



O CONHECIMENTO SEGUNDO O SAGRADO FEMININO DOS POVOS MEXICANOS E ENTRE OS POVOS TRADICIONAIS AFRICANOS¹

Thayane Cazallas

Resumo: O objetivo do artigo é o estudo mitológico das tradições dos povos africanos e da visão dos povos mexicanos em relação às Mulheres Deusas. Voltado para a reflexão do peso existente da palavra simbólica (oralidade), e da escrita que da Educação tradicional construindo a cosmologia e a cosmopolítica. Aproximamos-nos, dos conceitos sobre conhecimento, e saberes pertinentes sobre a história destes povos. Encontra-se através dos mitos, os quais dizem respeito à organização cultural, a visão religiosa e espiritual, fornecendo linhas e espaços interpretativos muito significativos de uma tradição que reconhece o papel desempenhado pelas Deusas e entre os Povos Tradicionais Africanos.

Palavras-chave: Cosmopolítica. Cosmologia, Oralidade. Sagrado feminino

Abstract: The aim of the article is the mythological study of the traditions of the African peoples and the Mexican peoples' view of the Goddess Women. Focused on the reflection of the existing weight of the symbolic word (orality), and of the writing that of traditional Education building cosmology and cosmopolitics. We approach the concepts of knowledge and pertinent knowledge about the history of these peoples. It is found through myths, which concern cultural organization, religious and spiritual vision, providing very significant interpretative lines and spaces of a tradition that recognizes the role played by the Goddesses and among the Traditional African Peoples.

Keywords: Cosmopolitics. Cosmology, Orality. sacred feminine.

¹ Mudamos o título conforme as discussões realizadas no GT5- Cosmopolíticas Ecofeministas, desta forma ele se apresenta de forma distinta do caderno de resumos, mas sobre o mesmo conteúdo apresentado.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para entendermos a presença da Deusa entre os povos africanos, e as representações femininas através das mulheres deusas pré-colombianas ou do panteão mesoamericano, Montandon (2005,2007), é necessário compreender que Ela não é simplesmente a face feminina de Deus.

As “mulheres deusas” estão muito mais conectadas com um ideal o qual parte de uma construção cultural, que busca, ou se atrela a uma justificativa social e cultural de mulheres mortas durante o seu primeiro parto. É claro que não se trata desta compreensão de maneira imediata e crua, mas ao longo das aproximações de leitura, torna-se possível realizar uma reflexão sobre a complexidade existente entre a construção de mulheres deusas, e o encontro das interpretações culturais sobre estas mortes as quais são condicionantes ao mito.

Para Montandon (2005), é uma aventura interpretativa cheia de concepções simbólicas como a vida, morte, nascimento, parto, e de gênero, respeitando as questões cíclicas do tempo, e das ligações da vida como um todo. Ao mesmo tempo, emerge através da literatura do século XIX, quando “escritores e poetas da época se deram a tarefa de criar uma “literatura nacional””. (p.25).

Para Ford (1999), a palavra indo-europeia God (Deus em inglês) com raiz no sânscrito gheu, que significa “invocar, derramar, oferecer em sacrifício”, não remete necessariamente a “Pessoa Suprema”. Essa palavra representa o Absoluto, o Eterno, a força que está muito além do raciocínio humano. Deus é por definição infundável, inominável e inclassificável. O caráter incognoscente de Deus fica claro nas diversas divindades de vários povos africanos como:

Nyame, “o Espírito Insondável” dos achantis; Njambi-Kalinga, o “Deus do Desconhecido” dos lundas; Endalandala, o “Inexplicável” segundo os ngombes; Ngai, o “Desconhecido” de acordo com os massais. Deus também não tem forma humana, portanto não é homem e nem mulher, nem jovem e nem velho. Os xonas descrevem ao mesmo tempo como “Pai, Mãe e filho”.²

Diferente da visão das religiões tradicionais africanas, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, ao definir Deus como homem, causou um grande

² FORD, 1999. p. 169 e 170).

impacto negativo para a espiritualidade feminina. Esse impacto negativo atingiu as religiões tradicionais africanas por meio da presença e do contato dos colonizadores europeus que começaram a registrar e tentar interpretar a mitologia dos diversos povos que compõe o continente africano. Por isso que a Deusa está quase sempre escondida na mitologia africana.

