

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS

**CÂMPUS ANÁPOLIS DE CIÊNCIAS SÓCIO-ECONÔMICAS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM EDUCAÇÃO,
LINGUAGEM E TECNOLOGIAS**

**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: PROCESSOS EDUCATIVOS, LINGUAGEM E
TECNOLOGIAS**

**ESTUDANTES ADOLESCENTES RECÉM-INICIADOS NO CANDOMBLÉ:
DISCURSOS DE RESISTÊNCIA, CONFRONTOS E EMBATES**

Rogério Gomes Pereira Júnior

**Anápolis/GO
2020**

ROGÉRIO GOMES PEREIRA JÚNIOR

**ESTUDANTES ADOLESCENTES RECÉM-INICIADOS NO CANDOMBLÉ:
DISCURSOS DE RESISTÊNCIA, CONFRONTOS E EMBATES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação, Linguagem e Tecnologias.

Área de concentração: Processos Educativos, Linguagem e Tecnologias.

Linha de Pesquisa: Linguagem e Práticas Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Lúcia Gonçalves de Freitas.

**Anápolis/GO
2020**

**ESTUDANTES ADOLESCENTES RECÉM-INICIADOS NO CANDOMBLÉ:
DISCURSOS DE RESISTÊNCIA, CONFRONTOS E EMBATES**

Esta dissertação foi considerada aprovada para a obtenção do título de Mestre em Educação, Linguagem e Tecnologias pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás – UEG, em 25 de setembro de 2020.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Lúcia Gonçalves de Freitas
Orientadora/Presidenta

Prof. Dr. Ariovaldo Lopes Pereira
Membro interno

Profa. Dra. Tânia Ferreira Rezende
Membro externo

Prof. Dr. Clodoaldo Ferreira Fernandes Silva
Suplente

**A Xangô, Oya, Maria Mulambo, Marabô e Viramundo e todos meus ancestrais
marginalizados e silenciados.**

AGRADECIMENTOS

À minha família, minha mãe Dona Selma, meu pai Rogério, minhas irmãs Patrícia e Bianca, que sempre estiveram, cada um do seu jeito, me apoiando e ajudando-me de alguma forma nesta conquista. Também à minha avó Guiomar e minha tia Ana Karla, que sempre contei com apoio e sei que se orgulham das minhas vitórias.

À minha orientadora e à banca, professora Lúcia, que foi uma mãe nesses dois anos e meio, quase colocando a mão dela junto com a minha em cada escrita e nas devolutivas e horas ao telefone. Jaraguá e Goiânia ficaram tão próximas com todo o carinho e atenção dela para comigo. A essa Banca, com letra maiúscula, pois é de peso, que aceitou prontamente ler este trabalho: Tânia Rezende, por quem me apaixonei desde a JILAC/2019; professor Ariovaldo, que foi um mestre desde a disciplina de metodologia, dando palpites pertinentes ao meu projeto, até a qualificação, quando trouxe contribuições de muita relevância, não poderia deixá-lo fora da banca; e professor Clodoaldo, um amigo da época da faculdade e de muitas histórias, que sempre esteve ao meu lado em muitas conquistas e estará comigo em muitas outras, tenho certeza.

Às/Aos professoras/es do IET, professor Sóstenes, meu eterno orientador, desde a graduação sempre por perto, no seminário e na qualificação me colocando sempre a razão e no prumo da pesquisa; professor Hélivio, que é uma inspiração, pois quando ele fala, ele hipnotiza-nos com tamanho conhecimento e eloquência. Também, as/os professoras/es Veralúcia, Ged e Gláucia, muito obrigado pela instrução dada; e à professora Valdeniza da FE/UFG, com quem cursei a disciplina de cotidiano e cultura escolar.

Às/Aos participantes da pesquisa, Dofona de Nanã, João Vitor do Oxoguian, Pablo de Logunedé e Fomo de Xangô, vocês são autoras/es deste trabalho tanto quanto eu. Obrigado pelas conversas e pela prontidão em participar da pesquisa. Xangô bocífuo, modupé!

Às/aos minhas/meus amigas/os, Iara, você é o presente de Iemanjá na minha vida, sabe o quanto te amo e quanto você tem parte nisso aqui; Elaine e Carlos, amigos distantes e de longa data que são meu solo nesta terra, amo muito vocês, obrigado pelo apoio incondicional; ao meu irmão de barco, de sangue, de vida, Deivid, você é a alegria que Oxoguian me presenteou, obrigado pelas risadas, conversas e carinho de sempre; ao Thiago, um ex-namorado que foi namorado/companheiro nesta caminhada, obrigado por tudo que fez por mim naquela época.

Às minhas mães e aos meus pais de Santo, Mário de Iroko, que me deu o melhor presente que alguém poderia proporcionar-me na vida, meu Santo, te amo, pai, hoje e sempre! Mãe

Cristiany de Oxum, que apesar das divergências atuais, foi uma mãe carinhosa em um dos momentos mais difíceis da minha vida. Pai Stive de Oxoguian, que foi e é um amigo que sei que posso contar sempre.

À/Aos colegas do IELT e do trabalho, que turma mais linda a minha! Todas/os moram no meu coração, nossa! Queria falar de todas/os, mas se o fizesse meus agradecimentos ficariam quase do tamanho da minha dissertação. Helen, se eu cheguei até aqui, foi com suas palavras de força, muito obrigado, uma parceira/amiga para a vida. Geraldo, obrigado pelo carinho, pelas risadas juntos, pelo otimismo. Jorge, Fábio, Ivo, Beatriz, Marielly, Ariane e Silvia, pelas caronas e companhias nos trajetos de ida e vinda. Vanda e Edna, do GP para a vida. Glayziane, Nara, Paulo, Jaques, Marina, Morgany, presentes de Guapó na minha vida, obrigado pelo carinho.

À Thais Elizabeth, muito obrigado pela transcrição e correção, este trabalho aqui também é seu. Que todas as energias do universo estejam ao seu lado e no seu caminho e o axé dos Orixás seja por você!

Às minhas filhas e aos meus filhos de Santo, as/os que seguiram seus caminhos e as/os que ainda seguirão. Vocês sabem que para mim são filhas/os, afinal, meu DNA espiritual corre na veia de cada um. Finalizo com vocês porque são a garantia de que meu legado não morre aqui. Vocês perpetuaram a minha existência. Amo-vos por demais.

**“O canto do negro veio lá do alto
É belo como a íris dos olhos de Deus, de Deus
E no repique, no batuque, no choque do aço
Eu quero penetrar no laço afro que é meu, e seu.”**

Daniela Mercury

RESUMO

PEREIRA JÚNIOR, ROGÉRIO GOMES. *Estudantes adolescentes recém-iniciados no candomblé: discursos de resistência, confrontos e embates.* 2020. 100f. Dissertação de Mestrado em Educação, Linguagem e Tecnologias. Universidade Estadual de Goiás - UEG, Anápolis, GO, 2020.

Orientadora: Profa. Dra. Lúcia Gonçalves de Freitas

Defesa: 25 de setembro de 2020.

Esta dita pesquisa é uma caminhada subversiva, baseada nos estudos decoloniais, e em diálogo com estes pretendo denunciar as formas de opressão que o colonizador impõe, subalternizando e inferiorizando as/os colonizadas/os – os povos marginalizados. Assim, participam de mãos dadas as minhas/meus quatro estudantes candomblecistas que voltaram para a escola na região metropolitana de Goiânia, cursando o Ensino Médio, após se iniciarem nessa religião que resiste a ataques racistas e coloniais. Uma perspectiva decolonial da Análise de Discurso Crítica deu suporte para minha análise dos relatos dessas/es estudantes que denunciam uma série de violências sofridas, decorrentes do racismo religioso latente não só nas escolas, mas também na sociedade, que tem sido promovido pela colonialidade do poder. O propósito desta caminhada é identificar discursos de resistência presentes nos relatos dessas/es estudantes e, finalmente, denunciar uma realidade de exclusão e violência que pessoas de Comunidades Tradicionais de Terreiro sofrem.

Palavras-chave: Análise Crítica do Discurso. Candomblé. Decolonialidade. Discurso de Resistência.

ABSTRACT

PEREIRA JÚNIOR, ROGÉRIO GOMES. *Estudantes adolescentes recém-iniciados no candomblé: discursos de resistência, confrontos e embates.* 2020. 100f. Dissertação de Mestrado em Educação, Linguagem e Tecnologias. Universidade Estadual de Goiás-UEG, Anápolis, GO, 2020.

This so-called research is a subversive walk based on decolonial studies that I intend to dialog to denounce the forms of oppression that the colonized imposes, subordinating and inferiorizing the colonized - the marginalized peoples. Thus, four Candomblecist students participate hand in hand, who returned to school in the metropolitan region of Goiânia, attending high school, after starting in this religion that resists racist and colonial attacks. Thus, in a decolonial perspective of Critical Discourse Analysis, my analysis of the reports of these students who denounce a series of violence suffered to the detriment of latent religious racism was supported not only in schools, but also in society and promoted by the coloniality of power. The purpose of this journey is to identify discourses of resistance present in the reports of these students and, finally, to denounce a reality of exclusion and violence that people from Traditional Communities of Terreiro suffer.

Keywords: Candomblé. Critical Discourse Analysis. Resistance Speech. Decoloniality.

SUMÁRIO

ENTRE O TERREIRO, A ESCOLA E A ACADEMIA– TOCANDO O PADÊ	10
PRIMEIRA GIRA	16
A ATLÂNTIDA NEGRA DE IEMANJÁ: DECOLONIALIDADE, CANDOMBLÉ E RACISMO RELIGIOSO	16
1.1 O mar do Candomblé inunda Goiás	19
1.2 O Candomblé é o mar que resiste	24
1.3 Barreiras para a Atlântida negra: o racismo, o machismo e a LGBT+fobia	29
SEGUNDA GIRA	36
SOBRE ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA E DE MAIS CAMINHOS DE PESQUISA	36
2.1 Por uma ADC de viés decolonial	36
2.2 Participantes da pesquisa	41
2.3 As falas	44
A TERCEIRA GIRA	48
OJU OBÁ – O OLHAR DO FILHO DO REI	48
3.1 O arco-íris de Oxumarê	50
3.2 O chamado do adôxu	61
3.3 E a chibata continua	70
3.4 A resistência de Oxalá: o cajado do confronto	85
3.5 Um caminho na encruza: a pedagogia intercultural	88
VAMUNHA DE ENCERRAMENTO	92
O atabaque não pode parar	93
Um manifesto ancestral	95

ENTRE O TERREIRO, A ESCOLA E A ACADEMIA – TOCANDO O PADÊ

Figura 1 - O padê de Exú – o início da gira



Fonte: Disponível em: <https://www.picuki.com/media/2169880132328468918>.

Agô¹, peço agô a toda minha ancestralidade para escrever sobre algo relacionado ao meu Candomblé. O positivismo pregaria meu afastamento como pesquisador. Entretanto, sabe-se que até o dito “mais afastado” de sua pesquisa está de fato atrelado a ela. Assim, como vou entrar em assunto de terreiro, nada mais fundamental do que começar como entro no meu terreiro, pedindo licença a todos que vieram e virão antes/após minha presença nesta Terra.

Antes de começar qualquer cerimônia litúrgica no Candomblé, entoamos cantigas a Exu, o Orixá guardião do Candomblé, para que ele possa nos proteger durante toda a ritualística. Além disso, o cultuamos na rua, despachando o padê (figura 1), comida feita de farinha de mandioca e outros elementos, e acendemos uma vela em homenagem a ele.

Sua morada, ponto de força, é a encruzilhada e uma de suas insígnias é o tridente. Dessa forma, esta caminhada aqui percorre por três caminhos que se encontram como uma encruza: o *terreiro*, a *escola* e a *academia*. São os caminhos que traçarei com a força de Exu.

Para a academia, conduzirei minha linguagem num ritmo de afronta. Sabe-se já, em demasiado, a crítica da sociedade pesquisadora das humanidades em relação à visão pesquisadora positivista imposta por Comte. De maneira semelhante, busco, por meio deste trabalho, constituir uma afronta em relação ao que está posto. Não posso ver um adolescente

¹ É um pedido de licença na língua Iorubá, frequentemente utilizada nas comunidades de matriz africana.

dentro da escola, após uma iniciação ao Candomblé, sem ser afetado pelo meu olhar docente, pelo meu olhar negro, pelo meu olhar de Candomblecista, pelo meu olhar situado em um contexto político perpassado por uma legitimação escancarada de racismo e exclusão social das diferenças, realizada por governantes insanos ao redor do mundo, contexto do qual o Brasil, infelizmente, não escapa.

Portanto, só o fato de existir dentro de uma academia quem ainda vê e avalia texto a partir de fundamentações e padrões de moldes positivistas, já é algo que deve ser questionado. Mas com o passar do tempo, vem-se debatendo mais sobre isso, e as ciências humanas têm até se afastado desse modelo. Ainda assim, a minha fala e meu lugar de fala são, de certo modo, uma afronta, pois toda quebra de padrão é assim. Por isso, neste trabalho, deixo bastante evidente muitos de meus posicionamentos e, principalmente, de onde falo. Para isso, trago ao texto as/os companheiras/os negras/os Djamila Ribeiro, Achille Mbembe e Beatriz Nascimento, que me ajudam a explicitar a minha posição de sujeito pesquisador neste trabalho.

Quando me iniciei no Candomblé, em 2012, despertou-me o interesse de entender como estudantes recém-iniciados no Candomblé lidam com a exposição dos símbolos religiosos no espaço escolar. Foi nessa época que tive contato com minha irmã, feita para o Orixá Nanã², que tinha doze anos de idade e estava no Ensino Fundamental. Entre minhas idas e vindas ao terreiro, a Ialorixá me contou que teve que intervir na escola de minha irmã, pois ao chegar recém-iniciada, a professora pediu aos alunos que fizessem uma oração e queria tocar na cabeça de Nanansi³ para “retirar o demônio” dela.

Após essa ocasião, fiquei pensando: a Ialorixá do terreiro era uma mulher branca, professora universitária aposentada, portanto, gozava de certo *status* que a abonava na condição de intervir pela minha colega. Mas eu não pude deixar de pensar como seria nos casos em que a/o líder espiritual não tivesse “legitimidade social” para intervir. Ainda me intrigou muito a questão: quais são os outros relatos de irmãs/os que fazem santo⁴ na

² Pretendo utilizar a escrita do Iorubá nos moldes do português do Brasil, pois como ressalta Sidnei Barreto Nogueira, “essas palavras e esses falares, de certa forma, integraram-se fonologicamente ao Português do Brasil, o que dificulta a identificação de algumas palavras.” (2008, p. 35) Portanto, utilizarei os termos sem itálico, pois não se trata de uma língua estrangeira, e com a forma de pronúncia mais próxima da escrita na Língua Portuguesa para meu leitor conseguir pronunciar de forma adequada.

³ É como comumente são chamados os iniciados, por exemplo, Nanansi, pois ela é feita para Orixá Nanã. Assim, são com os iniciados aos outros Orixás, como Ogunsí, Odesi e daí por diante. Esse sufixo – si significa no Iorubá a ideia de adorador de.

⁴ Chamamos no Candomblé o ato de se iniciar no Candomblé de “fazer o santo”. Após um período de reclusão social, a pessoa é preparada através de rituais específicos para entrar em transe no Orixá que foi iniciada.

adolescência? O que elas/es passam durante esse período na escola? Foi assim, então, que nasceu o anseio de fazer esta pesquisa.

Ao me lançar na proposta de pesquisar tal tema, identifico um viés tripartido como pontos referenciais mais importantes do meu lugar de fala: o de sujeito negro, o de sujeito candomblecista e do agente escolar, como professor. Sobre a identidade de sujeito negro é preciso que eu diga: somente me entendi como negro já adulto e na universidade, pois as relações étnico-raciais não detinham minha atenção. Criado num lar de cores diversas, com pai branco, mãe parda e irmãs brancas, nunca me atentei para questões raciais.

Foi ao ter contato com as religiões de origem africana, como a Umbanda e o Candomblé, que a minha percepção de cor/raça mudou. Assim, penso que as experiências com essas religiões propiciam uma mudança de percepção que vai além das questões meramente de fé que entrelaçam corpo e sagrado, criando uma malha de linguagens. Para mim, houve na realidade uma mudança no ser, mudança ontoepistêmico-linguística. Como ressalta Sonia Siqueira (2009), na sociedade brasileira, o negro e o Candomblé compõem os chamados “diferentes”. Esse contato com a “diferença” despertou-me para questões como a invisibilidade do ser negro, do ser candomblecista e o abafamento de suas vozes dentro dos espaços sociais e, principalmente, nos espaços acadêmicos. Essas invisibilidades e esse abafamento de vozes são seletivos e de acordo com certas conveniências.

Dessa forma, ao me envolver com este projeto de pesquisa, o estudo de Djamila Ribeiro, filósofa negra que disseminou o termo “lugar de fala”, foi referencial para entender o meu próprio lugar, minha fala, e me situar neste texto. E a partir desse conceito, eu escrevo esta dissertação na perspectiva do que argumenta Leila Gonzalez, que é citada no início da obra de Djamila, sobre a possibilidade dos sujeitos da “diferença”, ou seja, nós negros, candomblecistas, falarmos. Nesse sentido, uso a expressão dessa autora, aqui, o “lixo vai falar, e numa boa”.

Como comentam essas autoras, a representação do negro na sociedade é bem marcada. Nós estamos na periferia, na margem, na opressão, na exclusão desde o processo de escravização, da colonização. Compreendo, portanto, que com este trabalho acadêmico, abro meu espaço de fala: eu, um negro criado numa favela carioca, e que depois passa a viver em um bairro de periferia em Aparecida de Goiânia, onde moro agora, e onde sou frequentador de terreiro. Junto comigo estão aqui as/os adolescentes candomblecistas. É nesse contexto que nós, os/as “diferentes”, os/as que nunca falamos, os/as que não têm existência, estamos vindo para a academia determinados/as a falar, resistir para existir.

Mas o que é resistência? Para isso, preciso dialogar agora com outra pesquisadora negra e seus estudos sobre quilombo. Beatriz Nascimento, ao definir quilombo, também defende um olhar negro de resistência.

Logo, quando falo que sou do terreiro, comparo o terreiro ao quilombo, um lugar de resistência, onde a organização social formatada para um espaço litúrgico revitaliza histórias de nossas/os ancestrais na tentativa constante de opor-se à pressão exercida pelo colonizador de enraizar no negro sua cultura. Os terreiros de candomblé, hoje, assim como os quilombos de outrora, são espaços de resistência cultural.

Não obstante, ainda estou dentro do “chão da escola”. Ao me iniciar no Candomblé, eu “estava na sala de aula”, ocupava a posição de professor em escola pública e particular (atualmente, permaneço professor de escola pública). Ter de negociar com a gestão para conseguir me manter afastado por um tempo para fazer as atividades litúrgicas que, na época, exigiram por volta de doze dias de afastamento, e ter de voltar para a sala de aula careca e com as indumentárias foram situações com as quais tive de lidar com resistência.

Minha identidade, que é multifacetada, portanto, de negro, bicha, candomblecista e professor, acarreta um acúmulo de resistências que nesta pesquisa serão tratados não como um momento de “afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades” (RIBEIRO, 2017, p. 61). Como um professor pesquisador, preciso agir com um estranhamento sobre o cotidiano escolar, ainda mais pensando que meu direcionamento se baseia em teorias críticas, cujo interesse é perceber agruras nas situações cômodas do cotidiano. Destarte, como diz Nóvoa (2001), o professor pesquisador é também um professor reflexivo. Ou seja, o professor pesquisador ao pesquisar também está refletindo sobre a sua prática e isso, dentre outras pautas sobre o tópico prática docente, é fundamental para uma ação docente bem sucedida.

Gostaria, nesta dissertação, sinceramente, de conseguir conversar apenas com outras/os pesquisadoras/es negros, mas negra/o com produção acadêmica é algo recente e, infelizmente, ainda temos que caminhar muito, na medida em que pesquisadoras/es negras/os possam referenciar mais trabalhos como o meu. A luta é contínua. Para escurecer este texto, faço uma relação entre a decolonialidade e as propostas para valorização de saberes de pessoas negras e de pessoas da América Latina, como base epistêmica deste trabalho.

Assim, para compreender como o racismo se configura nas esferas sociais do Brasil, sigo Kabelenge Munanga e outras/os pesquisadoras/es que se debruçam sobre a configuração do racismo na diáspora. Sobre esse tópico, destacamos também a proposta de Wanderson Flor do Nascimento da intolerância religiosa para racismo religioso, como um termo que

contempla melhor a violência em relação às pessoas praticantes de religiões de matriz africana.

Vou chamar de gira cada parte deste texto. Inspirei-me pelo termo “Giro Decolonial” que foi criado por Nelson Maldonado-Torres para referir-se a movimentos de resistência e enfrentamento/desestabilização teórico e prático, político e epistemológico, frente à lógica da modernidade/colonialidade (BALLESTRIN, 2013). É uma homenagem às giras do terreiro, o movimento circular que invoca a ancestralidade dentro dos terreiros de Umbanda e Candomblé. Comumente, chamamos de gira uma festividade realizada para saudar os exus e pombagiras.

