro, 2004. Versão impressa ISSN 0104-9313 versão On-line ISSN 1678-4944.

FONTES ORAIS:

CAMPO, Edi. Presidente do Grupo de Capoeira Cordão de Contas de Foz do Iguaçu. Informação verbal em entrevista. Foz do Iguaçu, 10 de agosto de 2020.

CORDEIRO, Andréia Borges. Dirigente do Templo de Umbanda Força Divina dos Orixás. Informação verbal em entrevista. Foz do Iguaçu, 22 de setembro de 2020.

LEME, Roberto Carlos. Babalorixá Olufanha do Ilê Axé Ossalufan. Presidente da AREMAFI. Informação verbal em entrevista. Foz do Iguaçu, 20 setembro 2020.