Na mitologia mexicana, as Deusas estão presentes em diversas expressões do mito, mas é na maneira com que desempenha uma múltipla expressão como Deusa é que encontramos mais sobre esta cultura. Sua ligação pode ser representada nesta cultura de diversas especificações, tendo-as como Deusa virgem, pecadora, ou como alma penada e perturbada é que impõe suas condições.

E de encontro as mitologia do Panteão Mesoamericano, e dentro do mesmo período histórico, as religiões tradicionais, em uma impactada mudança ou da imersão do sincretismo religioso, transfiguram como exemplo Tonantzin em Guadalupe, como se reporta Montando (2005). E vemos a tentativa de uma permanência cultural, dentro das exigências e dos poderes exercidos sobre culturas impactadas pelo cristianismo, e não difere das dos povos africanos.

Conforme escreve Ford (1999), os mais antigos relatos deixados por escrito dos mitos africanos não foram feitos por pesquisadores, mas por missionários, exploradores e aventureiros. Em sua grande maioria, esses indivíduos eram homens, cristãos e que possuíam inclinações e motivos que interferiam nos registros dos mitos dos povos autóctones.

O dogma cristão predispunha-os a encontrar um Criador Supremo que fosse homem, mesmo que o relato africano original disse-se ao contrário. “Por mais que um missionário se preocupe em avaliar e preservar valores morais e sociais nativos com relação a religião ele deve ser implacável”, disse Diedrich Westerman, professor alemão de culturas e línguas africanas, em uma palestra em 1935 intitulada “África e cristianismo”. “Ele precisa reconhecer e até enfatizar”, prosseguiu Westerman, “que a religião que ele professa se opõe à que existe e que a existente (religiões africanas tradicionais) deve ceder à sua”.³

Conforme escreve Barbosa (2002), os diferentes dominadores ou colonialistas tiveram sempre em mente o objetivo de “civilizar” a sua vítima buscando subordinar os povos colonizados impondo suas leis, cultura e religiosidade. Esta subordinação material e imaterial do outro implica a

³ FORD, 1999. p. 171.

destruição do seu comportamento societário, portanto, do seu ser social, e é a premissa da incorporação do outro enquanto subordinado à cultura dominante, ou seja, o início da sua destruição psíquica enquanto corpo físico (BARBOSA, 2002, p. 20). Mas os registros desses missionários, exploradores e aventureiros foram capazes de apagar a presença e as manifestações da Deusa na África?

Para Scherz (2001), as raízes na África tornam um caminho diferenciado para as perguntas já pré-estabelecidas, e androcêntricas, podemos pensar nas perguntas às quais estão centradas em fontes eurocêntricas também. O foco é ampliar propostas que visam uma alternativa em como enxergar e interpretar as Deusas na África e as Mulheres Deusas do Panteão Mesoamericano.

A ligação está em uma única raiz, em Scherz (2001), todos os seres humanos, e com base de dados científicos, “descendem de uma mesma mãe que viveu na África faz 200.000 anos”, (p.69). E as evidências científicas, da nossa ligação da emigração homo sapiens que saíram da África, e desencadeiam a dispersão dos continentes.