Dessa maneira, na primeira gira, com a ajuda de Pierre Verger, Reginaldo Prandi, Roger Bastide, entre outras/os, passo a traçar uma rota da África para o Brasil, de um navio de antepassados escravizados que trouxeram consigo sua religiosidade, configurada no Brasil de modo distinto ao da terra natal. É quando retomo o nascimento do Candomblé, e discuto em que medida essa é uma religião de resistência. É dentro desse mesmo tópico que promovo uma viagem sobre a cosmogonia afro-brasileira, estacionada na Bahia e ramificada por todo o Brasil. Chegar-se-á ao Centro-Oeste, mais especificamente, Aparecida de Goiânia: meu *locus* da pesquisa que, além do entorno de Brasília, está sendo um lugar de grande concentração atual de casas de santo no estado de Goiás. Além das minhas andanças por esses espaços, utilizo de pesquisas de Clarice Ulhôa, Mary Anne Vieira e Vitor Hugo Nunes, pesquisadoras/es que iniciaram o olhar sobre o Candomblé na região metropolitana de Goiânia.

Na segunda gira, reconstruo o arcabouço teórico deste trabalho, baseado nos estudos da Análise de Discurso Crítica ou Análise Crítica do Discurso - ADC, que são o nosso apoio fundamental. Por que a Análise de Discurso Crítica? Porque, primeiramente, é crítica, ou seja, traz à tona os incômodos que a linguagem apresenta sob um olhar mais aprofundado para o que há detrás das enunciações produzidas por um sujeito. Além disso, vê a linguagem como um lugar em que as agruras sociais se constroem. Também é relevante ressaltar que ADC dá especial importância aos discursos na legitimação de poderes hegemônicos que constituem práticas sociais, confluindo com o que busco na minha pesquisa: entender, através do discurso de estudantes recém-iniciados no Candomblé, como esses sujeitos se posicionam no espaço escolar após a ritualística de iniciação.

A ADC, portanto, com seu referencial crítico fornece um amparo fundamental para percorrer, no discurso, as relações de poder e denunciar problemas sociais. Nesse sentido, trilho os caminhos expandidos da Linguística Crítica, na busca por compreender em que

medida o discurso dessas/es estudantes iniciadas/os no Candomblé reflete uma resistência à hegemonia das religiões cristãs. Isso porque a colonialidade do poder embasou um discurso de exclusão a qualquer manifestação religiosa de matriz africana, asiática e indígena, com uma série de imposições normativas constituintes de nossa sociedade desde os tempos coloniais, carregadas de marcas de racismo, sexismo e mandonismo etc. Faço isso focando especialmente em como isso se dá no espaço escolar, que é *locus* de especial interesse para mim, professor. Isso porque a escola, como instituição do Estado, normatiza discursos e normaliza os discursos normatizados pelo Estado.

Ainda nessa segunda gira, explico como foram gerados os dados, conhecimentos compartilhados, vividos, vivenciados do estudo, que têm uma dinâmica de cunho etnográfico muito marcante, e procuro discutir os caminhos que a ADC tem percorrido, pelas mãos de analistas de discurso latino-americanas, rumo ao um processo de decolonização da própria teoria.

Na terceira gira, eu apresento um olhar que desenvolvo sobre o discurso das/os quatro estudantes que se propuseram a falar sobre suas experiências ao lidar com o espaço escolar no momento de sua iniciação no Candomblé. Momento em que uma série de elementos simbólicos próprios dos rituais candomblecistas são expostos, como cabelo raspado, adereços e indumentária própria, que apresentam a identidade religiosa desses sujeitos. Nessa gira, vou tratar de todo um universo de questões que sobressaíram a partir das narrativas e argumentações das/os estudantes, como suas identidades, suas motivações religiosas e as violências que sofreram na escola durante sua chegada depois da iniciação.

Após todo o percurso, proponho um encaminhamento para as considerações, que não são e nem devem ser finais, nas quais discuto se houve realmente um discurso de resistência dessas/es estudantes ao sofrerem violências na escola, uma proposta de escola antirracista e um manifesto contra o racismo religioso.

**PRIMEIRA GIRA
A ATLÂNTIDA NEGRA DE IEMANJÁ: DECOLONIALIDADE, CANDOMBLÉ E
RACISMO RELIGIOSO**

*O Oceano é muito grande,
o mar é uma estrada sem fim,
as águas são muito mais que metade do mundo,
são três quartas partes e tudo isso é de Iemanjá.*

Jorge Amado

Figura 2 - Representação artística de Iemanjá



Fonte: Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/386535580515963789/>

A Atlântida negra é uma proposta poética do músico, filósofo e performer Sun Ra, que desenvolve uma mitologia sobre um povo que vive nas profundezas dos oceanos, lugar por onde passaram o horror do povo africano escravizado, os navios negreiros. Segundo a mitologia, os bebês jogados ao mar dos navios negreiros conseguiram se adaptar à vida dentro d'água.

A imensidão do mar pertence à Iemanjá. Logo, é ela quem afaga esses bebês porque essa mãe sempre consola seus filhos em vista de tudo que sofrem e sofreram no processo de

escravização e do atual racismo. Sem dúvida é a divindade africana mais conhecida no Brasil e minha Santa de devoção.

Como o alívio da água, que para a cultura africana está estritamente associada à maternidade, a decolonialidade torna-se uma “mãe” que conduz ao caminho que pensa um mundo além da episteme eurocêntrica tão prestigiada e perpetuada desde o período colonial.

Assim, essa proposta metafórica da Atlântida negra tem como intuito destacar a força da forma de pensar das pessoas negras, algo tão estigmatizado no projeto colonial. E esse projeto não tem fim com a saída da dominação explícita da metrópole nos territórios de diáspora. “Os conflitos de poder e os regimes de poder-saber continuaram e continuam nas chamadas nações pós-coloniais.” (BERNADINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 15)

Fator relevante para a imposição da cultura colonial é o fato de que os intelectuais de países de terceiro mundo, após a Segunda Guerra Mundial, para ter a legitimidade de seu pensamento, conduziam suas pesquisas em universidades norte-americanas, na língua inglesa, “a língua de nascença do pós-colonialismo” e “o espaço de circulação” determinado. (BERNADINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 16). A partir dessas análises é que se constitui uma crítica ao pós-colonialismo de origem anglo-saxônica. Pesquisadoras/es sobre decolonialidade da América Latina apresentaram outras contribuições e categorias de análise a partir de pesquisas realizadas nesse espaço.

Mesmo com essa questão de pertencimento e antes mesmo da centralização do termo decolonialidade, já se falava disso entre pensadoras/es negras/os, ainda que não utilizassem essa nomenclatura.

Sem utilizar precisamente o termo “colonialidade”, já era possível encontrarmos a ideia que gira em torno desse conceito em toda a tradição do pensamento negro. A título de exemplo, podemos encontrar contemporaneamente essa ideia em autores e autoras tais como W. E. B. Du Bois, Oliver Cox, Frantz Fanon, Cedric Robinson, Aimé Césaire, Eric Williams, Angela Davis, Zora Neale Huston, bell hooks etc. Entretanto, a articulação desta ideia – já identificada com o conceito de colonialidade – foi formulada de maneira explícita por Immanuel Wallerstein (1992). Na sequência, o conceito de Wallerstein foi retomado por Anibal Quijano, que passou a nomeá-lo como colonialidade do poder. (BERNADINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 17)

Dessa forma, a colonialidade do poder se desenha na figura da centralização do poder do colonizador e na formação do sistema econômico que levou a sociedade a categorizar as pessoas pela raça, caracterizando os opressores e oprimidos.

O homem moderno enquadrado no mundo capitalista, ocidental, patriarcal e cristão deu origem ao “mito da modernidade” (DUSSEL, 2005). Esse homem tinha a legitimação social de ser considerado avançado em relação ao outro que está fora do padrão moderno.

Esse discurso de dominação está impregnado na formação dos estudos das humanidades e das ciências sociais. Houve, assim, uma estratégia colonial latente de “dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizaram outros povos e comunidades.” (BERNADINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 18)

Aqui nas terras americanas, esse discurso fomenta a dominação praticada pelos portugueses e espanhóis, subalternizando, dessa forma, as pessoas indígenas, as pessoas africanas, o “outro” no projeto do homem moderno.

Assim, fundamenta-se o estudo da decolonialidade. Esse termo surge a partir de estudos de Aníbal Quijano e Catharine Walsh, que preveem o uso dessa palavra para questionar posturas e discursos como os ditos acima.

Então, essa questão da decolonialidade está devidamente associada com o enfrentamento a problemas sociais gerados por um modelo social que considera que o homem branco está no topo de uma estratificação social estruturada pela colonialidade do ser.

Nelson Maldonado-Torres chama de colonialidade do ser esse padrão de um ser que se constitui privilegiado em detrimento do “outro” que está marginalizado. Esse homem branco detém os meios de produção e perpetua a exploração econômica, legitima marginalizações e apaga subjetividades de pessoas não-brancas e do hemisfério sul.

O projeto colonial é algo antigo e muito bem pensado e fundamentado. Tal projeto tem se desenvolvido desde o século XV, com o processo de exploração de terras, principalmente as localizadas no hemisfério sul do mundo, pelos países europeus. Enquanto isso, a crítica a esse projeto de poder é algo recente. Estudos que questionam o pensamento colonial são articulados a partir do início da década de 1990.

Portanto, essa herança colonial produz um padrão social que constitui um ser ideal: homem, branco, heterossexual, ocidental, judaico cristão. Se esse é o padrão, os que não estão nesse ideal sofrem das mazelas sociais decorrentes do ranço colonial, que são as dissimetrias de classes, o racismo, o machismo e a homofobia.

Essas mazelas sociais produzem violências de diversas formas e é por tudo isso que este estudo se desenvolve. O Brasil foi desmantelado pela colonialidade, com a dizimação de povos indígenas, pelos europeus exploradores, e de mulheres e homens negros/os trazidas/os de diversos lugares da África para serem escravizadas/os. As relações sociais assimétricas

dentro deste país são fato. Mas, mesmo com todo o sofrimento de meus ancestrais, as suas bagagens constituem espaços de resistência e de estilo de vida na diáspora, esses lugares são os terreiros de Candomblé. Do mar do Atlântico de mãe Iemanjá, uma onda inunda o solo brasileiro – o Candomblé.

1.1 O mar do Candomblé inunda Goiás

Para falar do Candomblé é preciso fazer uma viagem no tempo, nos navios de tráfico de negras/os escravizadas/os trazidas/os da África. Não vou me ater tanto à configuração da religiosidade na África, pois há vários estudos detalhados e precisos sobre como o culto ao Orixá na África acontecia e acontece. (BASTILDE, 1971; 2001; PRANDI, 1996; 2000; VERGER, 1997; 2002)

É fundamental entender, primeiramente, que o Candomblé, como é cultuado no Brasil, é único. O culto que acontecia nas terras africanas aos Deuses africanos era realizado de forma tribal. Em decorrência da vinda ao Brasil, o contato entre povos de diferentes regiões da África formou um culto próprio, devido às condições da escravidão.

No âmbito nacional, no que diz respeito especificamente ao Candomblé, infere-se que sua constituição ocorreu histórica e espacialmente na região litorânea brasileira (século XVIII ao XX), sobretudo nas regiões nordeste e sul. O deslocamento e a difusão pelo sudeste e interior do Brasil ocorreram concomitantemente entre as décadas de 1960 e 1970 (sudeste) e 1980 e 1990 para regiões centro-oeste e norte. (VIEIRA SILVA, 2013, p. 44)

A partir desse cronograma apresentado por Mary Anne Vieira, volto meu olhar para o litoral do Brasil. Por uma questão de geografia do período colonial, a partir do culto das regiões africanas, o candomblé na diáspora se divide através de nações oriundas da África denominadas Quetu, Angola, Jeje e Fon. Assim, a consolidação do primeiro Terreiro de Candomblé aconteceu na Bahia.

A primeira casa de Axé da Bahia é a Casa Branca do Engenho Velho, ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Suas fundadoras foram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Sua trajetória se inicia com um agrupamento de mulheres da Ladeira do Berquó, na Barroquinha, na Bahia, que professavam a sua fé nos modelos dos cultos africanos. Os antigos terreiros são os mais conhecidos no país. Além da primordial, a Casa Branca do Engenho Velho, também são conhecidos o Candomblé do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o Gantois.

Desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do Catolicismo. Embora o negro, escravo ou liberto, tenha sido capaz de manter no Brasil dos séculos XVIII e XIX, e até hoje, muito de suas tradições religiosas, é fato que sua religião enfrentou, desde logo, uma séria contradição: a própria estrutura social e familiar às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram. As religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens. (PRANDI, 1996, p. 67)

Antigamente, o Candomblé era considerado uma religião exclusivamente negra, e seus adeptos descendentes diretos de africanos. Portanto, foi uma religião estigmatizada e perseguida. Primeiramente pelos católicos, que consideravam o negro sem alma e, por causa disso, seres criados para servir o branco. Por meio da catequização, padres e senhores de engenho obrigavam os negros a cultuarem santos católicos e sua liturgia.

Para o negro adaptar melhor sua religiosidade, o caminho encontrado era louvar seu Orixá camuflado de santo católico, dando origem a grandes celebrações baianas cuja ritualística envolve pessoas de Candomblé, como a lavagem da escadaria da Igreja do Bonfim (Oxalá), a festa de Nossa Senhora dos Navegantes (Iemanjá) e a festa de Santa Barbara (Yansã).

Outra figura importante a ser destacada na memória nacional, que foi homenageada por músicas de célebres compositores baianos, é Mãe Menininha do Gantois. Na década de setenta, Mãe Menininha tornou-se representante da luta contra a intolerância aos terreiros de Candomblé que precisavam de autorização policial, na época, para fazer suas festas.

Essa luta continua, ainda que não estejamos regidos pelas leis imperiais e nem precisamos informar à polícia sobre nossas festas, casos de destruição de terreiros por motivação de intolerância religiosa reverberam nos noticiários impressos e televisivos. No entanto, mesmo com todas essas dificuldades, o Candomblé se mantém resistente e sobrevivendo, infelizmente, ainda marginalizado socialmente.

Assim, através de famílias e linhagens, o Candomblé, como uma grande árvore de Iroco, cria raízes pelo país inteiro. Temos atualmente não só casas famosas no nordeste, mas também na região sudeste, em especial São Paulo e Rio de Janeiro. Ainda mais, com o advento da internet e das redes sociais, é possível pesquisar com facilidade na ferramenta Google e encontrar terreiros em todo o país.

As raízes também chegam ao território goiano, principalmente, em duas regiões: no entorno de Brasília e na região metropolitana de Goiânia. Como os *corpora* da pesquisa são compostos por pessoas da cidade de Aparecida de Goiânia, é importante falar um pouco da vinda do Candomblé para a cidade de Goiânia por intermédio de nosso grande ancestral João de Abuque.

Unanimemente reconhecido como o primeiro sacerdote de candomblé do estado, o baiano João de Abuque chegou a Goiânia em 1971 e se fixou primeiramente no Setor Ferroviário e posteriormente, ainda em 1971, no Setor Pedro Ludovico, bairros formados a partir de invasões, e que naquele tempo situavam-se em áreas bastante periféricas da cidade. A história de João de Abuque se confunde com a história de muitos trabalhadores, que assim como ele não possuíam recursos financeiros para comprar um lote ou alugar uma casa e que fazem parte das histórias das invasões de Goiânia. (BASILIO NUNES, 2018, p. 35)

A partir da chegada de João de Abuque, em 1971, e com a consolidação do seu terreiro no Setor Pedro Ludovico, o Candomblé se estabeleceu em Goiânia. A maioria dos terreiros de Candomblé existentes dentro da região metropolitana de Goiânia tem ligação com ele. Eu mesmo sou bisneto de santo dele. Ele foi iniciado em Salvador - BA em 1945 para o Orixá Oxossi. Sua nação é o Candomblé de Angola onde permaneceu até 1980, quando tomou obrigação com o Pai Júlio de Oxum de São Paulo.

Existem outros pais de Santo que contribuíram para a configuração do Candomblé no território de Goiânia, como Pecê de Oxumarê do Asé Oxumarê, Pai Djair de Logunede, e Pai Ricardo de Omolu na década de oitenta. (ULHÔA, 2011)

No processo de expansão do território metropolitano de Goiânia, minha atenção se volta ao município de Aparecida de Goiânia, cidade vizinha de Goiânia, em razão de custos imobiliários e de mais facilidade de contato com a natureza (córrego, matas...), que apresenta uma configuração interessante para a formação de terreiros de Candomblé. Destacam-se nesse espaço três terreiros: Ilê Axé Onilewa Azanado (1970), Ilê Axé Igbem Bale (1996) e Ile Axé Eromin (1996).

Todos esses terreiros têm ligação direta com João de Abuque, pois Mãe Tereza de Omolu, matriarca do Ilê Axé Onilewa Azanado, foi iniciada por ele; Mãe Jane de Omolu, fundadora do Ilê Axé Igbem Bale, foi iniciada por Mãe Estela, filha de João de Abuque, ou seja, ela é neta de santo de Abuque. Pai Ênio de Oxum, *in memorian*, também foi iniciado pelo João de Abuque. Atualmente, esses terreiros são casas matrizes de outros terreiros fundados em Aparecida, possibilitando, assim, a expansão do Candomblé no território de Aparecida de Goiânia. Trata-se de um campo fértil para mapeamentos e estudos históricos.

Mas como é a dinâmica ritualista do Candomblé? Na dinâmica hierárquica do Candomblé, a comunidade é dividida da seguinte forma: a/o abiã (frequentadoras/es não iniciadas/os, mas que já se inserem na comunidade); a/o iaô (aquela/e que já passou pelo ritual de iniciação); o ogã (cargo reservado ao sexo masculino dos que não entram em transe no ritual e têm a função de cuidar daqueles/as que estão em transe); a equedi (função parecida com o ogã, mas destinada apenas às mulheres); a/o ebomi (depois de seis anos de iniciação

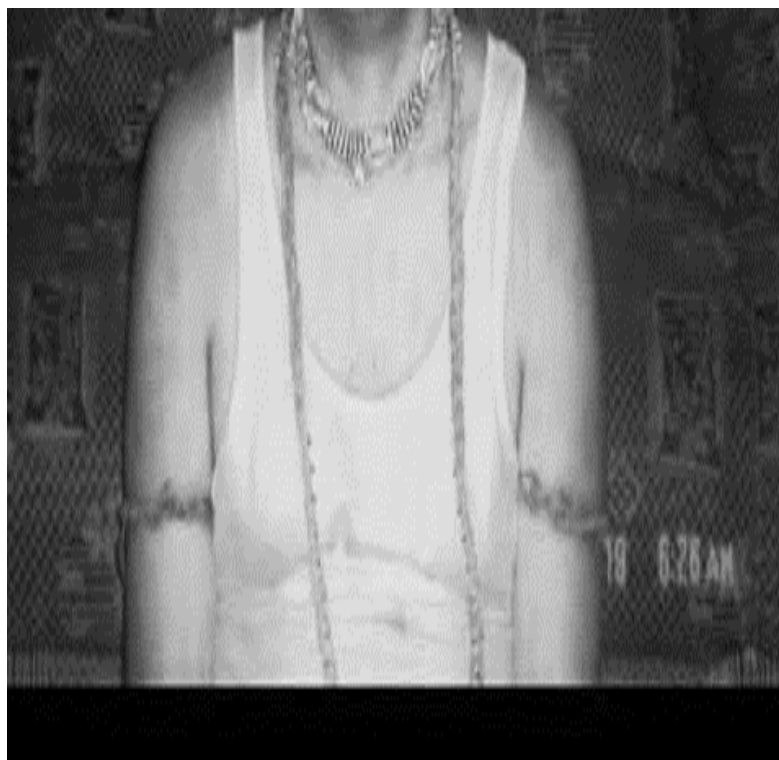
apenas às/aos iniciadas/os ao Orixá Xangô e Airá, ou após sete anos de iniciação para iniciadas/os aos demais Orixás). Sendo iaô, a pessoa está pronta para cuidar da comunidade, junto com a ialorixá ou o babalorixá, até fundar sua própria comunidade, tornando-se também ialorixá ou babalorixá.

A/o abiã tem restrições dentro do culto por não ser iniciada/o, como participar de alguns ritos exclusivos para as/os iniciadas/os. Assim, dentro do culto, reforça-se a ideia do poder da participação e pertencimento às/aos iniciados/as em detrimento das/os não-iniciadas/os. Em algum momento, a/o abiã decide iniciar-se ou seu Orixá expressa, através do jogo de búzios, que deseja que seu filho se inicie.

A iniciação no candomblé tem duração de 14 a 21 dias em reclusão do mundo exterior para a/o iniciante. Após determinados procedimentos litúrgicos, a/o iniciante, chamada/o agora na religião de iaô, volta para seus afazeres no mundo exterior.

Esse processo iniciático não acaba dentro do Ilê Axé. A/o iaô deverá guardar resguardos após os 14 ou 21 dias de iniciação. Além disso, são necessárias representações físicas: o quele - colar no pescoço da/o iaô que simboliza sua aliança com o Orixá; o chaurô - guizo preso no tornozelo da/o iniciada/o por um fio de palha da costa cuja função seria afastar a morte; o mocã - uma trança de palha com pontas semelhantes a uma vassoura, tendo como papel mostrar a ligação da/o iaô com sua ancestralidade; o contra-egum - tranças de palha posicionadas no meio do braço que a/o protege de maus espíritos; os eguns e os elekes - comumente chamados de fio de conta; e a cabeça raspada - símbolo de nascimento para o culto.