Nosso conhecimento em relação às temáticas expostas é carente de apropriação educacional, e esta ligação alarga distancias significativas da cultura humana, por outro lado, cria nichos entre gênero, educação, e história humana, porque de alguma maneira expõe a complexidade biológica, propõe a interpretação da dualidade e da aproximação entre brancos e negros por uma ótica de espécie humana, assim como o papel da fertilidade, igualando o protagonismo de mulheres e homens que contam a história de um povo:

Esos pueblos que migraron de continente a continente, también transmitieron oralmente los originales mitos que explicaron la creación y el origen humano como lo hace la leyenda mesoamericana de Atlalteutli, que lo describe con tanta belleza. ⁴

A lenda permanece como ponte para as interpretações da Europa, no Oriente, Austrália, e América com os povos mexicanos e africanos, pois muitos povos africanos transmitiam suas histórias míticas, que eram a base filosófica de suas crenças, através da oralidade. Por mais que os colonizadores europeus tentassem impor uma cultura ágrafa aos povos não ágrafos, a transmissão dos mitos referentes à Deusa continuaram vivos como forma de

⁴ SCHERZ, 2001, p.71

resistência desses povos contra o dominador estrangeiro. Existem vários exemplos de povos africanos que resistiram a essas pressões e mantiveram forte a presença de um sagrado feminino.

Conforme escreve Ford (1999), a cultura ndembu se fundava em um princípio maternal que permeia a sociedade e a natureza. Esse arquétipo é uma imagem primordial que habita nos sentimentos, nas crenças, nas atitudes que ajudam a elaborar as visões de mundo da sociedade ndembu e de muitas outras sociedades africanas. Nessas sociedades, o poder sagrado feminino está presente e representa o ciclo universal da vida. A energia prodigiosa do sagrado feminino africanos está presente no ciclo das marés, no ciclo das plantações, no ciclo da caça ajudando a alimentar e prover o sustento da humanidade. Ela está presente no ciclo de vida e morte de todos os elementos da Terra, inclusive no despertar para a vida e no caminho para a morte dos homens. Nesses movimentos cíclicos, a presença dos mitos do sagrado feminino marca a presença da Deusa, pois é por seu intermédio que o indivíduo participa do grande mistério da existência, no plano do cosmos, da terra, da sociedade e do eu, e da construção cosmológica.

A cosmovisão do Panteão Mesoamericano, Montandon (2005), para a visão das suas Deusas mexicanas, também fazem a leitura da constituição do universo, e do que considera deste mundo dual, a vida, a morte. E tudo se implica a este eixo de intermediação, e Deusas como Cihuateotl, ela a “própria síntese do universo mesoamericano, em qual a dualidade era uma verdadeira obsessão”, (p.246), assim, como planos superiores por uma representação do mundo.

Para Montando (2005), a Deusa mexicana, como Cihuateteo também chamada de Cihuapiltin ou Mocihuaquetzque, na verdade são as “mulheres celestiais”, representadas por mulheres as quais morriam no primeiro parto. Esta condição de morte no primeiro parto era elevada ao posto de efetivação de um “trabalho como valente”, por não permitir que a alma nascente da criança viesse ao mundo, dado como o “inimigo” impedido de vir ao mundo pela luta no nascimento efetuada por esta mulher, e assim, esta mesma mulher era equiparada a uma deusa, dada a força e belicosidade da sua luta.

A morte é determinante para o papel desempenhado na interpretação da parturiente morta, e reconhecida, tanto quanto reverenciada como detentora de

poderes de uma deusa, primeiramente pela parteira, e seguida pelos soldados e guerreiros homens. Os guerreiros chegavam a proteger o corpo no cortejo fúnebre, a fim de evitar as tentativas de guerreiros jovens por um pedaço do corpo desta ‘mulher deusa’. O intuito era buscar proteção quando meio aos combates, tendo-o como amuleto, ao mesmo tempo buscando a “incorporação do valor da defunta” (MONTANDO, 2005, p.245).

São este os primeiros traços deste sagrado feminino, meio importante de discussão, pois o sagrado feminino também é ambivalente, de Deusa valente ela vai a uma “portadora de desgraças”, tendo esta o peso e adversidade da pobreza. Desta maneira, a cosmologia deste sagrado feminino deve ser interpretado como ambíguo por manter o aspecto da energia sobrenatural, mas por ao mesmo tempo por perguntar sobre o protagonismo da mulher, surgiria dentre outros maneira um papel na esfera de gerir o social, o cultural, elevando a espiritualidade e a uma política partindo desta cosmologia, e cosmopolítica⁵ do sagrado feminino.