**Figura 3 - Imagem de um iaô recém-iniciado com quelê, mocã e contra-egun visíveis
(rosto ocultado por questões éticas)**



Fonte: Tela capturada no Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PC_EPDP8i50

O Orixá é força primordial dentro do Candomblé. Na cosmogonia africana, Eledumaré/Olorum criou o mundo através de uma cabaça (ibadu). Essa cabaça deu origem a toda a vida no Aiê. Com isso, os Orixás viviam no Orun até descerem ao Aiê pela grande árvore de Irocoe para viverem suas histórias no Aie. Posteriormente, eles voltam ao Orun (morada dos Deuses), transmitindo a Exu o poder de trazer a comunicação entre o Orun e Aye.

Portanto, nas festas e ôros do Candomblé, os corpos das/os iniciadas/os se tornam o receptáculo da energia desses grandes ancestrais. Os mais conhecidos no Brasil são Exú, Ogun, Oxossi, Omolu, Oxumaré, Nanã, Iroco, Euá, Oxun, Logunedé, Iansã, Iemanjá, Xangô, Airá, Oxoguiã, Oxalufã e Ibeji. Além desses cultos, temos também, nas casas de candomblé, o culto à ancestralidade feminina, às grandes mães feiticeiras Iamí Oxorongá, e aos ancestrais masculinos, os Baba Eguns, fundamentais nos rituais de morte dentro do Candomblé, os chamados Axexes.

1.2 O Candomblé é o mar que resiste

Após as devidas apresentações ao terreiro, achamos fundamental discutir a questão do Candomblé como uma religião de resistência. O primeiro ponto a ser ressaltado é que por mais que tenha havido uma cultura dita sincrética e forçada a partir da relação casa grande e senzala, a primeira resistência está em reinventar um culto ancestral na diáspora que “diverge daquele poderoso referencial religioso que durante séculos foi absolutamente hegemônico no Brasil.” (HOFBAUER, 2011, p. 37)

Com isso, “o candomblé constitui uma sobrevivência cultural e deve ser visto como uma forma de resistência negra.” (HOFBAUER, 2011, p. 37) Porém, segundo Hoafbauer (2011), com os estudos pós-coloniais, os conceitos de resistência e dominação se tornaram complexos. O autor aprofunda seus estudos para compreendermos os postulados dele, dando algumas definições:

- O objetivo do estudo decolonial é “reinscrever o colonizado na modernidade”, ou seja, ele não é só “o outro do Ocidente”, mas parte que constitui e integra os discursos da sociedade.
- Questiona-se a fixação de “senhores e subjugados” como posições instáveis e frágeis.
- Ao citar Stuart Hall, a ideia de “articulação” é composta nas trocas de posicionamento e reposicionamento constantes no discurso e, conseqüentemente, nas práticas sociais.

Com essa base de entendimento dos processos de formação de sujeito e até do movimento das estruturas sociais, vê-se a história da constituição do Candomblé como um complexo processo social, histórico e econômico da época colonial. Tanto que após o processo posterior de libertação das pessoas negras escravizadas na colônia, a consolidação do Candomblé é associada à formação de irmandades negras.

Para a visão do colonizador, a irmandade era a forma de catequizar e disciplinar as pessoas negras; já para a pessoa negra, foi uma forma de fortalecimento e articulação de suas demandas, mesmo com o olhar do homem branco à espreita.

Com a perseguição das práticas religiosas, que se prolongou por muitos anos, o Candomblé necessitou negociar com os políticos sua existência. Tanto que a partir daí, temos uma figura central nesse processo que foi a conhecida Mãe Menininha do *Gantois* que liderou uma busca pelo reconhecimento e legitimação do Candomblé, buscando dialogar com os líderes políticos da época para a descriminalização do culto ao Orixá.

Nesse ensejo, criou-se uma cultura de “pureza iorubana” ou “pureza nagô” que foi cultivada tanto por pesquisadoras/es que se aproximaram dos terreiros como pelas/os próprias/os dirigentes, em detrimento dos Candomblés de Caboclo e Candomblés de Angola.

Outro fator importante é a entrada da “cor branca” no Candomblé. A partir do século XIX, o poder da liderança dos terreiros foi se descentralizando das pessoas negras, com a entrada das pessoas brancas e, principalmente, com a miscigenação. Houve a entrada, principalmente, da elite intelectual branca, tanto que a criação do cargo do Ogã está vinculada a essa ideia de proteção e manutenção do culto para evitar represália da sociedade racista.

Essas agruras propostas por Andreas Hofbauer são fundamentais para

compreender a complexidade e multidimensionalidade dos processos socioculturais sem abrimos mão dos valores éticos que orientam, em última instância, o nosso posicionamento neste debate sobre dominação, assimilação e contrapoder, parece-me intelectualmente mais profícuo e moralmente mais defensável não partirmos de noções preestabelecidas descontextualizadas a respeito do certo e do errado, daquilo que liberta e daquilo que é imitação das práticas hegemônicas. (HOFBAUER, 2011, p. 72-73)

Podemos dizer então que o Candomblé é uma religião de imitação de práticas hegemônicas e, conseqüentemente, um produto de dominação e não de resistência? Definitivamente, não! Como já dito, a inserção e composição do Candomblé não pode ser dissociada de uma sociedade cujas negociações e articulações existem. É preciso um olhar mais honesto e realista perante o significado das coisas e as posições dos sujeitos.

Estabelecemos a defesa do Candomblé como religião de resistência a partir de três pontos: a noção de nação, a tradição e a religião (FLOR DO NASCIMENTO, 2017). Primeiramente, apesar da diversidade que o Candomblé apresenta, existem várias nações (quetu, jeje, angola, efon) e suas ramificações que, atualmente, podemos afirmar que se entrelaçam pelas idas e vindas de pessoas que saem e entram em uma nação ou em outra. O agrupamento feito por nações constitui indivíduos que levantam bandeiras de perpetuação da existência desse ou daquele grupo de rituais e práticas que compõem sua nação.

Assim, a própria existência dessas diversidades, num desmantelamento que foi o processo de escravização da população negra africana trazida ao Brasil, é um atestado da ideia de resistir para existir.

Quando vamos a um terreiro de Candomblé, seja ele de qual nação, vemos uma construção histórica por trás dele. O líder da casa é filho de alguém que veio de algum lugar e sempre faz o procedimento de acordo com o que aprendeu com o mais velho.

Esse aprendizado é realizado pela oralidade, não é repassado por um livro, uma apostila, ou alguma outra estratégia a não ser da presença no terreiro, da escuta, do ver, do vivenciar. Quando fazemos a mojuba, invocamos os oruncós de todos os nossos ancestrais numa linhagem de sucessão, para dizermos aos Orixás de que nação e família nós somos.

De Iyá Nassô, Iyá Kala e Iyá Detá até hoje, o Candomblé continua da mesma forma. Evidentemente, com o passar do tempo, a tecnologia só tem nos ajudado, mas a forma de se cultivar o Orixá permanece a mesma: vítima de muito sangue derramado, de muitas violências sofridas desde a escravidão no Brasil e decorrente de toda a violência que o racismo impulsiona.

Não somos a igreja da praça. Somos o terreiro que se esconde entre o mato para sobreviver e não incomodar o homem branco. Pai Pérsio de Xangô (*in memorian*), um dos precursores do Candomblé em São Paulo, líder do Ilê Alaketu Axé Ayrá, o famoso Asé Batistini, conta em uma entrevista no *Youtube*⁵ que ao procurar a Casa de Oxumaré na Bahia, lugar onde se iniciara em 1965, ele foi à delegacia, pois os terreiros precisavam pedir permissão à polícia para tocar seu Candomblé. Mesmo com a repressão policial e a violência,

O candomblé ao longo de sua trajetória histórica, sempre soube e saberá se aparelhar convenientemente para fazer face aos obstáculos interpostos por uma sociedade nem sempre susceptível em aceitá-lo enquanto religião que atenta para os aspectos essenciais da natureza humana, buscando a harmonia do homem através de sua interação com o mundo sagrado, sem perder o sentido maior de enfrentamento das adversidades da vida em sociedade e nela encontrar os caminhos da liberdade, da harmonia social e da identidade daqueles que a ele se filiam, qualquer que seja o grau de iniciação e comprometimento religioso. (BRAGA, 1990, p. 17)

Assim, a constituição da resistência através desse sentimento de grupo, de comunidade, foi uma estratégia de fortalecimento muito similar da que acontecia com os quilombos. Dentro do terreiro, o/a negro/a podia ser pai, mãe, filho/a, irmão/ã... uma nação que é, na verdade, uma família.

Essa busca da família é também uma busca ancestral. Identificar-se e pertencer a tal nação, no pensamento da cultura candomblecista, é conectar-se com as pessoas antepassadas – a construção do pertencimento como *ethos*⁶ social.

O segundo ponto de resistência é a tradição. Quando eu estou com os meus e me lembrando dos meus que já se foram, eu perpetuo uma tradição que é comum nos terreiros. Quando você perguntar para alguém o porquê de alguma situação, provavelmente, o/a mais

⁵ Babalorisa Percio de Xangô - Documentário OJU. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=e2yLoRImWeo>.

⁶ *Ethos* seriam todas as questões sociais que permeiam e constituem a identidade de alguém.

velho/a falará: é de acordo com a nossa tradição. Com essa resposta, eu já pressuponho que alguém mais velho/a fizera dessa forma e, se eu for buscar o/a mais velho/a, eu tenho um relato fidedigno de como era feito na casa de sua mãe/pai, avó/avô.

O termo “tradição” é sempre usado pelo povo de Santo como uma forma de manter o culto e a identidade da prática religiosa nos moldes das pessoas antepassadas que praticaram outrora o culto. Entretanto, percebe-se na prática um olhar mais arrojado nesse conceito. Paulatinamente, a tradição começa a se adequar ao mundo exterior e às constituições de sujeito.

Por isso, alguns/as pesquisadores/as utilizam até uma nomenclatura para designar o povo de Santo como comunidades tradicionais de terreiro. Ressaltando, assim, os processos de luta contra o racismo que o povo de Santo vem travando na diáspora.

Para iniciar o terceiro ponto de resistência, o da religação, relataremos aqui um vídeo que popularizou nas redes sociais. O vídeo⁷ é do Baba Egbé Leandro de Oxumarê, da Casa de Oxumarê, um dos terreiros tradicionais de Salvador/BA, no qual ele ensina os atos da vamunha (umas das diversas danças realizadas pelos Orixás durante a cerimônia pública do Candomblé, que conta as narrativas que compõem o repertório litúrgico dessa religiosidade). Ele associa esses atos, em sua narrativa poética, à vinda das pessoas negras ao Brasil.

A palavra religião tem o sentido de religação com o sagrado. No Candomblé, esse sentido amplia não só numa crença, mas também numa reconstrução dos vínculos que foram quebrados com o processo de colonização. Quando Leandro fala que eles lutaram, que eles tinham coroa, é uma aula de História que não está nos livros didáticos, nos quais a pessoa negra está apenas nos grilhões e nas chibatas.

Assim, esse processo de religação é

A ideia de constituir comunidades de terreiros visa exatamente reconstituir um modo de vida que foi usurpado de nossas antepassadas. Esse roubo, essa usurpação teve como motor e combustível o racismo. E a simples existência dessas “religiões” pode ser pensada como um dos mais importantes gestos de resistência antirracista que nosso continente conhece. (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 54)

O processo de formação do Candomblé constitui essa religação, ou até mesmo uma reconstituição desse modo de vida que é reinventado no Brasil. Clara Flaksman, ao falar sobre a questão de parentesco dentro do Candomblé, apresenta como a configuração do Candomblé no Brasil é um fenômeno de resistência ao desmantelamento colonial.

⁷ Disponível em: <https://youtu.be/MhqPegUPLX0> Acesso em: 26 out. 2020.

Aqui, separados de seus familiares, e muitas vezes de todos os seus parentes consanguíneos, inventaram um novo modelo organizacional: agrupariam todos os orixás na mesma Casa, assentando juntos orixás de diferentes regiões, esquecendo uns e favorecendo outros. Dos mais de quatrocentos orixás que se supõe que existissem na África pré-diáspora, são cultuados no Brasil cerca de dezesseis, com algumas variações. Orixás de origem jeje, como Omolu, Nanã e Oxumarê, passaram a dividir o espaço com orixás dos iorubás, formando, eles também, uma grande família. (FLAKSMAN, 2018, p. 129-130)

Então, as “adaptações” que ocorreram com as divindades também ocorreram com as pessoas que as cultuavam. Para estabelecer novos rumos, de acordo com as condições atuais, eles formaram essa grande família tanto dos Orixás quanto dos iniciados para manter a memória viva de seu culto, não idêntico ao que acontecia nas terras africanas, mas condensado com as condições que tinham aqui.

Essa estratégia utilizada no Candomblé também foi utilizada na formação do quilombo no Brasil colonial. Como Beatriz Nascimento (1985) atesta no seu artigo intitulado *O conceito de quilombo como resistência negra*, a articulação do quilombo marca a capacidade do povo negro de resistência e organização. Essa capacidade também é nítida nos terreiros.

Chamo essa estratégia de religação, como disse outrora, para manter a lembrança viva de sua terra. Claro que como Beatriz atesta, “os quilombos vão se distanciando do modelo africano e procurarão um caminho de acordo com as suas necessidades em território brasileiro” (NASCIMENTO, 1985, p. 120). Isso também aconteceu no Candomblé, o que demonstra ainda mais que nossa esperteza e ginga transborda à capoeira e está em todo nosso comportamento social. Para resistir sempre há um caminho.

Como essa religação sucede na configuração social e litúrgica do Candomblé, outro elemento é fundamental para que isso aconteça, chamamos no terreiro de ejé, o sangue do sacrifício dos animais, que se torna o elo da religação, como exorta a pesquisadora Flaksman:

[...] o sangue é o veículo principal do axé. É através dele que flui a energia que alimenta os orixás e as pessoas, conectando uns aos outros. É através do sangue derramado na cabeça do noviço que se estabelece a maternidade ou a paternidade ritual, de santo. É necessário catular, ou seja, abrir um furo no couro cabeludo do noviço, para que o sangue do animal entre em contato com o sangue da pessoa e essa maternidade ou paternidade possa enfim se concretizar. O sangue, no candomblé, é um elemento conectivo (cf. Goldman 2012; Elbein 1975). Conecta planos e realidades distintas para permitir o fluxo de vida, de axé. (FLAKSMAN, 2018, p. 134)

Esse alimento, como bem ressaltado, é um elo entre o Orixá - que está se alimentando ao ganhar energia - e os presentes no ritual. Quando isso acontece na iniciação da pessoa, é estabelecida naquele ritual a ligação entre a pessoa que a/o inicia (a mãe ou pai de Santo) e a

pessoa que está sendo iniciada. Nesse momento, a pessoa iniciada pode ir para outro terreiro, tomar obrigações e nunca mais voltar para aquele lugar, mas sempre quem a/o iniciou será lembrada, assim como não tem como desfazer laços consanguíneos, não há como desfazer esse laço espiritual.

A comunidade também comunga. Afinal, a carne dos animais sacrificados naquele momento, ou em qualquer outra festividade, será consumida pelos irmãos e irmãs de axé durante os dias de trabalho que antecedem a festa (chamados de função) e na festa pública, ou seja, o alimento também é uma forma de religação.

Por isso, a polêmica do acarajé, que é uma comida ritual dedicada à Orixá Oiá - ou Iansã, sendo comercializada por pessoas não candomblecistas com o nome “bolinho de Jesus”. Para nós, isso é uma afronta, pois essa comida precisa de um ritual específico para ser preparada e ajudou muitas mães de Santo, as famosas baianas do acarajé, a conseguirem levar o sustento as suas famílias e até auxiliar o terreiro.

Então, utilizar o nome “bolinho de Jesus”, ao invés de acarajé, entre outras coisas, são práticas de homens brancos que, não satisfeitos em já estarem no topo das relações de poder, ainda se veem no direito de tomar algo nosso e descaracterizar completamente.

Esse problema é parte do projeto de poder do homem moderno que conduz o sistema capitalista, patriarcal, racista e heteronormativo como verdades. E é para desconstruir essas ditas verdades que existe a luta pela erradicação do racismo, do machismo, da LGBT+fobia e do racismo religioso.

1.3 Barreiras para a Atlântida negra: o racismo, o machismo e a LGBT+fobia

O mar da Atlântida negra conduzida por Iemanjá sempre encontra barreiras. Essas barreiras são a colonialidade do ser, que dita o que as pessoas devem ser. Desde o período colonial, a pessoa negra não era vista como um ser, mas enxergada como se não tivesse alma, vontade, desejos.

Quijano (2005) apresenta essa ideia ao dizer que a pessoa negra e a pessoa indígena são constituídas num nexo de inferioridade em relação ao branco. O discurso colonial faz questão de contornar essa diferença. Não só a raça é utilizada como forma de barreira à força da Atlântida negra, como diz Carla Akotirene dos Santos:

A única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos Outros. A concepção de mundo que interessa ao feminismo negro se utiliza de todos os sentidos. E repito, não socorre as vitima do

colonialismo moderno prestando atenção a cor da pele, ao gênero, à sexualidade, genitália ou língua nativa. (AKOTIRENE, 2019, p. 10)

Sob essa perspectiva, defendida pelo feminismo negro e que me envolve, do pensamento interseccional, eu me conduzo às questões levantadas nesse momento da gira. Tais questões se preocupam em entender o porquê e como as mazelas do colonialismo atingem mulheres e homens negros em suas diversas identidades e, conforme as peculiaridades de sua identidade, ainda as/os excluem mais de viver e até sobreviver.

Aqui pretendo abordar o racismo, enfatizando o racismo religioso e as questões de gênero, que também contornam esta caminhada de estudo. Para discutir o conceito de raça, converso com Kabengele Munanga, que revela que o conceito raça veio do italiano *razza*, proveniente do latim *ratio*, que significa categorização. Utilizada pela ciência para classificar animais e vegetais.

Esse conceito foi utilizado no decorrer da história da humanidade para separar a nobreza da plebe. Europeus sendo considerados como “nós” e os ameríndios, negros, melanésios etc, sendo considerados como “outros”, perpetuando divisões. Essas separações nos atravessam com a miscigenação resultante dos processos de migração de povos e até mesmo como resultado do período colonial, tornando a humanidade ainda mais diversa no que tange à cor de pele e aos traços físicos categorizados por raças e etnias vindas de várias regiões do globo terrestre.

No século XVIII, a cor da pele era uma categoria imprescindível para categorizar pessoas a partir da sua raça. Assim, a espécie humana ficou dividida em três raças: branca, negra e amarela.

Então, biologicamente, caracterizam-se essas raças da seguinte forma:

Assim, os indivíduos da raça “branca” foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo etc. que, segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e, portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. (MUNANGA, 2003, p. 5)

Esse conceito e visão do termo raça justificaram por muito tempo o processo de escravidão, comum no período colonial. A ideia de raça está extremamente atrelada às relações de poder e dominação. A raça, entre outros fatores, é utilizada para determinar as

estruturas sociais, portanto, estando esse pensamento muito mais dentro dos estudos sociais do que dos estudos biológicos.

Após essa retomada histórica do conceito de raça, Munanga apresenta a conceituação de racismo como sendo “uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural” (MUNANGA, 2003, p. 8).

O racismo é constituído sempre da noção da diferença, da negra e do negro “selvagens” em relação ao branco redentor. Sempre imposta essa relação dicotômica cuja condição da/o negra/o é sempre subalterna.

Beatriz Nascimento, em sua pesquisa compilada por Alex Ratts, apresenta que

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, a prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo. (RATTS, 2006, p. 98)

Todas essas angústias são provocadas e configuram o que é ser negra/o nesta sociedade racista na qual vivemos. A forma de pensamento racista existente no Brasil está arraigada por comportamentos e hábitos que colocam a/o negra/o à margem – o marginal e o branco no centro – o normal.

Na história do mundo e na história do Brasil, as pessoas negras são invisibilizadas, pois o processo de formação da cultura, do pensamento, da estratificação social é posto com o branco (como agente) e a/o negra/o (como paciente). Novamente, a dicotomia da subalternização.

Outro problema latente do racismo no Brasil é a realidade do povo brasileiro, pois o país se mostra como uma sociedade multirracial e pluriétnica que faz de conta que o racismo, o preconceito e a discriminação não existem. No entanto, eles afloram a todo o momento, ora de modo velado, ora escancarado, e estão presentes na vida diária. (LOPES, 2005)

O racismo no Brasil é camuflado por práticas ideológicas e discursivas que submetem a pessoa negra ao papel de vitimista, como as considera o homem branco ao dizer que nas práticas sociais cotidianas não existe racismo.

Embora existam leis que punam o racismo, a ilusão da democracia social paira no inconsciente de uma sociedade que não se incomoda com o massacre da população negra cometido pelo executivo e pelo judiciário, não se incomoda com a mulher negra sendo violentada de forma psicológica, física e sexual.

De acordo com Julio Waiselfisk (2014), no seu livro intitulado *O mapa da violência*, a população negra leva desvantagem, pois setenta por cento dos homicídios cometidos no Brasil são contra homens jovens negros. Enquanto isso, para jovens brancos, esse percentual fica na faixa de trinta por cento. Achille Mbembe (2016) chama esse genocídio da população negra de necropolítica. Essa é a política que desumaniza a população, coisificando seus corpos estendidos no chão das favelas e periferias não só do Brasil, mas de toda a América Latina.