Outra cultura onde o sagrado feminino é muito forte é a cultura iorubá. Segundo Lima (2010), o poder político iorubano apresentava um posicionamento masculino através do obá/rei. Porém as mantenedoras de vários espaços da economia, educação e religiosidade iorubana era exercida pela mulher. Essa marca fica clara na construção das sociedades por todas as Américas, incluindo o Brasil, foram produtos da mão forte feminina, da mulher africana e suas descendentes (LIMA, 2010. p. 38).

Montandon (2007), na produção de sua tese, sobre La Llorona, trás os aspectos da mitologia das ‘mulheres deusas’ através da literatura que marca um período do século XIX, mas baseadas na tradição oral, dos povos indígenas. Ressalta as dificuldades dos escritores para “identificar a sensibilidade dos antigos mexicanos”, (p.65), sobre as mulheres e sua situação.

A situação da mulher a partir da leitura das mitologias, marcando tempo e cultura, provoca o estranhamento antropológico destas sociedades,

⁵ Reflexões póstumas desenvolvidas pós tese intitulada de “Das cosmologias de partos/nascimentos : um estudo sobre saberes relacionados às concepções de parteria contemporânea”. NASCIMENTO, Thayane Cazallas do. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, PPGE, 2018. Acessível em: http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/7095/Thayane+Cazallas+do+Nascimento_.pdf;jsessionid=0F25794DF5FA824B7BD2177298B350FD?sequence=3

ocorrendo “as posições e interpretações desencontradas”, (MONTANDON, 2007, p.66), ao estudo, pois não se definem simplesmente, alguns veem situações de privilégios e outras de subordinação das mulheres nas sociedades mexicanas.

Em relação à divisão do trabalho, Montando (2007), enfatiza que cabia às mulheres mesoamericanas, o excedente na economia familiar; cabendo prestígio social quando estas bem colocadas em termos de desempenho, mas que não é evidente o posicionamento igualitário para com os homens. Completa o cenário, através de suas interpretações e pesquisas de especialistas, que havia uma relação de status social, e as mulheres mesoamericanas não diferiam da situação da mulher ocidental, referente a gênero e poder.

Explorando esta visão um pouco mais:

Os próprios discursos que os pais davam a suas filhas nos momentos-chaves de suas vidas já apontam para as ideias de sacrifício, como obrigação das mulheres ante uma vida triste e difícil. Aliás, e na opinião de Josefina Zoraida Vasquez, essa ideia de que a vida é triste e difícil, e de que é obrigação das mulheres sacrificar-se pelo marido e pela família, teria sido o legado mais persistente do mundo mesoamericano para as mexicanas. O que viria responder, em parte, às indagações de Sibila Aleramo sobre o motivo da ênfase do sacrifício na maternidade. De onde, se pergunta ela, terá chegado até nós essa ideia inumana da imolação materna? Como se poderá ver, a ideia de sacrifício é parte vertebral tanto nas cosmovisões indígenas como cristãs.⁶

Chegamos a um ponto importante da cosmovisão, e do recorte da ‘mulher deusa’, trata-se de um foco sobre as Deusas mesoamericanas, e a sua intrínseca resposta de tal profundidade: a visão da mulher e o sacrifício em prol da maternidade; a geração da vida se apodera do sobrenatural neste sentido geral da condição de gênero.