O padrão social homem, branco, cisgênero e cristão exclui, subjuga e categoriza a pessoa negra. Padrões de estética são estabelecidos, padrões de comportamento são postos e quem não se nivela é excluída/o, colocada/o de lado.

Além disso, é possível apresentar uma série de mitos e estereótipos que compõem a identidade da pessoa negra, caracterizada pela cultura do padrão social branco acerca dessa identidade, como: a imagem da pessoa negra bandida, pobre, favelada, estúpida, preguiçosa, macumbeira, prostituta, avantajada (mulher negra mulata, homem negro do pênis grande), entre outras tantas caracterizações que estão no olhar do homem branco sobre nós, veladamente ou com evidência.

Falando ainda mais sobre a questão da mulher negra, “a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado” (hooks, 1995, p. 469). Todo esse estereótipo da figura da mulher negra é uma estratégia do patriarcado para justificar ações do homem branco, que as estuprava desenfreadamente e as usavam como produtoras de mais escravas e escravos para a manutenção do sistema colonial.

A mulher negra está ainda mais subalternizada em relação ao homem negro, pois o homem negro, na escala de privilégios, está acima dela pela legitimação do machismo que reforça as relações de patriarcado. Por isso, como diz Sueli Carneiro, é importante “enegrecer o feminismo” para que possamos “articulá-lo com o racismo e buscar traçar o impacto das questões raciais sobre as relações de gênero.” (FERNANDES, 2016, p. 704)

Sim, as relações de gênero também dão contorno a essa luta decolonial, ainda mais no que tange à sexualidade. Ao entrar nessa esfera, o discurso colonial também formata a relação de corpos e da sexualidade entre eles.

O homem branco, como o colonizador heterossexual, ocupou o lugar discursivo do macho penetrador e civilizador, ativo sexualmente e produtor de história e cultura, reservando para negros, índios, mulheres e “perversos” sexuais, o lugar passivo de objeto da dominação e do disciplinamento, assim como o lugar da sexualidade indomável, abjeta e perigosa, num paradoxo claro, que revela a estrutura da contradição sexual, na formação de corpos coloniais. (PINHO, 2008, p. 273)

Sendo assim, negra/os com corpos desviantes do padrão cis-heteronormativo são submetidas/os à dominação e disciplinamento. Afinal, se para a pessoa branca fugir desse padrão já é considerado uma aberração, quando o corpo é de cor, a violência é legitimada, afinal, que valor tem o corpo negro?

Se o corpo negro não tem valor, imagine sua religiosidade. Dessa forma, mesmo com a resistência das pessoas negras em cultivar seu sagrado, ainda que camufladas em práticas católicas e reinventadas na diáspora, a violência contra as atividades religiosas de matriz africana é um fato no Brasil.

Popularmente, o termo intolerância religiosa é utilizado para definir todas as práticas de exclusão e violência a toda religiosidade que não está dentro do padrão judaico cristão ocidental.

Entretanto, esse conceito não corresponde exatamente ao que sofrem as pessoas de religiosidade de matriz africana, pois “são associados a uma conduta de cunho pessoal que torna o agressor ou perseguidor das religiões não hegemônicas como responsável individual pelo ocorrido.” (BASÍLIO DE OLIVEIRA, 2017, p. 42)

Portanto, por estar ligado ao ato individual, acusar uma pessoa que ateou fogo num terreiro ou desmoralizou uma pessoa por causa de sua condição religiosa de matriz africana confronta com a justificativa tola de liberdade de religião e crença. Argumento esse muito utilizado por líderes neopentecostais ao incitarem a violência e a exclusão da religiosidade de matriz africana.

Para refletir sobre essas violências contra o povo de Santo, Ariadne Basílio de Oliveira reitera que

as violações contra as religiões afro-brasileiras – inclusive em caso de ataques a indivíduos em função de sua identificação afrorreligiosa – são reflexos do racismo na medida em que condenam essas religiões a inferiorização e até justificam socialmente os ataques, sobretudo quando efetuados pelas instituições estatais, devido à inferiorização a que estão sujeitas. (OLIVEIRA, 2017, p. 44)

Promover o pensamento que esses atos violentos enquadram em intolerância é minimizar esse problema social. Isso faz com que, juridicamente, o caso vire apenas um fato isolado, sem força social e política. Defendemos, assim, o racismo religioso como pauta para quaisquer violências conferidas a pessoas que professam uma fé religiosa proveniente de matrizes africanas.

A história do Brasil, com o processo de colonização e escravização das pessoas negras vindas do continente africano, já atesta as perniciosas tentativas do homem branco de demonizar a religiosidade de matriz africana.

O pesquisador Wanderson Flor do Nascimento comprova a tese de que como “o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente continua sendo perseguido.” Portanto, há associação do rito com emblemas africanos e sua configuração é parecida com a dos quilombos, ou seja, um refúgio. Essa configuração incomoda o homem branco, pois traz um modo de vida que não se acomoda num modelo eurocêntrico como o do cristianismo ocidental. Por isso, é muito mais que intolerância religiosa. O jeito de vida do terreiro afronta o padrão de vida do homem branco. Assim, o terreiro é em si decolonial, mais do que apenas um *lócus* da decolonialidade. O Candomblé é a manutenção de um modo de existir, portanto, a resistência de um povo, que afronta e que enfrenta a matriz fundadora da civilização ocidental, que instituiu que um povo deveria ser subjogado. Há um elo entre o corpo e o espaço na malha constitutiva do racismo.

Logo, concordamos com o pensamento de que

a expressão ‘intolerância religiosa’ não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivem as religiões de matrizes africanas (...). Não se trata de uma intolerância no sentido de uma recusa a tolerar a diferença marcada pela inferioridade ou discordância, como podem pensar algumas pessoas. O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 15)

Sendo assim, não é só uma questão de não concordar com o que fazemos dentro do terreiro, até porque pouco se tem informação sobre isso, pois o Candomblé por muito tempo prezou pelo segredo de suas práticas. Então, podemos até afirmar que o desconhecimento gera preconceito, mas o problema vai muito além disso.

Para Pai Sidney Nogueira, que escreveu recentemente sobre o racismo religioso, a raiz do problema é uma só. Ele analisa que:

A especificidade da experiência com a violência perpetrada contra as religiões de matriz africana, que tem no racismo seu sustentáculo de legitimação e ação destruidora. [...] O racismo evidencia igualmente como as agressões não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas a uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir negro-africano amalgamados nas CTTro (Comunidades Tradicionais de Terreiro). (NOGUEIRA, 2020, p. 40)

Então, a raiz é uma só, o racismo, que só muda a faceta de onde irá atingir a população negra. Nesse caso, o projeto colonial já acusava as pessoas negras de feitiçaria e rejeitava qualquer forma de pensamento que remetia à filosofia de vida da pessoa negra.

Deveras, a contenção de qualquer prática social da/o negra/o era uma estratégia para diminuir sua autoestima, torná-lo um ser assujeitado, sem alma como era chamado pela Igreja Católica na época. Assim, quanto mais próximo ao selvagem, ao animalesco, menos humanidade teria.

Com o passar do tempo, a cultura negra ganhou espaço nas artes por meio da literatura, da música e despertou até o interesse acadêmico. O homem branco se incomoda com isso e utiliza de estratégias de discurso para instigar a violência em relação às religiões de matriz africana, no nosso caso, do Candomblé.

Para que possamos entender como o discurso pode ser usado tanto para legitimar posturas de racismo religioso como também para estabelecer uma postura de resistência a isso, é preciso compreender a noção de discurso e todo o caminho que iremos percorrer ao olhar para o discurso dessas/es estudantes e suas experiências. Para isso, a próxima gira é fundamental.

SEGUNDA GIRA SOBRE ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA E DEMAIS CAMINHOS DE PESQUISA

Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio!

Conceição Evaristo

Nesta gira apresento os caminhos de pesquisa. Início explicando como pretendo utilizar os pressupostos da Análise de Discurso Crítica pelo viés que tem sido apontando por pesquisadoras latino-americanas que propõem “decolonizar” essa vertente acadêmica de origem europeia. Em seguida, vou situar minha condição de pesquisador “implicado” no estudo, bem como apresentar as/os quatro jovens que se dispuseram a falar sobre a condição de iniciadas/os no Candomblé e sobre como tiveram que enfrentar tal posição no espaço escolar. Por fim, explico os contextos em que essas falas foram geradas para esta pesquisa.

2.1 Por uma ADC de viés decolonial

Ao decidir seguir os caminhos da Análise de Discurso Crítica como a principal via teórica para as análises desta dissertação, senti a necessidade de discutir alguns pontos conflitantes em um trabalho que tem como visão essencial as propostas decoloniais. Muito do que temos de fundamentação sobre Análise de Discurso Crítica são de pesquisas sobre linguagem desenvolvidas por pesquisadoras/es de países dominantes. Entretanto, neste estudo, o foco principal é o que se tem discutido sobre essa linha na América Latina e, principalmente, no Brasil. Em especial, quero destacar os estudos de Isabel Magalhães, André Martins, Viviane Ramalho e Viviane Resende na ampliação e divulgação dos estudos de Análise de Discurso Crítica, inicialmente desenvolvida pelo britânico Norman Fairclough. Como observa Resende (2018, p. 5):

Nós, analistas de discurso latino-americanos, somos uma minoria epistêmica e temos um papel a desempenhar em termos de renascimento epistêmico em relação aos Estudos Críticos de Discurso (ECD)⁸. Eu acredito que isso envolve superar obstáculos disciplinares, o que é um desafio árduo. E a universidade, no seu espaço de privilégio, não pode abdicar do fato de que a territorialidade nos faz sujeitos dos espaços que ocupamos, bem como o tempo em que estamos vivendo. Nós precisamos assumir a tarefa de definir nossa própria agenda em Estudos Críticos do Discurso.⁹

⁸ A decisão da autora por esse termo remete à ideia da união de estudos de Discurso num olhar crítico, ampliando uma visão do uso de uma vertente utilizada aqui que é a ADC.

⁹ No original: We Latin American discourse analysts are an epistemic minority, and we have a role to play in terms of epistemic rebirth regarding critical discourse studies. I believe this involves overcoming disciplinary obstacles, which is a challenging endeavor. And the university realm cannot abdicate the fact that territoriality

Essa autora tem advogado a necessidade de teorizações dentro da ADC que promovam uma gradual independência do eixo original de produção de conhecimento dentro dessa linha de estudos discursivos. Em seu artigo *Decolonizing critical discourse studies: for a Latin American perspective*, a autora inicia uma proposição nos seguintes termos:

Quantos pesquisadores, durante o processo de redação de suas dissertações e teses, ao tentar citar pesquisadores locais, sempre ouviram de seus consultores: 'você precisa beber a água da fonte'? Daí o espectro ilusório de Marco Zero. Aprendemos na Universidade, desde o início, que existe uma fonte original de todo o conhecimento, e é aí que devemos beber. É claro que desconfiar da legitimidade da produção local leva a duvidar da própria capacidade de teorizar. (RESENDE, 2018, p. 4. Tradução nossa)

Na primeira parte do seu artigo, Viviane Resende dialoga com os teóricos dos estudos decoloniais, como Catherine Walsh e Ramon Grosfoguel, para compor a seguinte máxima: ainda estabelecemos uma relação epistêmica de poder como o conhecimento produzido por países do hemisfério Norte e está na hora de ultrapassarmos essa barreira (RESENDE, 2018).

Como observa a autora, apesar de sabermos que todo o conhecimento é produzido localmente e possui validade situada, o intuito da decolonialidade não é excluir e desprezar toda a produção desses teóricos, a questão é que quando a produção se localiza no contexto da modernidade europeia ela é disfarçada sob um discurso de universalidade que, muitas vezes, compartilhamos sem muita reflexão ao aplicar teorias e métodos¹⁰ (RESENDE, 2018). E é sobre esse problema que devemos nos atentar na produção de escritas, especialmente sob um olhar que se propõe como decolonial.

Sendo uma abordagem transdisciplinar e multidisciplinar, a ADC estuda como a linguagem funciona na sociedade, em função de questões de poder e controle. Busca-se, portanto, tratar “de diversas práticas na vida social, capazes de mapear relações entre os recursos linguísticos utilizados por atores sociais e aspectos da rede de práticas em que a interação discursiva se insere” (RESENDE; RAMALHO, 2006, p. 11-12). Assim, o discurso, para ADC, é “uma visão particular da linguagem e uso; um elemento da vida social que é interligado de maneira próxima a outros elementos” (MAGALHÃES; MARTINS; RESENDE, 2017, p. 23).

makes us subjects of the space we occupy, as well as the time in which we are living. We need to assume the chore of defining our own agenda in critical discourse studies.

¹⁰ No original: We know that all knowledge is locally produced and possesses situated validity, but when production is located in the context of European modernity, it is disguised under a discourse of universality that we sometimes share without much reflection when applying theories and methods.

Para a ADC, a linguagem é parte integrante de toda prática social. Portanto, nas vivências estabelecidas durante esta pesquisa, os atores sociais da escola (todos os membros da comunidade escolar), citados direta e indiretamente, estabelecem suas práticas sociais que podem ser percebidas nos textos produzidos por eles. Isso se alinha com o que observam algumas/uns analistas de discurso, que propagam que “deve-se observar que os efeitos constitutivos do discurso contribuem para *a construção de identidades sociais*, das relações entre as pessoas e os sistemas de conhecimento e crença” (MAGALHÃES; MARTINS; RESENDE, 2017, p. 40, grifo nosso).

A despeito desses pressupostos, Resende (2018) adverte que o estabelecimento de uma ADC sob uma perspectiva decolonial, e atendendo às necessidades específicas do uso da linguagem por pessoas que vivem na América Latina, necessita reforçar as pautas que lidam com as questões de gênero, sexualidade, raça e etnia e os discursos de suas respectivas práticas sociais. Assim, partindo de elementos já propostos por Fairclough na ADC, Resende (2018, p. 9) agrega outras categorias para abarcar “como as práticas sociais são entendidas nos eixos entrelaçados de seus elementos constitutivos”. Uma dessas categorias é a da interseccionalidade, como proposta por Patricia Collins, sob a égide do feminismo negro, em que as identidades sociais têm papel crucial na composição das práticas sociais e nos elementos que compõem o discurso.

Para explicitar melhor a proposta, a autora monta um quadro de análise “considerando a categorização social do discurso como potencial epistemológico e incluindo a referência de uma rotação decolonial na compreensão do eixo de poder, conhecimento e ser”¹¹ (RESENDE, 2018, p. 6). Adapto, a seguir, o quadro, originalmente em inglês, traduzindo-o para o português, mas preservando seu formato:

¹¹ No original: considering the social categorization of discourse as epistemological potential and including the reference of a decolonial spin in understanding the axis of power, knowledge and being.

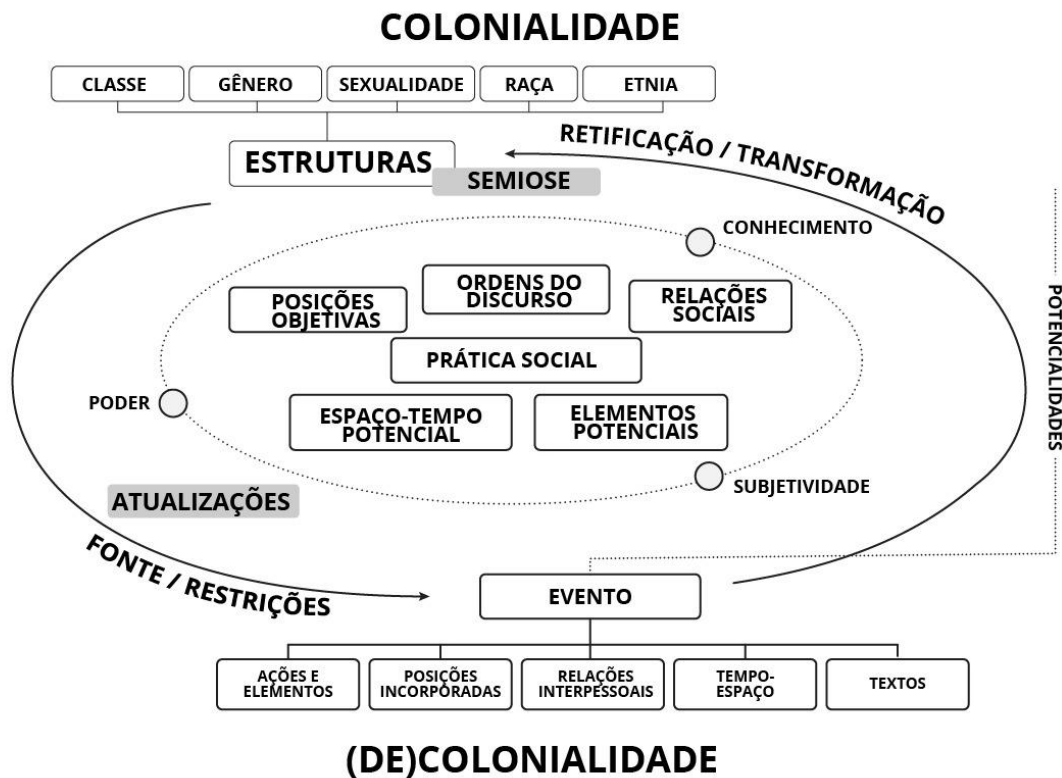


Figura 4 - Mapa do funcionamento da linguagem no diálogo com o olhar decolonial

Fonte: (RESENDE, 2018, p. 8).

Para uma compreensão melhor do quadro, a autora complementa que

O quadro planifica como as estruturas de classe, gênero, raça, etnia e sexualidade devem ser captadas em relação a elementos como: posições objetivas, com relações sociais e institucionais articuladas a eles; tempo e espaço; possibilidades organizacionais de práticas em seus ambientes institucionais; linguagem e outras formas de semiose. O quadro também demonstra como os elementos constituídos da prática são elementos potenciais e os elementos do evento são a atualização desse potencial. Portanto, é necessário distinguir entre ordens do discurso e textos que atingem seu potencial; posições objetivas e posições corporificadas, subjetivamente preenchidas por pessoas que assumem posições; potencial social, etc. (RESENDE, 2018, p. 7-8)¹²

Outro ponto relevante da ADC, numa ótica decolonial, é entender que a violência cometida pela história da colonização ainda se perpetua nos tempos atuais, e uma forma de legitimação dessa violência é por meio da constituição e da reprodução de discursos

¹² No original: elements – potential materials; objective positions, with social and institutional relations articulated to them; time and space as organizational possibilities of practices in its institutional environments; language and other forms of semiosis – the events are also composed of elements. However, the constituted elements of practice are potential elements, and the elements of the event are actualization of this potential. Therefore, it is necessary to distinguish between orders of discourse and texts that achieve its potential; objective positions and embodied positions, subjectively filled by people assuming positions; potential social relations and interpersonal relations occurring in social events; potential materials and dispositives used in material action; space–time potentials and space–time achieved.

hegemônicos. Na conclusão da defesa do ponto de vista decolonial dentro da ADC, Resende aponta duas questões interessantes: a prática da escuta, ou trazer a voz da diversidade, e a função didática e unificadora da ADC. Ao defender o primeiro ponto, ela exorta que:

A valorização da diversidade também se refere à necessidade de praticar a escuta - não apenas ouvindo com o estrito raciocínio da ciência moderna, mas ouvindo com o raciocínio sensível da vida. Eu já disse em outro lugar que é necessário entender de uma vez por todas que nunca se trata de “dar voz”, a melhor expressão de presunção acadêmica, mas sempre ouvindo e sendo capaz de se envolver em diálogo aberto. (RESENDE, 2018, p. 11)¹³

Esse raciocínio de manter o diálogo aberto e fazer soar a voz da diferença é um paralelo importante com as teorias de lugar de fala vindas do feminismo negro, como apresentei na introdução, pelas autoras Djamila Ribeiro e Lélia Gonzales. Trata-se, contudo, de não só dar voz e analisá-las com o rigor acadêmico de considerar posições e aferir na régua da regra acadêmica. A ideia é um diálogo que possibilite partilhar compreensões de mundo. No âmbito da pesquisa, principalmente na parte das entrevistas, o silenciamento de adolescentes entrevistadas/os é algo recorrente, principalmente, por sua representação social. Por isso, este trabalho aqui é um diálogo, um estudo, um olhar sobre pessoas, não sobre dados.

Como propomos compreender os discursos de resistência presentes nessas falas dessas/es adolescentes, não conseguimos ter uma resposta suficiente apenas na ADC, nem no viés decolonial, como uma categoria que analisasse esse tipo de discurso. Por isso, precisei entender primeiro o que é resistência, e agora tento compor o que seria um discurso de resistência e, para isso, recorro aos estudos de Michel Foucault para conversarmos sobre essa temática.

Michel Foucault afirma que “não há relação de poder sem resistência.” (FOUCAULT, 1995, p. 244) Logo, a ideia do discurso de resistência está estritamente ligada às relações de poder. Apesar de querer me afastar do pensamento europeu, é importante trazer Foucault aqui, pois Foucault era um crítico por si só, um homem assumidamente gay e soropositivo, um párea na visão hegemônica, que tinha que estar presente nesta caminhada.

Então, toda manifestação linguística e de performance, seja em ato de fala, seja de postura visual e física, que contrapõe ao discurso hegemônico vigente é um discurso de resistência.