Mas a condição Deusa e Mulher também estão geradas na força, na liderança, na arte de governança e guerra, porém dentro da ideia de casos e mitos absorvidos como “mulheres excepcionais”, porém mais uma face. Sem deixar de citar também, as passagens de mulheres tidas como derrotadas, ou supra-humanas como Coyolxauhqui, a líder das estrelas, referenciada como a Lua, ela perde para o seu irmão o Sol, disputa entre masculino e feminino, mais uma vez apresentado nas simbologias e pesos do mito, por fim, são inúmeros

⁶ MONTANDON, 2007, p. 66.

apontamentos que pedem dedicação para que seja justo o exercício de pesquisa.

Encontramos traços, nesta pesquisa da passagem cotidiana das mulheres na sociedade mexicana, através de Montando (2007), em atividades realizadas como parteiras, escritãs, poetas, sacerdotisas, dentre outras atividades marcadas por aquele período. E apesar de não ser clara a matrilinearidade deste povo, há indícios da ideia de gênero e poder exercidos por mulheres.

Sobre a mulher africana e descendente, Pierre Verger (1992) descreve que uma das explicações para o protagonismo exercido pela mulher nas mais importantes áreas da sociedade iorubá que se dá devido a organização familiar poligâmica. Aqui as mulheres, na família do esposo, são consideradas e aceitas como progenitoras dos filhos destinados a perpetuar a linhagem patrilinear. Após a sua união com o homem, elas preservam o culto dos orixás de sua família de origem, porém os filhos são consagrados à divindade da família do marido.

Além da liberdade religiosa, as mulheres exercem papel destacado no comércio e na economia iorubana, pois podem circular livremente e comercializar nos mercados das cidades vizinhas. Verger (1992) salienta que como as mulheres são em geral boas comerciantes, elas compram a produção de seu marido para revender nos mercados. Esse lucro é exclusivamente da mulher onde, na maioria das vezes, possuem mais posses do que o respectivo marido. Porém isso não o dispensa da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos.

Por serem boas comerciantes, as mulheres quando jovens fazem o caminho dos mercados onde além do comércio, fazem circular notícias, conhecimentos e ensinamentos sagrados. Demonstrando que além de serem detentoras de bens materiais, também são portadoras e disseminadoras de bens imateriais. Quando ficam idosas, montam um pequeno comércio em casa enquanto suas filhas fazem os caminhos dos mercados. Para Bernando (2005), além de ótimas comerciantes, as mulheres iorubanas eram grandes administradoras, pois eram elas quem administrava o palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado.

As mulheres iorubanas criaram duas associações femininas, a Ialodê e a Geledé. A associação Ialodê está vinculada às questões comerciais, já a Geledé é um coletivo que busca cultivar os princípios do sagrado feminino como a fertilidade da terra, o equilíbrio da energia vital da sociedade (axé) e a maternidade universal.

A Ialodê era uma associação feminina cujo nome significa "senhora encarregada dos negócios públicos". Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses das comerciantes. Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Geledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino.⁷

Seja como senhora encarregada dos negócios terrenos ou a senhora encarregada pelos assuntos sagrados, a mulher iorubana teve papel destacado durante e depois do processo de diáspora dos povos africanos que desembarcaram forçosamente no Brasil durante a escravidão mercantil. A mulher iorubana carrega em si o grande mistério da Deusa Africana que, com a diáspora promovida pelos processos de escravidão mercantil, agora faz parte também do sagrado feminino no Brasil.

Nesse processo de traslado das populações iorubás para o Brasil, se inverte a lógica da linhagem patrilinear para uma lógica matrilinear. Lima (2010) salienta que a família materna foi de grande importância para os descendentes de africanos no Brasil, pois as crianças permaneciam com a mãe, enquanto o homem devido aos movimentos internos causados pelo processo de escravidão não fixava raízes em um lugar por muito tempo. A mulher continuava responsável pela educação dos filhos, mas a grande diferença é que agora a linha de transmissão hereditária e religiosa de seus filhos passa a ser encabeçada por ela.

CONSIDERAÇÕES: O PODER DA PALAVRA NA EDUCAÇÃO DOS POVOS TRADICIONAIS

⁷ BERNARDO, 2005. p.04.