¹³ No original: The appreciation of diversity also refers to the need to practice listening – not merely hearing with modern science’s strict reasoning, but listening with life’s sensitive reasoning. I have said elsewhere that ‘it is necessary to understand once and for all that it is never a matter of “giving voice”, the ultimate expression of academic smugness, but always listening and being able to engage in open dialogue’.

Um exemplo disso é o que ficou conhecido no Brasil como sincretismo religioso. Quando negras/os africanas/os eram impedidas/os de cultuar seus Orixás pelo senhor de engenho e eram obrigadas/os a se submeter à fé católica, elas/es associavam os Orixás aos Santos católicos e escondiam os otás¹⁴ de seus Orixás dentro desses Santos como um disfarce para o seu senhor achar que estavam devotando à fé para o Santo, mas na verdade, era apenas uma forma de resistir, ou seja, por detrás dessa prática apresenta-se um discurso de resistência.

Com o discurso de resistência delimitado, outra crítica de Resende, relevante ao que se propõe aqui, é a necessidade de objetividade na linguagem. Essa objetividade é fundamental para diluir o pensamento distanciante (sim, uso esse neologismo para compor uma prática recorrente) que os textos sempre utilizam.

Não precisamos de metalinguagem complexa: isso nos perturba mais do que ajuda. Simplificação da linguagem dos estudos seria útil por pelo menos duas maneiras: análises que são mais claramente comunicáveis aos nossos parceiros em outras especialidades e análises mais eficientes para promover transformações no mundo.¹⁵ (RESENDE, 2018, p. 11)

Também essa transformação de mundo só acontecerá quando as barreiras impostas pelo conhecimento de poder, que ficam apenas dentro dos muros da universidade, saírem para todos os lugares. Uma forma de realizar essa promoção é, certamente, a linguagem. Uma vez escurecido¹⁶ o ponto de vista teórico-metodológico que embasa esta caminhada, sigo apresentando as/os participantes desta caminhada, que seguem junto comigo e que instigam o meu olhar para suas falas.

2.2 Participantes da pesquisa

Como já havia dito na introdução deste trabalho, estou envolvido com o tema desta caminhada, como parte da minha formação como sujeito nesses últimos anos, em que a iniciação no Candomblé é um momento emblemático. Assim, desde quando propus o projeto para a seleção do Mestrado, compreendi que lidaria com a noção de “sujeito implicado”, na perspectiva do que comentam autores como Moacir Martins Filho e Paulo Navai (2013, p.

¹⁴ Otá é a pedra onde está a energia principal do Orixá, hoje presente dentro dos Ibás dos Orixás ou assentamentos.

¹⁵ No original: We do not need complex metalanguage: it disturbs us more than help. Simplification of the field language would be useful in at least two ways: analyses that are more clearly communicable to our partners in other specialties and more efficient analyses to promote transformations in the world.

¹⁶ Uso esse termo em detrimento a esclarecido, palavra comumente usada e que tem cunho racista ao entender que claro é o sinônimo de algo que não é confuso.

647) sobre o fato de que: “todo sujeito que se vê na tarefa de produzir conhecimento científico é, em sentido lato, um sujeito implicado”. Esses autores têm usado essa noção em suas pesquisas sobre saúde, para realçar as características subjetivas das pessoas envolvidas nas pesquisas e do próprio modo de participação do pesquisador em seu estudo. Logo, eles conceituam a expressão “sujeito implicado” nos seguintes termos:

Decorre do fato que, na condição de pesquisador, querer se ocupar de um tema cuja problematização requer a consideração de ser, concomitantemente, pesquisador – sujeito implicado – e integrar processos que serão tomados como objeto, o que, por sua vez, o coloca na condição de também sujeito da investigação – sujeito de pesquisa. (MARTINS FILHO; NAVAÍ, 2013, p. 648)

Essas considerações nos apoiam no sentido de que em uma pesquisa na qual o elemento humano, e sua fala, são tão essenciais, não tratamos nem as pessoas nem seus discursos como objetos dos quais nos afastamos, como propõe o rigor de alguns modelos positivistas. Ao contrário, tanto eu, quanto as pessoas que para mim falam sobre a experiência de lidar com as marcas da iniciação no Candomblé no ambiente escolar, somos todas pessoas experimentadas pelo racismo religioso, pelo medo do olhar avaliador hegemônico. Então, nada mais coerente do que a minha posição como pesquisador ser a de sujeito implicado. Ou seja, que minha condição compartilhada auxilie no projeto de amplificar vozes que são normalmente silenciadas, não como um ímpeto panfletário, mas na procura de legitimidade social.

Assim, como ainda observam Martins Filho e Navaí (2013), em uma pesquisa na qual o ator-pesquisador é um sujeito implicado, ele é também ator-protagonista, afinal, após os textos produzidos pelas pessoas que participam da pesquisa, a voz dele se soma às dessas pessoas, juntamente com outras/os pesquisadoras/es, para a produção do saber científico. Ressalto, portanto, essas questões que me implicam como sujeito de pesquisa.

Quanto às/aos sujeitos que se dispuseram a falar sobre suas experiências, tema deste estudo, também considero relevante traçar algumas considerações. Primeiro, é importante que se diga que eu credito à minha participação intensa dentro do Candomblé, e também ao fato de ser professor, a facilidade de contato com essas pessoas. Todas/os as/os quatro jovens, que aqui falam “numa boa”, são pessoas que fazem parte de minhas redes pessoais de amizade. Dessa forma, falei diretamente para cada um/a sobre a pesquisa em si e o seu propósito, e todos/as aceitaram prontamente participar. Duas das pessoas iniciadas são meus/minhas irmãos/irmãs de Santo – a Dofona de Nanã e o João Vitor do Oxoguiã, sendo a primeira minha ex-aluna também. A Fomo de Xangô é minha sobrinha de Santo, pois o pai de Santo

dela é meu irmão de Santo, e o Pablo de Logunedé foi meu irmão por um tempo, quando estive na casa do pai dele.

A cada uma dessas pessoas, eu pedi que se autodesfinisse, explicando como se reconhece em relação à identidade de gênero, raça, crenças e também idade, ocupação, etc. De forma muito abreviada, eu as apresento agora:

Dofona de Nanã – identifica-se como mulher cisgênero (termo utilizado por ela). No momento da realização da pesquisa, tem dezenove anos. Ela se identifica como pessoa negra. Atualmente, ela trabalha e concluiu o ensino médio pela prova do ENCCEJA¹⁷. Foi iniciada no Candomblé quando estava no 3º ano do Ensino Médio em um colégio estadual da cidade de Aparecida de Goiânia, tendo encerrado seus rituais de iniciação no dia quatorze de outubro de 2017 no Ilê Axé Onilewá Azanadô.

Fomo de Xangô – identifica-se como mulher. No momento da realização da pesquisa tem vinte anos. Ela se identifica como “morena” e está sem trabalhar e sem estudar. Diz que pretende voltar a estudar para trabalhar. Ela foi iniciada no Candomblé quando estava no primeiro ano do Ensino Médio¹⁸, no mesmo colégio estadual que a Dofona de Nanã estudou, tendo encerrado seus rituais de iniciação no dia vinte e oito de março de 2018 no Ilê Axé Ogun Abi Awo.

João Vitor de Oxoguian – identifica-se do gênero “masculino”. No momento da pesquisa tem dezenove anos. Ele se identifica como pessoa branca, trabalha¹⁹ e estuda nos cursos de graduação em Publicidade e Propaganda e em Pedagogia. Foi iniciado no Candomblé quando cursava o 3º ano do Ensino Médio em um colégio estadual de Aparecida de Goiânia, juntamente com a Dofona de Nanã, portanto, encerrando sua iniciação no mesmo dia que ela.

Pablo de Logunedé – identifica-se do gênero “masculino”. No momento da pesquisa tem dezoito anos. Ele se identifica como pessoa parda, é acadêmico do curso de Educação Física pela manhã e trabalha em um *Call Center* à tarde. Foi iniciado no Candomblé quando cursava o 2º ano do Ensino Médio no Instituto Federal, encerrando seus ritos de iniciação no dia oito de julho de 2017.

¹⁷ Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos – é um exame destinado aos jovens e adultos residentes no Brasil e no exterior, inclusive às pessoas privadas de liberdade, que não tiveram oportunidade de concluir seus estudos na idade apropriada. No Brasil e no exterior, o Encceja pode ser realizado para pleitear certificação no nível de conclusão do ensino fundamental e ensino médio. Para certificação do ensino fundamental, é preciso ter, no mínimo, 15 anos completos na data de realização do exame. A certificação do ensino médio exige a idade mínima de 18 anos completos no dia de aplicação da prova.

¹⁸ Informação não coletada durante a pesquisa, indaguei posteriormente à Fomo de Xangô.

¹⁹ Ele cita o lugar que trabalha como centro de desenvolvimento... Entretanto, o áudio não fica compreensível.

2.3 As falas

A proposta inicial desta caminhada era fazermos a escuta das pessoas iniciadas por meio de um grupo focal – um método recorrente nas pesquisas de cunho qualitativo e etnográfico. A ideia desse grupo era, além dos relatos das/os jovens, captar sua interação durante as falas, com a mediação do pesquisador. Contudo, ao tomarmos as providências para efetivar o grupo, esbarramos em uma série de problemas. Como as/os participantes são pessoas jovens e moradoras de periferias da região metropolitana de Goiânia, contar com a disponibilidade de todas/os para se reunirem num local convergente não foi viável, principalmente pela dificuldade de conseguir tempo e transporte. Também foi um impedimento a falta de recursos financeiros para o uso de equipamentos de gravação de vídeo e áudio, devido à inexistência de apoio de programas de financiamento de pesquisa, especialmente em face da atual política de desmantelamento da Educação Superior e, especialmente, da pós-graduação no Brasil.

Na busca por uma solução, ao consultarmos a literatura acadêmica, vimos que algumas pesquisas da área de linguagem têm feito uso de recursos tecnológicos, como o amplamente disseminado aplicativo *Whatsapp*. Essa plataforma permite aos seus usuários a troca de mensagens instantâneas via conexão à internet por aparelhos celulares. Segundo o *website* do aplicativo, a rede social tem como objetivo facilitar o contato entre amigos por meio de mensagens diretas e pela criação de grupos, para a interação entre mais pessoas. Os usuários podem conversar por mensagens de texto, envio de mensagens de áudio, imagens, fotos, e vídeos.

Alguns dos trabalhos acadêmicos que nos serviram de base foram as pesquisas de mestrado de Eliane Barbosa (2016) e Kelli Boldrini (2017). A primeira analisou conversas pelo aplicativo para descrevê-las como um novo gênero textual, e a segunda fez um detalhado estudo sobre grupos de *Whatsapp* e sua potencialidade na comunicação de surdos. Também destaco a pesquisa de Oliveira e Paiva (2016), que descrevem a ferramenta como um aparato linguístico, com destaque para o uso dos “emojis” que, segundo as autoras, são signos que transmitem sentido de forma econômica em determinados contextos de interação, “fazendo emergir sentidos acrescidos de muitos outros significados, especialmente, de emoções” (OLIVEIRA; PAIVA, 2016, p. 396). Esses trabalhos, além de trazerem descrições sobre a ferramenta, também exemplificaram como ela se prestou adequadamente como recurso de geração de dados escritos e orais.

Assim, o *Whatsapp* foi o instrumento tecnológico que possibilitou reunir as pessoas em torno de conversas, como era o intuito inicial, resguardando-as dos inconvenientes que já mencionei. Essa ferramenta, portanto, suportou trocas de mensagens escritas e de áudio em que o grupo pôde discutir os temas por mim propostos. Para começar, eu contatei as pessoas previamente, expondo os meus interesses de pesquisa, enviei a cada uma delas um termo circunstanciado de autorização para participação no grupo e uso das falas²⁰. Uma vez autorizado, criei o grupo e mandei a seguinte mensagem:

Como será a dinâmica? Lançarei diariamente um questionamento a vocês e vocês fiquem livres para se expressar e comentar a experiência do colega durante o dia todo, aí vou lançando outra pauta até terminarmos a etapa roda de conversa. Amanhã por volta das 9:00 da manhã eu lanço o primeiro tema e ele fica aberto até às 9:00 do outro dia. Então, não precisa responder ou interagir na hora, pode fazê-lo quando tiver um tempinho no dia.

As pessoas, assim, tinham tempo de responder e interagir sem que isso atrapalhasse sua rotina de trabalho/estudo e outras atividades. Como as mensagens ficavam na plataforma e havia o recurso de responder diretamente à pergunta um do outro, a interação fluiu satisfatoriamente. Pela manhã, eu lançava um questionamento e, durante o dia, eu mediava as conversas. O grupo dialogou durante três dias (01/07/2019 a 03/07/2019), em torno de dois questionamentos que subsidiariam minha intenção ao começar esta caminhada:

- 1- *Como conheceram a religião? Por que decidiram se iniciar? Em algum momento, vocês pensaram em como seria a rotina escolar afetada antes, durante ou depois dos rituais de iniciação? Em caso afirmativo, explique.*
- 2- *Descreva, obviamente sem compartilhar os segredos próprios do processo iniciático, como foi sua iniciação no Candomblé.*

Por ser uma rede social informal e popular, a linguagem é apresentada também em um uso mais coloquial. Portanto, para trazer um espaço mais acolhedor à diversidade das/os participantes, abri mão da formalidade e deixei minha fala/escrita bem mais próxima do uso da língua próprio da rede social. Deixei também explícito para as pessoas iniciadas que fizessem o uso da linguagem como estão já acostumadas para que as falas/escritas delas/es tivessem um fluxo alto, sem preocupação e policiamento com a linguagem, algo comum quando se fala em pesquisas acadêmicas. Assim, escrevi:

Podem fazer textão, audiãõ, textinho, audinho, como queriam. Só gostaria muito da interação de todos para que eu possa ter dados para a pesquisa.

²⁰ Esse procedimento foi exigido pelo Comitê de Ética de Pesquisa da UEG - Processo n. 3.666.311.

Outra coisa: Não é porque é pesquisa que precisa de formalidade. Gostaria que fosse um grupo como o grupo de família/amigos, pode colocar emoji, figurinha, não precisa se preocupar com escrever/falar certo e tal. O importante é o conteúdo e as experiências que irão trazer. (Pesquisador, grupo de Whatsapp).

O uso do *Whatsapp* foi, assim, uma alternativa para a realização do diálogo que a pesquisa demandava, frente aos problemas que descrevi anteriormente. Além das vantagens já mencionadas, sobretudo relacionadas às dificuldades com a logística, também é importante citar, como um benefício, a economia de recurso na digitação das mensagens escritas, que ficam gravadas no próprio aplicativo, bem como a facilidade de transcrição das mensagens orais que, do mesmo modo, ficam disponíveis na plataforma e podem ser transcritas por um recurso do próprio aplicativo.

Além dessa fonte, também captei discursos das pessoas iniciadas em entrevistas individuais. Para isso, fui à casa das quatro pessoas e fiz perguntas pré-formuladas para conseguir agrupar mais relatos e compará-los com os da “roda de conversa” promovida no grupo de *Whatsapp*. As entrevistas foram gravadas em forma de áudio e depois transcritas. Dividi as perguntas feitas em quatro blocos, para me organizar em relação ao que estava procurando saber em cada grupo de perguntas. As perguntas que fiz às pessoas entrevistadas estruturaram-se nessa ordem:

I – Identificação do sujeito

Como gostaria de ser chamado na pesquisa (Nome fictício)? Qual gênero você se identifica? Idade? Qual a cor da sua pele? Quais as ocupações atuais? Qual terreiro de candomblé frequenta atualmente? Data da iniciação?

II – Experiências escolares

Qual sua escolaridade? Quando terminou/terminará o ensino médio? Como era/é sua relação com a escola? E no período anterior e posterior à iniciação? Você pensa que o ambiente escolar é um lugar cuja diversidade é contemplada? Já aconteceu algum episódio de discriminação durante o seu período escolar?

III – Experiências religiosas

Descreva sua experiência religiosa desde a infância até o momento atual.

IV – Conclusão

Caso seja necessário, aponte pontos que possam auxiliar a escola a receber um aluno recém-iniciado no Candomblé. (Pesquisador, roteiro para as entrevistas)

Na minha percepção de pesquisador, a entrevista trouxe várias informações relevantes para a análise. Cito como vantagem a proximidade maior com a pessoa iniciada e, conseqüentemente, a desenvoltura dessas pessoas nas respostas. Essas características foram fundamentais para o êxito do processo, para a melhor compreensão de suas experiências e relatos. Sobre essa ferramenta de pesquisa, Valdete Quaresma (2005) defende que a entrevista, como coleta de dados sobre um determinado tema científico, é a técnica mais

utilizada no processo de trabalho de campo. Por meio dela as/os pesquisadoras/es conseguem captar com mais propriedade valores, atitudes e opiniões dos sujeitos entrevistados. Não nos impressiona que a entrevista seja o método mais popular de geração de dados e o fato de isso se dever à constatação de que há uma grande proporção de relatos e histórias obtidos em trabalhos de pesquisa por meio desse recurso.

Observando os tipos de entrevista apontados por Valdete Quaresma (2005), encaixamos as entrevistas realizadas nesta pesquisa como semiestruturadas, pois mesmo tendo uma estrutura de perguntas a serem feitas, na condução da entrevista, fiz perguntas mais direcionadas para que as pessoas pudessem relatar de maneira plena suas experiências caso se sentissem confortáveis ou achassem necessário. A pesquisadora ressalta também duas vantagens da entrevista semiestruturada: “sempre produz uma melhor amostra da população de interesse” e “tem como vantagem a sua elasticidade quanto à duração, permitindo uma cobertura mais profunda sobre determinados assuntos” (QUARESMA, 2005, p. 75).

A TERCEIRA GIRA OJU OBÁ – O OLHAR DO FILHO DO REI

*Chegou, Xangô Aganjú Obá chegou
Foi povo de Zambí quem chamou
Eu quero ir com você.*

Gilberto Gil

Figura 5 - Representação artística de Xangô



Fonte: Disponível em: https://issuu.com/menotecordeiro/docs/orix__s_divinamentos_-_menote_corde/71

Nesta gira, aberta pelos caminhos de meu pai, Xangô, volto meu olhar para as falas das/os quatro jovens candomblecistas que trouxeram, por meio dos seus relatos, a possibilidade de discutir a pergunta da minha pesquisa: como lidaram no espaço escolar com o processo de iniciação no Candomblé, em que uma série de símbolos marca no corpo essa identidade religiosa? Tal direcionamento carrega ainda questões paralelas, como: ao falarem desse processo, em que medida o discurso dessas/es jovens articula práticas de resistência a hegemonias ou, por outro lado, de assimilação a elas? Em seu discurso, que papéis são atribuídos à escola em relação a noções como espaço da diversidade, do multiculturalismo, acolhimento, combate aos preconceitos etc.?

Eu intitulo esta gira de Oju obá, que significa “os olhos do rei”. Oju obá é um cargo no Candomblé, criado no Ilê Axé Opó Afonjá, que tem como liderança Xangô. Os ojus obás - são denominados, assim, no masculino, porque se trata de um cargo que só é dado a homens - seriam os ministros do Rei Xangô, tendo o papel de auxiliar a ialorixá nas decisões em relação à comunidade. Como sou de Xangô, e as análises que aqui se seguem são interpeladas pelo

meu olhar, chamo este momento de análise como “o olhar do filho do rei”. Mas é um olhar na gira sempre, circular, em pé de igualdade, por isso, a ideia do rei é essencialmente poética, não julgadora ou de imposição.

Xangô nosso é o Deus da Justiça, o grande Rei das terras de Oyo, a justiça. Aqui, ele está metaforicamente associado à perspectiva de oportunizar falas e histórias de vida. E para empreender uma narrativa com histórias de vida dessas/es jovens, serei orientado por Bolívar (2010), para quem a observação das pessoas que interagem nas dinâmicas sociais deve preceder as análises de seus textos, que são criados em interação, e é nesse nível que as decisões são tomadas. Com esse direcionamento, a autora propõe um novo *insight* sobre a perspectiva dialógica para que possamos descrever melhor os textos e também explicar como as pessoas se sentem a partir de suas próprias perspectivas culturais, e como participam dos eventos que contribuem para a criação de novos conhecimentos e realidades. Portanto, esta gira será dividida da seguinte forma. Primeiro, vamos conhecer as/os nossos participantes e como suas identidades se configuram. Assim, chamo esse momento da gira de “O arco-íris de Oxumarê”. O segundo momento da gira é “O chamado do Odôxu”, no qual as/os participantes contam as suas motivações ao se iniciar no Candomblé. Em “E a chibata continua” apresento os relatos de violências sofridas no ambiente escolar, após a iniciação. Nas partes finais desta gira, eu evoco Oxalufã que é o grande pai de todos os Orixás. Ele sempre é o último a ser louvado. Com sua paciência, calma e lentidão, ele dança ao som do ibí junto com os outros Orixás para dizer que é hora de voltar para o Orun.

Responderei à pergunta desta pesquisa/caminhada ao identificar os discursos de resistências presentes nos relatos das/os participantes. As palavras, as narrativas, as imagens que foram representadas durante o grupo de *Whatsapp* e as entrevistas direcionadas farão parte da última etapa da minha análise. Finalmente, eu trago encaminhamentos: demonstro que há exemplos de escolas que podem agregar e conduzir diálogos entre as diferenças, as escolas de práticas interculturais.

3.1 O arco-íris de Oxumarê

Figura 6 - Uma representação do Orixá Oxumarê



Fonte: Disponível em: <https://casa7cordas.wixsite.com/artigosreligiosos?lightbox=dataItem-imjdpl443>

Começo este momento da gira com o Orixá Oxumarê, ninguém melhor que esse Orixá para representar o início de uma gira, um ciclo, pois esse Orixá é responsável pelo ciclo da vida, a translação do mundo. Ele é filho de Nanã, sendo um dos Orixás que compõem a família Unjî. Seu culto é proveniente da terra de Daomé, hoje localizada na terra do Benin. É conhecido como Dan, a cobra. Ele também é representado como a serpente que gira em torno do mundo.

Assim como Logunedé e seu irmão Ossayin, ele ganha uma característica ambígua em relação a sua sexualidade. Mesmo esses Orixás sendo cultuados como santo oboró (homem), todos eles têm questões que os aproximam a uma ideia de não-binariedade. Alguns/as pesquisadores/as e religiosos/as os chamam de Orixás metas. Até mesmo em alguns itans falam que Oxumarê seria seis meses homem e seis meses mulher, tanto é que Oxumarê é o único Orixá oboró que utiliza pano da costa quando paramentado nas festas de Candomblé, sendo que o pano da costa faz parte exclusivamente da vestimenta tanto das mulheres, quanto das Orixás Iabás. (RIOS, 2011)

Outra questão relevante sobre Oxumarê é o seu domínio da natureza. Por ser o Orixá responsável pelos ciclos naturais – a chuva seria a grande manifestação natural de Oxumarê. Conta o itan que é através do arco-íris que Oxumarê desce ao ayê para abençoar seus filhos. Sendo assim, toda vez que nós, candomblecistas, vemos o arco-íris dizemos “arroboboi”, que é a sua saudação.

O arco-íris tornou-se também pela comunidade LGBTQ+ um símbolo de representação da diversidade sexual. O pesquisador Antonio Teixeira (2010, p. 72) conta um pouco a associação desse elemento ao movimento:

[...] uma bandeira com as cores do arco-íris (rainbow flag), criada em 1978 pelo norte-americano Gilbert Baker, e exibida pela primeira vez durante a San Francisco Gay and Lesbian Parade daquele ano. Tendo buscado inspiração na estética hippie, Baker pretendeu que cada cor representasse um aspecto diferente da vida gay: rosa, para o sexo; vermelho, para o fogo; laranja, para a cura; amarelo, para o Sol; verde, para a natureza; azul turquesa, para a arte; azul índigo, para a harmonia; violeta, para o espírito.

Atualmente, várias outras bandeiras foram incluídas no movimento para representar várias figuras do movimento, entretanto, a bandeira do arco-íris ainda é o símbolo mais conhecido do movimento LGBTQ+. Vale ressaltar também que, atualmente, o preto foi inserido na cor da bandeira a pedido de movimento de luta pela causa negra para ressaltar as pessoas negras dentro do movimento LGBTQ+.

Portanto, pensar na figura de Oxumarê é pensar nas transformações que constroem as identidades das/os participantes deste trabalho. Dessa maneira, ao contar um pouco sobre elas/es de uma forma narrativa, tenho em mente a contribuição de Patricia Collins (2015, p. 2) ao apontar que “raça, classe, gênero, sexualidade, etnicidade, nação, habilidade e idade operam não de forma unitária, como entidades mutuamente excludentes, mas como fenômenos que se constroem reciprocamente e como tal dão forma a desigualdades sociais complexas.” Que o meu olhar seja circular e interseccional para apresentar essas/es jovens iniciadas/os, assim como no itan que conta como Oxumarê leva as águas para o Palácio de Xangô.

Aqui, falarei primeiro das mulheres iniciadas. O primeiro ponto relevante que quero apontar sobre elas é que as duas não assumiram seu nome social, preferindo ser tratadas por Dofona de Nanã e Fomo de Xangô.

Dofona, como já mencionei, é mulher, e ela reforça: “cisgênero e negra”. Ela diz que “*trabalha e só*” e que terminou seu ensino médio por me iodo ENCCEJA porque desistiu da escola após se iniciar à Orixá Nanã. Ela conta que: “*ficou um pouco pior porque eu larguei né meu estudo no/ tava terminando o ano já que eu iniciei em outubro, eu larguei o estudo e decidi não estudar mais*” (Dofona de Nanã, Entrevista). A relação de Dofona com a escola sempre foi conturbada, por ela ser negra e lésbica. Todas essas identidades não se encaixam no padrão estabelecido pelo patriarcado colonialista e, assim, dificultaram mais sua vida dentro da escola.

é ((leve riso)) muito principalmente no meu/ meu ensino fundamental onde minha mãe/ teve um episódio que minha mãe teve que me trocar de colégio porque a própria diretora entrou na e/ na sala e: lá não podia usar o cabelo solto... só preso... então minha mãe prendeu o meu cabelo meu cabelo afro né pra cima... e a/ e a diretora entrou pra poder chamar uma atenção de uma aluna que foi com o cabelo solto e me usou como exemplo falando é:: olha lá o cabelo dela o cabelo dela é bagunçado... o cabelo dela é bagunçado mas mesmo assim ela prende... eu já tive o cabelo ruim igual ao dela mas graças a deus que existe chapinha... e aí minha mãe me tirou dessa escola... e aí foi quando eu fui/ para outra escola²¹(Dofona de Nanã, Entrevista).

Esse relato de Dofona já marca o início de sua inquietação com o ambiente escolar. Mesmo mudando de escola, essa ferida colonial ficou marcada no corpo dela, corpo esse que “foi visto como corpo destituído de vontade, subjetividade, pronto para servir e destituído de voz”. (BERNADINO-COSTA; GROSFOPPEL, 2016, p. 19)

Usando a tríade da ADC, o texto, a prática discursiva e o contexto, como fonte de análise para a prática racista da diretora da escola, primeiramente, podemos destacar o uso dos adjetivos: *bagunçado* e *ruim* ao se referir ao cabelo de Dofona. A prática discursiva: uma escola, a fala da diretora, sua relação de poder na sala de aula, e estar repreendendo a aluna são a produção e o contexto. Já a prática social é a ideologia racista que cabelo bom é cabelo de branco e que cabelo de pessoa negra é ruim. Além disso, a chapinha aparece como mecanismo de poder para consertar o corpo desviado.

Desse modo, justifica-se “a importância de se enquadrar a Análise de Discurso na análise de práticas sociais concebidas em sua articulação” (RESENDE; RAMALHO, 2006, p. 34), ainda mais quando analisamos discursos advindos da colonialidade do poder como esse. No que se refere ao episódio de racismo explícito narrado por Dofona, ela continua:

aí ela me trocou de esco:la porque: ela chegou lá fazendo um auê um barraco... mesmo pra poder agredir a diretora e aí então eu saí: e vim pra cá... mas desde/ de sempre... com coleguinhas... tipo: já teve coleguinhas de sala falando ((fricativa retroflexa surda)) é:: eu só vou aceitar você ser minha amiga se você fizer isso e isso pra mim porque no nosso grupo:: a gente não gosta de:: de gente mais escurinha igual você... tipo: namorado eu nunca tive quando... quando eu era... da idade de namoradinho nunca tive porque na verdade nenhum menino nunca se interessou... talvez pelo fato de ser preta... é: porque eu estudava numa escola evangélica eu estudava numa escola que... não era/ era uma escola conveniada então na minha sala tinha eu e mais uma outra pessoa... negra né...(Dofona de Nanã, Entrevista).

Sobre o ato da mãe de “*fazer um auê um barraco...*” noto uma postura de resistência em relação ao ato racista da diretora. A mãe reclamou a exposição racista da gestora da unidade escolar de forma contundente pelo ato nomeado pela filha com o uso lexical *até* e *barraco*. Percebo, então, o porquê de Dofona se reconhecer de imediato como negra, afinal, desde a infância, ela sempre foi lembrada de sua cor pelo olhar do branco e vista como algo ruim, que a tornava subalterna aos outros.

²¹ Ela cita o nome da Escola, por questões éticas, eu modifiquei o trecho.

Na outra escola, o racismo continuou e ele trouxe efeitos nas relações sociais de Dofona. Mulheres negras “muitas vezes subjetivam os comentários racistas, sofrendo uma violência em suas autoestimas, não se vendo como bonitas.” (QUEIROZ, 2019, p. 225) Percebo essa questão da autoestima em Dofona, quando ela diz que tinha que fazer barganhas com suas coleguinhas para estar no grupo das amigas de escola, porque elas não gostavam de andar com pessoas *escurinhas* como ela. O uso do termo no diminutivo indica uma forma de suavizar algo pejorativo para aquelas garotas: ser negra.

Outra questão nesse relato é como complementa Dofona: “*namorado eu nunca tive*”, ela atribui isso ao fato de ser negra. A questão da solidão da mulher negra, assim como relata Dofona, é um problema de origem colonial.

A mulher negra e a mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizadas no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. (PACHECO, 2013, p. 25)

Destarte, Dofona comprova a tese apresentada por Ana Paula Pacheco que a mulher negra não está dentro da “cultura do afetivo”, ela está associada à erotização e aos trabalhos domésticos, ao cuidado dos filhos das pessoas brancas. Essa realidade foi naturalizada pela cultura colonial. Também, as mulheres brancas são o padrão de beleza construído pela sociedade, de modo que para a mulher negra ficam os atributos vindos do ideal de desejo do homem branco (seios, bunda...); já o cabelo é ruim, o rosto tem traços exagerados. Dofona relata sobre seu cabelo que

[...] já teve uma vez também que puxaram meu cabelo quando/ quando eu comecei a usar meu cabelo black mesmo... puxaram meu cabelo... gritando tipo: fazendo chacota né... pra eu: alisar... Que tava feio... enfim (Dofona de Nanã, entrevista).

As pesquisadoras Lucione Gallindo e Auxiliadora Silva (2019 p. 20) vão chamar essa atitude em relação ao cabelo negro de racismo estético, ou seja, essa rejeição a atributos próprios da pessoa negra e a necessidade de se recorrer a tratamentos químicos e até cirúrgicos (afinar o nariz, por exemplo).

O racismo estético exposto na fala de Dofona motivou o ato violento: “*puxaram meu cabelo*”. Dofona, assim como outras mulheres negras, apresenta vários relatos de abuso, atos de diferentes tipos de violência. Ela continua sua narrativa de atos discriminatórios em sua trajetória escolar, agora, por ser lésbica.

no ensino médio eu/ quando eu me entendi como lésbica né... que eu so/ que eu sofri muito com a minha tia que era minha professora... então... foi/ ela foi mu: Ito homofóbica de todas as maneiras eu cheguei a apanhar muito na minha casa porque ela instigava os meus pais... a me bater a me/ inclusive meu/ meu pai e minha mãe me tirou de uma escola que eu gostava muito né que era uma escola de tempo integral... por causa que a minha tia ficava falando... coisas que eu não podia ser assim... que era pro meu pai me educar direito... então é:: eu já sofri bastante... com essa questão... (Dofona de Nanã, entrevista).

Novamente, um relato de violência, agora realizada pelos pais, motivada pela tia, por razões de homofobia. O fato de a pessoa não estar no padrão normativo, que se espera pelas esferas sociais, é usado para legitimar a violência praticada. No caso, a família vê como um desvio de conduta, sendo necessária uma correção. Veremos em relatos adiante que essa não será a única vez que seus pais utilizam desse meio para tentar torná-la um corpo dócil.

Esse comportamento violento “estabelece, para as vítimas, um sentimento de não pertencimento ao grupo hegemônico heterossexual e faz nascer uma sensação de desconforto e intimidação diante dos demais e, em muitos casos, leva à evasão escolar” (BORGES *et al*, 2011, p. 23). Foram esses motivos, e outros que detalharei melhor no decorrer da pesquisa, que fizeram Dofona se distanciar do ambiente escolar.

A outra mulher que participou da pesquisa foi Fomo de Xangô. Trata-se de uma mulher, mas não se identifica como pessoa cisgênero ou transgênero, talvez por desconhecimento desses termos, ou talvez porque para uma cultura binária ser mulher já se pressupõe ser uma pessoa cisgênera.

Ela se identifica como “morena”, e é essa identificação que gera minha primeira inquietação. A pesquisadora Ana Niemeyer (2002, p. 56) chama esses termos de “silenciamento do negro nas identificações étnicas”. Para ela, esse silenciamento é uma “tentativa de afastar de si os atributos negativos que histórica e ideologicamente vêm sendo associados ao negro. O pensamento embutido de que ser negro é algo ruim está no coletivo social, portanto, o afastamento é justificado”.

Os outros dois participantes da pesquisa são: Pablo de Logunedé, que se identifica do gênero masculino e pessoa parda; e João Vitor de Oxoguiã, que se identifica do mesmo gênero, só que branco. Ao se identificarem como do gênero masculino, novamente demonstram as pressuposições de uma sociedade binária e normativizante de que masculino seria sinônimo de homem cisgênero.

Novamente, ocorre aqui o “silenciamento do negro nas identificações étnicas” por Pablo de Logunedé, que se identifica como “pardo” para se afastar de tudo que está ligado ao se identificar como negro ou preto, por uma falta de referência de o que é ser negro na sociedade.

Sobre a identificação racial de João Vitor de Oxoguian, o pesquisador Jonas França discute a questão de pessoas brancas e do que ele chama de “branquitude” dentro do Candomblé. Dentre as várias críticas que faz sobre essa postura chamada “branquitude”, ele problematiza principalmente o branco que perpetua seus privilégios dentro do culto.

Para França, o branco tem uma série de responsabilidades, entre elas, destaco que os terreiros são

[...] espaços onde os não brancos podem resistir às opressões sociais e se libertar das correntes expostas pelo sistema discriminatório. O terreiro é o local onde os negros podem, sem embargos, colocar-se de maneira livre, construindo e reconstruindo laços afetivos, estabelecendo elos importantes com suas ancestralidades. E, portanto, mesmo que embranquecido, este espaço permanece tendo como função lapidar o enfrentamento às violências decorrentes do racismo em suas mais variadas manifestações. (FRANÇA, 2018, p.74)

Sendo assim, a pessoa branca dentro do Candomblé precisa escutar o que as pessoas negras têm a dizer e carregam a responsabilidade de não impor, como sempre fazem as pessoas brancas. É preciso reconhecer o lugar de protagonista da pessoa negra dentro do culto e se posicionar no enfrentamento perante à branquitude.

João Vitor, ao ser questionado se além do preconceito por ser candomblecista já havia sofrido outro preconceito, traz à tona cenas de violência sofridas por ele ao se identificar como homem gay: *“porque além de ser candomblecista eu sou gay né... então u:m já apanhei na escola... já tentaram colocar minha cabeça no vaso uma vez...”* (João Vitor de Oxoguian, entrevista).

Pablo de Logunedé também relata atos discriminatórios em relação a sua sexualidade na escola.

Na escola não tan/ nem tanto nunca: houve.: tipo desrespeito não... assim às vezes surge uma brincadeirinha dos garotos/ dos meninos né só porque: é amigo então a gente acaba relevando... mas foi só brincadeiras mesmo (Pablo de Logunedé, entrevista).

João Vitor de Oxoguian e Pablo de Logunedé relatam ter sofrido dentro da escola discriminação por serem homossexuais. João Vitor de Oxoguian relata um episódio de violência, ao tentarem colocar sua cabeça no vaso. Já Pablo, mesmo suavizando dizendo que era *“brincadeira entre amigos”*, também revela um incômodo a partir da brincadeira. Sobre isso, Berenice Bento, no seu artigo *Na escola se aprende que diferença faz diferença*, argumenta que a questão de gênero é tão complexa que começa a ser construída na gravidez. Aquele feto em construção passa a se tornar um projeto quando o seu órgão genital é revelado. A partir da revelação de ser “menina/menino”, as expectativas sobre aquele corpo são lançadas.

A autora chama de reiteração uma das estratégias discursivas que compõem a construção de gênero. Assim, “os gêneros inteligíveis obedecem à seguinte lógica: vagina–mulher–feminilidade versus pênis–homem–masculinidade. A heterossexualidade daria coerência às diferenças binárias entre os gêneros.” (BENTO, 2011 p. 553). Desse modo, a construção da normalidade está dentro dessa lógica binária. O que foge disso é um corpo transgressor e merece ser punido, eliminado. Isso é reforçado em todos os espaços sociais, e a escola não foge dessa lógica.

Berenice Bento chama a escola de “espaço de reprodução do heteroterrorismo” (BENTO, 2011, p. 554). O ato de desumanizar seres que não se enquadram no padrão heterossexual já estabelecido – a heteronormatividade, leva à evasão e ao abandono escolar, à criação da baixa autoestima e ao estímulo à violência contra essas pessoas.

Além da escola, até mesmo no Candomblé, apesar de ser uma religião conhecida por agregar pessoas marginalizadas, talvez por também essencialmente ser uma religião marginal, de pessoas negras excluídas, alguns membros e líderes também reverberam atitudes que reiteram o padrão heteronormativo e, conseqüentemente, fazem o papel de o excluído que exclui.

Nas duas falas de Pablo de Logunedé, uma retratando sua infância dentro do culto e outra logo antes de se iniciar, é possível fazer essas discussões de reiteração de padrões sexistas e heteronormativos dentro do culto.

(...) nunca entendia o porquê o povo dançava só de olho fechado, e porque os homens vestia saia, e o porque havia aquelas risadas estranhas... (Pablo de Logunedé, grupo de Whatsapp).

No começo pra mim tudo era novo então, o que não queria ser feito em momento algum era de santa mulher. (Pablo de Logunedé, grupo de Whatsapp).

Possivelmente, na primeira fala, Pablo deve estar falando da pombagira, figura conhecida nos terreiros de Umbanda e também nos terreiros de Candomblé como uma guardiã. Identifico isso devido a ele dizer que “*havia aquelas risadas estranhas*”. Risadas próprias das pombagiras. As pombagiras estão relacionadas a uma classe de ancestrais na forma feminina, assim como os exus são sua versão masculina, que têm por esse nome uma homenagem ao Orixá Exu do Candomblé e Unjila, que seria o inkisi correspondente a Exu no Candomblé da nação Angola.

Sua figura é também muito utilizada pelas religiões neopentecostais para consolidar práticas racistas disfarçadas de exorcismo, durante seus cultos. A postura mais austera e até

irreverente do exu e o tom sensual e livre da pombagira foram um “prato cheio” para serem responsáveis por todos os males da humanidade:

os males, inclusive o desemprego, a miséria, a crise familiar, entre outras aflições que atingem os cotidianos das pessoas, sobretudo os pobres, são considerados pelos neopentecostais como tendo origem no diabo, identificado, preferencialmente com as entidades afro-brasileiras. (PRANDI, 2001, p. 60)

Então, para o pequeno Pablo, ver aqueles homens em transe com espíritos femininos, que usavam saia e até outros utensílios considerados femininos, como batom, pulseiras, brincos, era algo que questionava padrões que possivelmente já eram constituídos em sua cabeça como padrão de homem e de mulher.

No segundo momento, quando Pablo fala que antes de se iniciar ele não queria ser feito de Santa mulher, infelizmente, não perguntei no momento para ouvir o seu próprio relato a respeito, mas, como candomblecista, eu já pressupus o motivo de ele não querer, pois sei a forma como se configuram as questões de gênero dentro do Candomblé. Entendo que seja pelo olhar crítico de que muitos têm em relação a homem que é de Iabás. A questão da heteronormatividade paira também dentro dos terreiros, ou seja, gera desconforto ver um homem (seja da orientação sexual que for) representando no transe uma Iabá, uma Santa mulher.

Isso já não é problema quando ocorre de mulheres serem de Orixá Oboró. Fomo de Xangô, por exemplo, sente-se privilegiada por ser de um Santo oboró, um Santo homem. Ao falar de seu Orixá, ela diz: *“Deve pq sabia que xango e o rei delas, e o santo jackao 😂 uma brincadeira pra descontrair”*. (Fomo de Xangô, grupo do Whatsapp).

Para entendermos essa “brincadeira” de Fomo, precisamos entender quem é Xangô. Xangô é Orixá conhecido pela sua virilidade, foi o grande rei das Terras de Oyo, território atual da Nigéria. Na sua história, conta-se que Xangô teve três esposas: Oya, Oxum e Obá. Consequentemente, é o representante do ideal de masculinidade numa cultura patriarcal. Por isso, ser de Xangô é interessante para Fomo, pois numa cultura machista, representar uma figura masculina, mesmo sendo mulher, é melhor, porque a figura de prestígio numa sociedade patriarcal é sempre bem vista. Era usual na cultura candomblecista, como originalmente, só as mulheres entrarem em transe, elas eram tanto de Santo Oboró como de Santa Iabá.

Sobre essas questões de gênero e Candomblé, o pesquisador Milton Santos (2007), em sua dissertação que aborda a visão de pessoas do Candomblé paulista sobre o gênero, traz um

capítulo intitulado *Tem adé no terreiro*. Esse título se refere ao fenômeno que data do final da década de oitenta do século XX, no qual um número grande de homens homossexuais, os adés²², começaram a se iniciar nas casas de Santo do Sudeste.

Apesar disso, alguns homens já eram iniciados nas casas matrizes no recôncavo baiano, entretanto, suas funções eram limitadas dentro do culto, devido à conservação do poder matriarcal. Em algumas casas isso ainda é muito forte, como o Opo Afonjá, cuja cadeira de liderança só é dada para mulheres, assim como no Gantois, entre outras casas matrizes.