A sociedade ocidental, Batista e Galvão (2006), nos meados dos anos 60 e 70, impetrou o movimento acadêmico representado pelas áreas da Antropologia, Psicologia e Sociologia, e dentre outras áreas que colocam em vogue o caráter oral da linguagem, e suas particularidades de possíveis leituras culturais.

Ao mesmo tempo em que ocorrem as pesquisas em torno da oralidade como interpretação social e cultural, Batista e Galvão (2006), a pesquisa de campo observa esta relação entre o oral e o escrito, e ressalta conceitos os quais contribuem aos estudos da área, dando maior relevância no campo acadêmico.

Neste mesmo período, se volta a compreender que a oralidade pode ser identificada como um tipo de consciência, e que a escrita, se dá no sentido de uma reestrutura do mundo, a escrita faria esta “relação das pessoas com o mundo” (ONG, 1986, p.33, apud BATISTA e GALVÃO, 2006, p.418).

Intrigante perceber nestes estudos, quando:

Os autores buscam também, nessa perspectiva, apontar as características e os principais efeitos da escrita. Ong afirma que a consequência principal e mais geral da introdução da escrita foi o que denominou “separação”. Inicialmente, a escrita separa o conhecido do conhecedor, promovendo a “objetividade” da linguagem: entre esses dois polos, a escrita interpõe um objeto tangível, o texto.

Nas tradições dos povos africanos de etnia Bambara e Fula, o desenvolvimento do homem se realiza conforme os períodos de crescimento. Esses períodos correspondem a um grau de iniciação, que marcam o aprofundamento dos seus conhecimentos físicos, psíquicos e espirituais no intuito de desenvolver no homem o seu poder moral e mental. Na tradição desses povos, a vida dos homens é composta por dois grandes períodos: um ascendente que vai até os sessenta e três anos e um descendente que vai até os cento e vinte e seis anos. Esses dois períodos são compostos por três seções de vinte e um anos que correspondem a graus de iniciação, que por sua vez são formados por três períodos de sete anos onde, cada período, marca um limiar na evolução humana.

Nos sete primeiros anos de existência humana, a criança em formação fica intimamente ligada a sua mãe, que tem a responsabilidade de iniciar o filho

nas tradições do mundo moral e espiritual que o rodeiam. Já dos sete aos catorze anos, o jovem começa a romper os laços com a sua educação materna e entra em contato com os grupos de sua idade. Dos catorze aos vinte e um anos, os jovens estão inseridos na escola da vida em contato com os anciões, pois para o africano, a própria vida e suas manifestações são a educação.

Aos vinte e um anos, o homem passa por um importante ritual de iniciação: a circuncisão. Após a circuncisão, os iniciados começam um retiro de sessenta e três dias, momento em que aprendem sobre o mito da criação do universo e do homem. Até os quarenta e dois anos, o homem aprofunda os seus conhecimentos na grande História da Vida. Sendo essa formada pela História das Terras e das Águas, História dos Vegetais, História dos Filhos do Seio da Terra, História dos Astros e dos demais elementos criados por Maa Ngala, o Ser Criador. Nesse período de aprendizado, os iniciados não têm o direito de utilizar a palavra. Isso se deve pelo fato de que a base da transmissão de conhecimento da maioria dos povos africanos é oral, e o aprendiz é considerado um receptáculo do conhecimento, da mesma forma que, o mestre ancião é a biblioteca viva da tradição africana. Após o término desse período de profunda escuta, o homem chega à maturidade e recebe o direito de exercer a fala. Após receberem o direito da fala, os homens até os sessenta e três anos devem ensinar tudo aquilo que aprenderam nos dois primeiros períodos de sua vida.

Ao entrar no período descendente, o homem está livre de qualquer obrigação e alcança grande respeito pelo conhecimento adquirido na fase de ascendência. Isso não quer dizer, que nessa fase, o homem se transforma em uma massa inerte, ao contrário, o homem continua a transmitir o que havia aprendido durante a sua vida, como forma de retribuição e manutenção das tradições de seus antepassados. Da mesma forma, que ensina aos mais novos, aprende com os mais velhos, pois “todos os dias o ouvido ouve aquilo que ainda não ouviu”.