Sobre essa questão da liderança de mulheres no terreiro, Claudia Lima apresenta que

há um elemento que situa a (re)criação do sistema religioso iorubá no território brasileiro, focado na descendência das mulheres iorubás e seu espírito de iniciativa, que, na África, implicou a autoridade na relação com seus filhos e na demanda entre várias esposas em uma mesma família poligâmica. Nesse sentido, é importante constatar que os principais terreiros de matriz iorubá, no Brasil, foram fundados por mulheres. (LIMA, 2010, p. 37)

Apesar disso, esse matriarcado resiste apenas na Bahia. Aqui em Goiás, o que percebo é o apagamento do matriarcado dentro do terreiro. Os homens, gays e heterossexuais cisgêneros, estão ocupando esse espaço de resistência. Ogan e babalorixás estão dominando a liturgia e dando o papel figurativo para as mulheres. Isso confirma que o patriarcado é algo tão tóxico que contamina até uma religião conhecida por ser matriarcal.

Há ainda outra questão interessante. Santos cita as pesquisas de Raimundo Nina Rodrigues sobre a manifestação dos Orixás no culto nagô. Rodrigues os chama de “andrógenos”, pois tanto Orixás masculinos quanto femininos usavam saia.

Como somente mulheres eram iniciadas no Candomblé, a saia – vestimenta do cotidiano do Candomblé – era a vestimenta desses Orixás. E com a chegada dos homens iniciados? O calção e, atualmente, a bombacha passaram a fazer parte dessa indumentária.

Eu já ouvi os antigos falarem que é uma questão histórica, assim como a saia com anágua. Uma reprodução do que se via as sinhás e os senhores usando em suas vestimentas, pois como isso era considerado de valor social, queriam colocar em seus Deuses. Com isso, a vestimenta padrão do Orixá iabá (da cabeça aos pés) seria as paramentas (ades²³, pulseiras,

²² Nos estudos que abordam homossexualidade e Candomblé não encontrei menção ao motivo do uso da palavra *adé* para homens homossexuais.

²³ São a representação de uma coroa com o chorão, praticamente todas as Iabás usam, seria uma franja feita, de acordo com a essência do Orixá, podendo ser feitas de pérolas, palha e etc.

brincos...), pano de cabeça, laços e saia. Do Orixá oboró seria as paramentas (capacete, ides, braceletes...) pano de cabeça, laços e bombacho (figuras 7 e 8).

Figura 7 - Representação de vestimenta de Oxum (Orixá Iabá)



Fonte: Disponível em: <https://www.elo7.com.br/roupa-de-orixa-luxo-5-pecas-rox9/dp/E6A103>

Figura 8 - Representação de vestimenta de Odé (Orixá Oboró)



Fonte: <https://www.facebook.com/casaafriabras/>

Para muitas casas de Santo, a questão biológica ainda é a que determina a identidade social de gênero. Então, mulher nunca vai usar bombacho, sempre saia, ou no máximo um saiote com um bombacho embaixo para aquelas que são de Orixá oboró. Homem de Orixá oboró usa bombacho normal e quando é de santo iabá? Em algumas casas, usam saia e em outras usam bombacho.

Essa questão gera uma grande discussão, pois muitas pessoas que se identificam como homem e são de Orixá iabá não aceitam o uso do bombacho, o argumento seria que retira a essência do Orixá, até pela questão da saia ser sempre associada ao feminino no Candomblé. Eu sou um desses, eu viro (entro em transe) no Orixá Oiá ou Iansá e também defendo que minha Santa use saia, afinal, penso que se ela é uma iabá, não faz sentido colocá-la com elemento masculino só porque está num corpo de um homem.

Por isso, justifica-se a aversão de Pablo de Logunedé de ser de Orixá iabá, ou por ter que usar saia, algo que descaracteriza a construção social de ser homem, mesmo se identificando como um homem homossexual.

Essa discussão do uso da saia dentro do Candomblé é algo que causa polêmica no culto. Muitas casas se posicionam rigidamente com o argumento de que dentro do

Candomblé, por uma questão de tradição, deve se desconsiderar as questões inerentes às identidades de gênero e permanecer no padrão hegemônico de gênero binário.

No entanto, principalmente as casas mais novas e as lideranças mais jovens, e também as pessoas trans, têm desafiado essas posturas e conquistado o uso de roupas de acordo com seu gênero e legitimando seu uso. Mesmo assim, ainda enfrentam a resistência e a crítica dos mais conservadores dentro do culto.

3.2 O chamado do adôxu

Figura 9- Saída da Iaô com adôxu



Fonte: <https://www.radiowebusm.com.br/2019/04/adoxu-o-que-e-sua-importancia-na.html>



Intitulo a narrativa iniciada aqui como “o chamado do adôxu”, pois o adôxu é uma das designações de uma pessoa iniciada. Como aqui vou justamente falar de adôxus, ou seja, das/os quatro estudantes que colaboram com esta pesquisa e que são iniciadas/os no Candomblé, todas/os elas/es adôxus, portanto, decidi nomear assim a segunda parte da minha análise.

Por isso, trago uma imagem (figura 9) para abrir esta seção que ilustra seu título. O adôxu é aquele elemento marrom triangular acima da cabeça da pessoa que aparece na figura acima. Esse item compõe uma indumentária ritual, representando a cabeça de uma galinha d’angola, animal sagrado no Candomblé. Conta o itan²⁴ que a primeira iniciada aos mistérios do Candomblé foi a galinha d’angola, sua iniciadora foi a Orixá Oxum. Assim, acreditamos que o adôxu representa o elo que nos conecta ao orun (o sagrado) nos possibilitando entrar no transe sagrado com nosso orixá.

²⁴ É como comumente chamamos as histórias dos Orixás contadas pelas pessoas mais velhas (de Santo) da comunidade.

Assim, começarei esta narrativa dentro da vida desses adôxus aos moldes do Candomblé: da pessoa mais velha para a mais nova. Para nós, tudo se fundamenta nessa ordem hierárquica. Aquele que se iniciou primeiro é a pessoa mais velha, independente da idade que tenha, ou seja, quem se iniciou primeiro vem primeiro e tem preferência em relação a quem se iniciou depois.

Nessa lógica, Pablo, o mais velho dos adôxus, narra seu primeiro contato com a religião:

Então respondendo as perguntas, eu conheço a religião desde os meus 6 anos de idade pela minha mãe que era frequentante desde novinha, a primeira casa onde frequentei foi a do Finado Babá Martin ty Oxalá  , e tipo aquelas roupagens sempre me chamaram atenção, nunca entendia o porque o povo dançava só de olho fechado, e porque os homens vestia saia, e o porque havia aquelas risadas estranhas, e isso foi mexendo com o meu psicológico, e aí eu tinha um primo que era menor que eu, pegava ele pra ficar montando ele igual o povo de lá, usava coberta, lençol de cama, pano de mesa tudo na inocência mesmo  . (Pablo de Logunedé, grupo de Whatsapp).

Primeiro, um fator na história de Pablo é que, diferente das outras adôxus, ele é o único que conheceu o Candomblé na infância. Algo que era comum num passado cuja religiosidade era passada pelas famílias consanguíneas, pois o Candomblé era uma cultura marginalizada e de difícil acesso. Então, as crianças se iniciavam pela vontade dos pais. No entanto, mesmo Pablo conhecendo a religião, ele só se iniciou posteriormente, na adolescência.

Outro ponto sobre a aproximação de Pablo com a religiosidade é que sua mãe, que o levou, também frequentava o local de culto da religião “desde novinha”, então não se distancia do que acontecia nos períodos de constituição do Candomblé quando era um culto praticamente familiar.

Algo que se destaca na fala de Pablo é o exótico dentro do culto que lhe chamava atenção: as roupas, a dança, as risadas, entre outros elementos semióticos que são peculiares dentro do Candomblé por não se assemelharem a outra forma de culto que não tenha matriz africana.

A expressão “e isso foi mexendo com meu psicológico” produz um sentido de que involuntariamente essas lembranças de infância ficaram gravadas na mente dele e possivelmente o motivaram a frequentar novamente, já na adolescência. Os relatos dele assemelham-se aos retratados por Stela Caputo (2012, p. 80), apresentados em sua pesquisa

sobre crianças candomblecistas na escola: “Quando eu era criança, o que gostava mesmo era de brincar de macumba. [...] A gente gostava de brincar de pegar santo.”

O “brincar de macumba” e “brincar de pegar santo” é quando se solidifica a prática religiosa daqueles que desde a infância estão no culto. É o lúdico que ensina. Por meio de brincadeiras e jogos, as crianças vão se ambientando com a linguagem e costumes do culto.

Dofona de Nanã, a segunda a ser iniciada entre os adôxus, teve o primeiro contato com a religião por meio de sua namorada, que na época frequentava Umbanda²⁵, ou “*alguma coisa assim*”. Essa expressão refere-se ao fato de a liturgia da Umbanda ter diversas influências (Catolicismo, Kardecismo, Pajelança, entre outras) e uma composição também diversa, assim como a formação da cultura brasileira, o que torna complexo definir com certeza qual culto é, pois temos ramificações como Omolocô, Quimbanda, entre outras. Diferente do Candomblé que, apesar de se dividir em nações, tem uma ritualista específica.

Ela relata, posteriormente, que seu professor ficou mais velho no Candomblé (esse professor, sou eu) e fala sobre as conversas - tanto comigo como com minha pombagira - que contribuíram para que Dofona começasse a se interessar pelo Candomblé.

Sua amiga, recém-iniciada, levou-a a conhecer o Asé Onilewa, lugar onde também me iniciei. Lá, Dofona jogou os búzios²⁶ e teve as seguintes respostas:

O babalorixá falou que eu era uma pessoa que nasceu para ser de santo pra ser iniciada, me explicou qual que era as minhas atuais situações eu tinha muitos problemas na minha vida e eu só estudava, né! na época então, tinha muitos problemas na escola, eu faltava muito, eu adoecia demais, eu tinha muitas doenças, eu não conseguia ficar na escola, não conseguia me concentrar em nada (...) (Dofona de Nanã, entrevista).

Notei, nesse diálogo, uma forte máxima do discurso religioso de predestinação, ou seja, se Dofona nasceu para ser iniciada, logo, se iniciar era um pensamento que se concretizaria.

O discurso religioso tem características que nos permitem investigar como um discurso tem a capacidade de determinar a forma como as pessoas agem, como se organizam em sociedade, já que as fórmulas religiosas são usadas performativamente, isto é, como forma de ação sobre o outro. (SILVA; COSTA, 2011, p. 120)

Destarte, não só no Candomblé, mas em várias outras denominações religiosas, a predestinação é um instrumento ideológico para constituir o ato de adentrar e permanecer

²⁵ Religião brasileira que tem como influência em seus ritos da liturgia católica, kardecista e das religiões afro-brasileiras. Normalmente, pessoas de Candomblé têm o primeiro contato com a Umbanda, pela sua popularidade.

²⁶ Forma de comunicação com os Orixás utilizada pelas ialorixás e babalorixás no Candomblé.

nesse grupo social. Esse instrumento conduz o sujeito a se sentir parte daquele lugar, daquela egrégora.

O jogo de búzios e a fala do babalorixá são discursos cuja função é conduzir a futura neófito na sua vida. Assim como qualquer outro oráculo, tem um caráter de predizer situações, trazer conforto ao conflito pessoal da vida de Dofona. No entanto, logo à frente, uma situação vai se tornar determinante para a decisão de Dofona, o momento em que ela “bola de santo”. Falaremos disso mais adiante.

Agora vamos falar sobre a iniciação de João Vitor de Oxoguian, iniciado no mesmo dia que Dofona, mas como se iniciou depois, ele é chamado de dofonitinho, segundo no barco de feitura. Ele apresenta suas motivações de se iniciar

Decidi me iniciar porque sentia que faltava alguma coisa na minha vida, sei lá. A cultura me chamava muita atenção, as cantigas e o mistério, em si, de ser iniciado e tal. Mas, minha iniciação rolou do nada. Eu já sabia meu santo, já sabia que tinha cobrança de santo, tive oportunidade e fui. Candomblé não tem um sentido só espiritual pra mim, até porque quando cheguei na religião eu tava meio perdido e acho que achei lugar no candomblé, na egbe²⁷, etc. (João Vitor de Oxoguian, Grupo de Whatsapp).

Já Fomo relata que conheceu a religião pelo seu tio, que a levou na casa de Santo onde ela foi iniciada. Lá, o babalorixá jogou os búzios para ela e falou que ela era de Iemanjá. Entretanto, ela não se sentia dessa Santa. Nesse mesmo dia, numa festa pública, em que eu estava em transe, ou seja, virado de Santo, o meu Orixá deu um abraço nela, nesse momento, ela teve certeza de que também era de Xangô.

O abraço do Orixá é a manifestação mais pura de carinho e afetividade dessa energia. Isso aconteceu e acontece durante os xirês, festas públicas às quais congregam pessoas iniciadas e não iniciadas no Candomblé para celebrar algum Orixá ou família de Orixá e até celebrar o aniversário de Santo de alguém²⁸.

Essas cerimônias se configuram da seguinte forma: as/os iniciadas/os entram no barracão formando um círculo no sentido anti-horário²⁹ em volta do centro do salão, onde se concentra a energia da casa de Santo (o imolé). A ordem, do primeiro ao último, segue a

²⁷ Comunidade do Candomblé, palavra do Iorubá.

²⁸ Normalmente, as casas de Candomblé realizam festas tradicionais, como a feijoada do Ogun, as frutas de Oxossi (essas podendo acontecer juntas), a fogueira de Ayra (louvor à família do fogo Ayra, Xangô, Oya e Obá), Olubajé (louvor à família Unjí: Omolu, Nanã, Ossayin, Ieuá e Iroco), festa de Iabás (Os orixás femininos) e as Águas de Oxalá (louvor à família funfun).

Também, os chamados Ajodun, que são aniversários dos iniciados. Normalmente ocorrem aos três anos de iniciação, e aos 6 ou 7 anos de iniciação, quando é considerada a grande festa da/o iniciada/o, pois ela/ele pode ser considerada/o um ebomi (uma pessoa mais velha na comunidade) e ocupar um cargo (ajudar o babalorixá ou a ialorixá em funções especificadas dentro do terreiro), ou ainda se tornar babalorixá ou ialorixá (quando iniciará outras pessoas e abrirá um novo terreiro).

²⁹ O sentido anti-horário remete à ideia de retorno ao passado, retorno aos ancestrais (os Orixás).

hierarquia de cargos e ordem cronológica de feitura sempre da pessoa com mais tempo de iniciação em diante. De fora dessa roda, as/os expectadoras/es (pessoas que não fazem parte da comunidade) assistem à cerimônia sem interferir.

As pessoas da casa dançam ao som dos atabaques, conduzidas pelos Ogans que comandam o ritmo para que as pessoas iniciadas possam referenciar as divindades. Após cantar para todos os Orixás, numa sequência que vai de Ogun a Xangô (existem algumas variações de acordo com as nações), os Orixás são convocados à Terra por cantigas e toques específicos. Nesse momento, as ekedjis conduzem as pessoas iniciadas em transe para dentro do runcó ou sabaji (espaço restrito às pessoas iniciadas) para paramentar e vestir os Orixás (figura 4 e 5) que serão louvados no dia. Os Orixás que não participarão da festa são “desvirados”, ou seja, as ekedjis interrompem o transe da pessoa iniciada que retorna à sala para o louvor. Os Orixás, então, voltam à sala para representar aos expectadores e à comunidade suas histórias, por meio das danças ritmadas pelo som do atabaque. Cada Orixá tem sua forma de dançar (Ogun faz referências ao ato de guerrear, Oxossi ao de caçar, entre outros). Nesse momento, a interação entre expectador/a e Orixá é apenas visual. Podendo a pessoa que assiste também louvar, por meio de cantiga, e dançar no seu canto. Mas o Orixá é o protagonista da festa.

Desse modo, a única forma que o Orixá utiliza para se comunicar com expectadoras/es são os gestos que sugerem à pessoa o que o Orixá quer dizer. Tocar no coração e apontar para a pessoa, tem como significado dizer que tem carinho, afeto por ela. Um dos atos de maior apreço a alguém que o Orixá pode demonstrar é o abraço, sendo motivo de emoção para aquelas/es que recebem.

Portanto, para Fomo de Xangô, receber o abraço do seu Orixá, em meu corpo, foi uma mensagem: a certeza de que Xangô era o dono da sua cabeça. Um detalhe importante é que eu não a conhecia na época, muito menos sabia que ela era ou poderia ser de Xangô, ou seja, na nossa crença, o contato ancestral prevaleceu ali.

Fomo conta o que se passou após esse acontecimento. Sobre seu contato com a casa de Santo em que se iniciou e frequenta atualmente, ela acrescenta:

ai eu fui e voltei pra Goiânia, pra passar um final de semana, dizendo eu... E conheci o meu axé, ai como eu fiquei no meu axé e eu fiquei aqui um mês, eu fiquei frequentando lá um mês, ai eu não quis ir embora mais pra onde eu morava e fiz minha mãe trazer minhas coisas no outro final de semana (ela sorri ao lembrar do episódio) depois que eu decidi, ai eu comecei a frequentar e me iniciei lá, (...) porque eu comecei a conviver lá, me iniciei fiquei três anos lá pra me iniciar... quase três anos. (Fomo de Xangô, entrevista).

No relato de Fomo, é possível perceber um ponto interessante em relação ao terreiro de Candomblé. Diferente do contexto de algumas outras religiões, a casa de Candomblé, além de local de culto, cumpre um papel de abrigo, de refúgio. Muito similar ao quilombo, como lugar de acolhimento.

Temos uma máxima no Candomblé de que a casa de Orixá não manda ninguém embora. Assim, é comum esses tipos de relatos. Vemos em Terreiros tradicionais, como Opo Afonjá, Casa de Oxumarê, entre outras, comunidades inteiras que moram no terreiro como residência fixa.

Outra questão relevante foi o tempo que Fomo levou para se iniciar. Durante três anos, ela conviveu com a comunidade para ter certeza de sua escolha. Para cada pessoa as motivações de se iniciar e as formas de acesso ao culto são distintas. No entanto, algumas expressões são comuns nessa etapa, como “cobrança de Santo” e “bolar de Santo”. Nesta seção, cruzando com a narrativa das/os iniciadas/os, buscaremos falar sobre isso sob a ótica da experiência religiosa e também do contato ancestral.

João Vitor do Oxoguiã, sempre assertivo em suas respostas, não descreve seu Orixá, apenas sua motivação ao se iniciar ao seu Orixá.

Decidi me iniciar porque sentia que faltava alguma coisa na minha vida, sei lá. A cultura me chamava muita atenção, as cantigas e o mistério, em si, de ser iniciado e tal. Mas, minha iniciação rolou do nada. Eu já sabia meu santo, já sabia que tinha cobrança de santo, tive oportunidade e fui. (João Vitor de Oxoguiã, grupo de Whatsapp).

João Vitor deixou evidente em seu relato sua necessidade de incluir esse algo que faltava, esse vazio - o Orixá na sua vida. Sua Dofona e ele sentiram o que se chama de cobrança de Santo. A cobrança de Santo é a necessidade de ser iniciado, ou seja, a/o Orixá deseja que sua/seu filha/filho se prepare o mais rápido possível para se iniciar. Essa necessidade só é confirmada durante o jogo de búzios e ela pode ser manifestada no Abian de várias formas, até mesmo em pessoas que não têm contato com a religiosidade.

Defendo, assim, que a cobrança de Santo é nada mais que a ligação estabelecida entre corpos desmantelados, afastados e carentes de afetividade, e subjugados, colocados à margem pelo processo de escravização. Isso ocorre, principalmente, pela atração à cultura, conforme dito por João Vitor. A “cultura, a cantiga e o mistério” que o chamavam era uma forma de conexão ancestral.

uma prática religiosa que se apresenta com um caráter sagrado e que estrutura as relações sociais, na medida em que estabelece uma mediação entre os homens, os

antepassados e Deus(es), permitindo conseqüentemente uma mediação entre o mundo visível e o mundo invisível, ou seja, entre os vivos e os mortos. É através da relação entre estes dois mundos que os indivíduos dão significado as suas ações. É através desta relação que se constitui a cosmovisão dos africanos, dos negros e demais praticantes das religiões de matriz africana. (COSSA, 2019, p. 100-101)

Pela descrição dessas/es jovens, percebe-se, por suas várias identidades (gay, lésbica, negra/o, pobre, sem moradia, entre outras), que são subalternizadas/os pelos discursos hegemônicos que as/os tornam sujeitas/os apagadas/os e silenciadas/os fora dos terreiros. Dentro do terreiro, seus corpos são ressignificados pelo processo de iniciação, pois, a partir daquele momento, não é mais Dofona, Fomo, Pablo ou João Vitor, elas/es são Nanã, Xangô, Logunedê e Oxogüian. Elas/es são deuses também. Sendo assim, quem não gostaria de deixar seu/sua sujeito/a apagado/a e ressurgir como um Deus ou uma Deusa construído/a por uma estética barroca? (BASTILDE, 1975)

Sobre essa estética dita barroca, Dulcílio Cossa (2019, p. 98) ressalta: “no espetáculo maravilhoso dos candomblés que tem lugar nos terreiros, por sua vez, tudo é festa, da preparação das cerimônias à sua realização”. Tanto é assim, que a palavra de origem *bantu* xirê, nome das cerimônias públicas do Candomblé tem como tradução “brincadeira”, para caracterizar o momento festivo que é poder celebrar as/os Deusas/es Africanas/os em corpos outrora escravizados, que agora podem celebrar. Ali, esses corpos são possuídos por Reis e Rainhas de terras africanas, ali têm autoestima, ali são celebrados. Enquanto isso, nas portas de fora do terreiro, esses corpos são condenados às mazelas sociais que os assolam.