REFERÊNCIAS

Bâ, Amadou Hampatê. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática.1980.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação**. São Leopoldo: UNISINOS. 2002.

BERNADO, Teresinha. O Candomblé e o Poder Feminino. REVER. São Paulo: Nº 2, p.1-21. 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf> Acessado em: 12 jan. 2015.

BORDIGNON, Genuíno. **Conselhos Escolares: Uma estratégia de gestão democrática da educação pública**. Brasília: MEC/SEB, 2004.

_____. **Sistema Nacional Articulado de Educação: O papel dos Conselhos de Educação**. 2009. Disponível em:<http://portal.mec.gov.br/conae/images/stories/pdf/artigo_genuino.pdf> Acesso em: 03 dez.2014.

CHAGAS, Wagner dos Santos. **Do contexto da influência ao contexto da prática: Caminhos percorridos para a implementação da Lei nº 10.639/03 nas escolas municipais de Esteio-RS**. 2010. 119f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio do Sinos, 2010.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. 23.ed. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FORD, Clyde W. **O Herói com Rosto Africano: Mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: Uma Breve Discussão. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº. 10.639/03**. Brasília: MEC/SECAD, 2005. p. 39-62.

LIMA, Cláudia. **A construção de poder no matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira: mormatização das Casas de Culto de Matriz Iorubá, no Recife e em Salvador, a partir de estudos em Abeokuta, na Nigéria**. Paralellus. Recife: Vol.02, nº01, p.35-51. 2010. Disponível em <<http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/paralellus/article/view/132/110>> Acessado em: 12 jan.2015.

LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: Pedagogias da Sexualidade. Belo Horizonte/ MG, Ed. Autêntica, 2000.

MAINARDES, Jefferson; MARCONDES, Maria Inês. **Entrevista Com Stephen J. Ball: Um diálogo sobre justiça social, pesquisa e política educacional**. Educação e Sociedade. Campinas, vol. 30, n.106, p. 303-318, jan/abril. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302009000100015&script=sci_arttext&lng=e|n> Acessado em: 03 dez.2014.

MOREIRA, A. F. B. e SILVA, T. T. (Orgs.). **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1994.

MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

MONTANDON, Rosa Maria Spinoso de. La Llorona mito e poder no México. Orientadora: Rachel Soihet. Tese (doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.

_____. Las Mujeres Diosas en el Panteon Mesoamericano. Revista: Evidência: olhares e pesquisa em saberes educacionais- UNIARAXÁ/ISE- Ano 1- nº 01- 2005.

Nascimento, Thayane Cazallas do. Das cosmologias de partos/nascimentos : um estudo sobre saberes relacionados às concepções de parteria contemporânea. Tese (doutorado) universidade do Vale do Rio Dos Sinos, UNISINOS, 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidades terminais:** as transformações na política dapedagogia e na pedagogia da política. Petrópolis: Vozes, 1996.

SCHERZ, Lilly Wolfensberger. *Cuerpo de Mujer, Campo de Batalla*, México: Ed. Plaza y Valdés, 2001.

SCHWANBACH, Ailim; MORERA, Cátia Silene ; CHAGAS, Wagner dos Santos. Por uma Leitura de mundo antirracista: A experiência dos tutores EAD de Novo Hamburgo no curso Procedimentos Didáticos-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afro-Brasileira. In: Bittencourt Junior, Iosvaldir Carvalho. Saballa, Viviane Adriana. (Org.). **PROCEDIMENTOS DIDÁTICOS-PEDAGÓGICOS APLICÁVEIS EM HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA.** 1ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **As Mulheres e o Candomblé da Bahia.** In: Artigos (tomo 1). Salvador: Corrupio, 1992