O “bolar no Santo” seria um “desmaio”, ou até algo muito parecido com uma crise epilética, que acomete a pessoa durante alguma cerimônia litúrgica do Candomblé, ou até na rua. Além desse momento de transe, algumas pessoas com “cobrança de Santo”³⁰ se queixam de problemas que as acometem em suas vidas pessoais. Sendo assim, para elas, esses problemas são um sinal. Geralmente, tratam-se de doenças, normalmente, psicossomáticas que desaparecem após o recolhimento; problemas financeiros e/ou familiares. Quando chegam a “bolar de Santo”, significa que receberam um recado de que seu Orixá quer essa iniciação com urgência.

“Bolar de santo” seria a forma mais abrupta de cobrança de Santo. Os mais antigos relatam que se isso acontecer às pessoas, que elas não saiam mais da roça para já acordarem iniciadas. Um caso desses é o da Matriarca do Ile Axé Onilewa Azanado, a Iyalorixá Teresa de Omolu. Ela relata que, na década de setenta, teve uma perda de memória repentina no seu

³⁰ A cobrança de Santo é quando o Orixá pede no jogo de Búzios que a pessoa se inicie.

trabalho e foi levada ao hospital psiquiátrico. Depois disso, ela ficou seis meses em casa sem se mover da cama e incapaz de reconhecer seus familiares. Uma senhora que pediu água à mãe dela viu a situação daquela jovem garota e falou para a mãe levar a menina para João de Abuque, seu pai de Santo, pois ela estava “bolada”. A mãe levou a menina para o terreiro de João de Abuque, onde ele atestou a situação da jovem. Ao tocar os atabaques, a moça, até então atônita a tudo, começou a entrar em transe no seu Orixá, Omolu. Teresa recobrou sua consciência quando já estava iniciada a Omolu. Hoje ela é a iniciada mais velha viva em Goiânia.

Esse é um de vários relatos de mais velhos sobre “bolar de Santo”. Dentre as/os participantes desta pesquisa, o “bolar de Santo” é relatado apenas por Dofona de Nanã. Apesar de não aparecer nas falas, sei que isso também aconteceu com Pablo de Logunedé, pois estava presente em um Candomblé em que ele nitidamente havia “bolado de Santo”. Possivelmente, ele não relata isso porque ocorreu repetidas vezes até ele se iniciar.

Já Dofona contou que: *“eu fui numa festa né chamada Olubajé... e foi quando eu... bolei de/de santo aí eu tive que iniciar eu decidi me iniciar porque eu bolei de santo”*. (Dofona de Nanã, grupo de Whatsapp). Nesse trecho Dofona atesta o ocorrido: Nanã queria participar da festa de sua família e convocou o corpo dela através do “bolar”.

Sobre esse momento, Dofona explica:

é como se eu tivesse entrado pela primeira vez no transe do orixá sabe, é como se eu tivesse sentido a energia da minha santa né, pela primeira veze aí, isso faz como se você meio que (tivesse) um apagão sabe? meio que um tipo um desmaio e era uma festa muito grande, muito grande, tinha muita gente e aí eu bolei de santo na frente de todo mundo e aí me carregaram me levaram pra dentro do barracão né (...)é como se ela estivesse pedindo pra que eu me iniciasse. (Dofona de Nanã, grupo de Whatsapp,.)

Mário Moraes-Junior (2015) cita uma fala de mãe Jane de Omolu, *in memorian*, matriarca do Ile Ase Igbem Bale, “orixá não incorpora, a gente não dá conta da força do orixá [...] a gente fica tomado pela energia dele, mas não incorpora não”. Isso, que eu também aprendi desde minha iniciação, chamamos de transe.

Nós, candomblecistas, entendemos que, como a pessoa não tem o Adoxu, não passou pelo ritual da iniciação, ela não está pronta para “ficar tomada pela energia” do Orixá. Assim, “um indivíduo ao assistir uma cerimônia pública do Candomblé sente-se tomado por uma energia tal que cai como em um desmaio.” (MORAES-JUNIOR, 2015, p. 115-116)

Essa é uma mensagem explícita para a comunidade de que um novo membro chegou ou chegará em breve para se iniciar. Na minha trajetória de oito anos de Santo, eu conheço raras exceções de pessoas que “bolaram” e não se iniciaram.

Rita Amaral e Vagner Silva argumentam que a música (o atabaque) e a dança ritual propiciam o transe – o cantar pra subir.

É claro que as religiões em geral têm a música como importante elemento de contato com o sagrado, seja no caso em que ela proporciona o contato mais íntimo com o eu, como é o caso dos mantras das religiões orientais, seja no caso em que sua função é a de integrar os indivíduos numa "única voz", como é o caso das religiões pentecostais, entre outras, em que os fiéis cantam em uníssono os hinos de louvação. O candomblé, entretanto, parece reunir estas duas dimensões: **a do contato com o eu, através das divindades pessoais, e a do contato com o outro, estabelecidas musicalmente.** Mas, ao contrário de outras religiões, no candomblé, a música não é um momento entre os demais. Todos os momentos rituais são, em essência, musicais. Assim, para que os deuses estejam entre os homens ou para que estes ascendam aos deuses é preciso cantar; cantar para subir. (AMARAL; SILVA, 2009, n.p. grifo nosso)

O chamado do Orixá, seja ele pelo transe, seja pela vontade íntima, é a constituição por si só do discurso de resistência. Existe um toque específico dentro do ritmo do candomblé que é chamado Adarrum. O Rum (o atabaque maior que cadencia o ritmo) é combinado com o Rumpí e o Lê (atabaque médio e menor, respectivamente, que acompanham o ritmo dando cadência). Entoar esse toque, o Adarrum, é uma convocação dos Orixás.

O adarrum é o ritmo mais citado como característico de Ogun. É um ritmo "quente", rápido e contínuo, que pode ser executado sem canto, ou seja, apenas pelos atabaques. Pode, também, ser executado com o objetivo de propiciar o transe. O toque de bolar, por exemplo, se faz ao som do adarrum. (AMARAL; SILVA, 2009, n.p.)

Ogun é conhecido por ser o Orixá guerreiro, aquele que abre os caminhos do Aiê (da Terra) para os outros Orixás passarem. Então, quando entramos em contato com o abraço do Orixá, a dança do Orixá, e ao ouvir o atabaque nos identificamos com nosso íntimo, com aquela força ancestral. Um *ethos* adormecido pelo discurso hegemônico colonial que nos lembra sempre da nossa rejeição, que não só nos escravizou, mas nos mata todos os dias, como também nos nega o nosso reconhecimento, elemento que nos torna indignos da humanidade, convertendo-nos e reduzindo-nos à incapacidade, à indiferença e à subalternidade.

Enquanto o discurso de determinadas igrejas neopentecostais insiste em chamar nosso chamado ancestral de “possessão de espíritos imundos” (MACEDO, 1997, p. 35), Ogun nos convoca, através do adarrum, à nossa postura de resistência. Retomo a fala de João Vitor de Oxoguian, Orixá que das quatro pessoas iniciadas é o mais próximo de Ogun e aprende a arte da guerra com ele. Quando João Vitor sem titubear diz “*eu tive a oportunidade e fui*”, ao som do adarrum, entendemos a busca por lutar contra esse sentimento de falta de pertencimento

que a colonialidade produz, assim como a violência provocada pelo discurso hegemônico, tema que discutiremos a seguir.

3.3 E a chibata continua

*A carne mais barata do mercado
é a carne negra.*

Elza Soares

Figura 10 - Cena de um vídeo que viralizou nas redes sociais de um traficante que filma a mãe de Santo quebrando seus assentamentos³¹



Fonte: <https://folhagospel.com/traficantes-evangelicos-sao-acusados-de-liderar-ataques-a-terreiros-no-rio/>.

Traficantes, que se intitulam de Jesus, açoitando pessoas de CTTro³², expulsando-as de seus locais de culto, terreiros incendiados, pessoas de CTTro sendo hostilizadas e sofrendo violências por professarem sua fé e sua cultura. Tudo isso vai de encontro com o que apresentarei aqui. Minha intenção aqui, além de denunciar esses atos racistas, é entender realmente se são discursos de resistência o que é praticado por essas/es adolescentes iniciadas/os e, conseqüentemente, questionar ainda mais a escola como reprodutora de posturas racistas como reflexo da sociedade.

³¹ Os assentamentos ou ibás são a representação física da energia do Orixá ao qual a pessoa iniciada cria ligação durante sua iniciação e vai sendo cultuado durante a vida. É algo tão sagrado que é para nós um altar no qual devotamos as oferendas sagradas como comidas *adimus* e o sangue *éje* (das imolações sagradas). Toda vez que assisto a esse vídeo, ele me apavora, sempre penso no meu ibá, e se fosse o meu ibá?

³² Toda vez que me referi a todas as pessoas que são de qualquer culto que tenha elemento e origem de matriz africana, usei o termo CTTro – Comunidades tradicionais de Terreiro. (NOGUEIRA, 2020)

Esse momento da gira é triste, é de agonia. É o momento de escutar as dores daquelas/es que se iniciam, renascem para o sagrado e têm que enfrentar o mundo, sair do quilombo. Por isso, lembro-me das cenas horrendas que nossas/os ancestrais sofriram durante a escravidão. A chibata ainda continua.

Depois de todo um estudo das raízes da colonialidade e sua presença ainda latente nas práticas sociais atuais, criamos um paradigma de que o racismo, como já dito anteriormente, é a força motriz do colonialismo, assim, a violência motivada pelo racismo religioso é legitimada por essa herança do pensamento colonial.

Mas antes de ir direto às pessoas iniciadas e seus relatos na escola, fiz uma varredura em notícias e reportagens sobre “intolerância religiosa” contra pessoas ou instituições de matriz africana em Goiás.

Primeiro dado constatado: Goiás lidera o ranking em intolerância religiosa, segundo o Ministério de Direitos Humanos. Além desse dado, temos dois terreiros que foram incendiados no entorno de Brasília, um em Santo Antônio do Descoberto (figura 11) e outro em Águas Lindas (figura 12).

Figura 11 - Terreiro incendiado em Santo Antônio do Descoberto – GO



Fonte: Correio Brasiliense. Disponível em:

https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/09/12/interna_cidadesdf,498369/dois-terreiros-de-religioses-afros-sao-incendiados-no-entorno-no-df.shtml

Figura 12 - Terreiro incendiado em Águas Lindas de Goiás – GO



Fonte: Correio Brasiliense. Disponível em:
https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/09/12/interna_cidadesdf,498369/doi-terreiros-de-religoes-afros-sao-incendiados-no-entorno-no-df.shtml

Isso sem contar os relatos que não vão para os noticiários, mas que nós sempre escutamos, de tentativa de invasão de culto, depredação dos ambientes de culto, entre outros que não viram capa de reportagens.

Dentre os casos de violência às pessoas de terreiro, destaco duas reportagens. Na primeira, a mãe da adolescente Isadora Leão, a Ialorixá Cristiany Leão, relata que sua filha foi espancada na porta da escola por ter postado uma foto numa rede social vestida com roupas do Candomblé (figura 13).

Figura 13 - Foto de Isadora Leão que causou a violência



Fonte: Diário da Manhã. Disponível em: <https://www.dm.jor.br/cotidiano/2016/04/violencia-em-nome-de-deus/>.

A segunda reportagem noticia outro episódio violento. Uma jovem (que não foi identificada) relata passar por constrangimento na Universidade Federal de Jataí, ligada à Universidade Federal de Goiás, por estar cumprindo seu preceito de iniciação e ir à universidade com os adereços próprios da pessoa recém-iniciada.

Ela relatou ter sido maltratada pelo professor que perguntou se ela estava vestida para uma apresentação e, se não fosse o caso, ela estaria vestida de maneira inadequada (figura 14). A estudante registrou boletim de ocorrência na Polícia Civil e a universidade se manifestou dizendo que ia apurar o caso.

Figura 14 - Vestimenta da acadêmica que criou “desconforto” na UFJ



Fonte: TV Anhanguera. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2019/05/14/universitaria-diz-que-foi-ofendida-por-professor-devido-a-roupas-religiosas-em-jatai.ghtml>

Os dados e as reportagens só comprovam que a chibata não ficou apenas na senzala e que a colonialidade ainda legitima a violência contra pessoas cuja prática social remete a algo vindo de pessoas negras.

“A colonização é também um processo subjetivo de construção da consciência burguesa, que cria a representação de sua própria condição numa ordem social e natural, ao mesmo tempo que projeta sobre o Outro uma imagem inferiorizada nesta ordem.” (BOTELHO, 2013, p.112-113)

Percebe-se que há um processo, ou seja, é uma continuidade de informações, de condutas, de discursos que constroem uma subjetividade que naturaliza a inferiorização do Outro. Então, a lógica é: o Candomblé é ruim, porque tudo que vem de negro é ruim, portanto, eu preciso eliminá-lo.

Dofona de Nanã traz um dos relatos que considero o mais doloroso e violento de racismo religioso.

na::/ não nem/ninguém nem/nenhuma pessoa da minha família me apoiou... na verdade o dia que:::... que eu saí pra me iniciar... eu ia me iniciar sozinha... né... aí:::... eu peguei avisei pra minha família e minha mãe falou que se eu quisesse me iniciar na religião eu teria que sair de casa... é::: então eu peguei uma mochila... coloquei uma::: peça de roupa um par de roupa... e:::... tava pedindo meu uber para descer pra roça já pra podê::: entrar pro descanso... quando eu tava saindo do condomínio onde eu morava na época... é um condomínio fechado aqui perto do Portal Sul... meupa:i:: foi pra porta do condomínio e aí eu tinha pedido o uber meu pai falou pro uber que se ele entrasse comigo/ -- eu era menor de idade né -- que se ele entrasse comigo ele ia ligar pra polícia por tá/pegando uma menor de idade então o uber foi embora... meu pai tomou meu celular... é::: e disse que eu não iria... então eu peguei e fui indo à pé pra roça... na metade do caminho a minha tia que é irmã dele minha tia Eunice que era professora na minha escola também... que era super contra... é:::... pegou o carro... no meio do caminho com meu pai meu pai me colocou dentro do carro e ele me batia mu:::ito muito e ele me bateu de sair sangue do meu rosto... ele me dava murros ele segurava ele falava que eu não ia fazer o santo... é::: me deixaram lá na casa da minha avó: e nisso todo mundo gritando comi:go minha vó chorando todo mundo chorando minha irmã... e::: aí::: e eu fiquei lá: e eu apanha:va e ele gritava comigo... muito muito... até que... a Ana Paula minha namorada e o meu (donfontim) que é João Victor que na época era mu:::ito meu amigo... foi lá::: e foram as únicas pessoas que conseguiram me tirar de lá... e aí eu fui direto pro Ilê Axé. (Dofona de Nanã, grupo de Whatsapp)

Primeiramente, sua mãe a expulsa de casa, ou seja, por ser candomblecista Dofona é excluída do seu lar. Esse relato se parece muito com relatos de pessoas que se assumem de uma orientação ou identidade social discordante com o padrão hegemônico. Assim, como existe a LGBT+fobia, chamarei essas práticas de terreirofobia, ou seja, aversão às pessoas de Comunidades tradicionais de terreiro.

A mãe de Dofona nega a ela o direito de identidade e escolha, usando de estratégia de ameaça no intuito de afastá-la do que considera ruim e negativo, no caso, o Candomblé. “A intimidação passa a funcionar como uma artimanha para desencorajar a continuidade da prática religiosa do outro.” (ROCHA; PUGGIAN, 2012, s.p.)

E essa intimidação não para por aí. Seu pai exerce vários atos de intimidação. Usando de sua posição de poder de homem e pai, ele ameaça o motorista de aplicativo, que a levaria ao terreiro para se iniciar, e retira o celular dela. Vendo que as intimidações não surtiram efeito, a violência física acontece e, o pior, com o apoio de uma mulher. É interessante pensar aqui que o discurso colonizador é mais forte com os laços afetivos das relações familiares. Para esse pai e essa tia, essa violência era um ato de amor, o de afastá-la do caminho da transgressão, do erro, na visão deles, que é ser candomblecista.

Após ser iniciada, a violência continua: “*eu virei no meu horário de almoço do trabalho pq começaram a me xingar na rua... Me ameaçar... O ere foi pra roça... Pai de santo foi na delegacia cmg.*” (Dofona de Nanã, grupo de Whatsapp)

Quando Dofona fala “virou”, ela quis dizer que entrou no transe de seu Orixá Nanã. Isso acontece porque após a iniciação o laço entre a/o iniciado e a/o Orixá está muito forte, pois ela/e acabou de ser sacralizado para essa energia. Assim, ao Dofona se exaltar por sofrer uma violência, Nanã vem em defesa da filha.

Estabelecido o transe, a/o Orixá toma a forma infantil, chamada erê, para agilizar seus movimentos, falar e relaxar o momento do transe. Como o transe só pode ser interrompido por alguém que seja iniciada/o também ou que tenha um cargo, o erê tem a incumbência de levar a/o iniciado para o terreiro. Lá, ele contará à ialorixá ou ao babalorixá o motivo do transe que podem ser: agitação, tristeza, nervosismo, brigas ou a pessoa não cumprir um preceito determinado pelo dirigente da comunidade.³³

Bom eu esperei uma semana para aparecer, trabalhava na ótica que minha irmã era gerente, não sei o motivo mas tinha vergonha de ir, quando minha irmã meio que me obrigou e me levou foi constrangedor, pelos olhares, perguntas e principalmente pq diretora (conhecida da família e 1 professora era da minha família os dias que ainda fui, bom eu me senti fora do meu lugar. Não me senti bem, ia assistia aula até 20hrs e já queria embora pelo o desconforto mesmo. Me senti completamente deslocada, e acabei parando de ir. (Dofona de Nanã, grupo de Whatsapp)

O uso das palavras *vergonha*, *constrangedor*, *desconforto* e *deslocada* constroem o que foi para Dofona ir à escola após o momento de iniciação. Essa sensação, expressa por ela, acarretou no fato que já foi expresso na primeira gira, a evasão escolar é maior para mulheres negras.

Vera Candau e Mirian Leite (2006, p. 192) atestam que “Ninguém se faz invisível a toa. Tornar-se invisível é uma construção social”. Elas declaram essa máxima ao apresentarem a pesquisa de Eliane Cavalleiro com adolescentes cariocas candomblecistas na escola. Esse estudo serviu de motivação para que eu também fizesse algo parecido com esta dissertação.

“Não falo que sou do candomblé. Se ninguém souber, ninguém discrimina”. (CAVALLEIRO, 2006, p. 32). A afirmação anterior é um relato de Jailson, jovem de 20 anos, um dos adolescentes que contribuíram para a pesquisa de Cavalleiro. No caso de Dofona, ela já estava martirizada pelo episódio de violência na família e na rua, então não aguentou pensar que isso também poderia acontecer no ambiente escolar, por isso, ela preferiu, como Jailson, silenciar-se.

Os próximos três relatos das pessoas iniciadas são de violências motivadas por racismo religioso que aconteceram dentro da escola. Neste momento da gira, terei que dividir alguns relatos, pois alguns são longos. Considero isso necessário para conseguirmos fazer um estudo mais eficaz dessas narrativas que são o que responderão à pergunta principal desta

³³ Quando a pessoa é iniciada ao Orixá, após o período de recolhimento, são determinados vários preceitos para que se preserve o ará (o corpo), agora templo recém-sacralizado para a morada do Orixá. Nessas interdições estão o uso de bebida alcoólica, relações sexuais, uso de espelho, ir a alguns lugares, entre outras situações. Cada casa dita o período e as interdições necessárias, podendo ser de 21 dias após a iniciação até um ano.

pesquisa: se há ou não discursos de resistência em relação ao racismo religioso sofrido por essas pessoas dentro do espaço escolar.

Fomo de Xangô relata racismo religioso dentro da escola, praticado tanto por colegas, quanto por professores. Vou dividir o relato dela em três partes para facilitar a análise. Nesta, ela relata a atitude de colegas de sala.

[...] colegas que fazia várias piadas tipo:: é::: quem é o protetor? que protetor você usa? o tranca ruas sabe essas piadas que vê no facebook e ficava jogando pra cima de mim... ó MACUMBEIRA... num mexe com ela não que ela vai/ela é macumbeira viu? eu tenho é medo... tipo de piada que cê/pra alguns pode ser até uma coisa inocente mas você sabe quando as pessoas num tão tentan/ tão tentando te atacar... entendeu... (Fomo de Xangô, grupo de Whatsapp)

Todas as expressões utilizadas pelos/as autores/as das piadas são provenientes de um discurso, que é advindo da deturpação de símbolos e imagens, e que vem se configurando desde o período colonial. Quando questionam qual é o protetor de Fomo de Xangô, pressupõem a lógica do Pentateuco bíblico para construir o processo de subalternização do outro (BARRETO, 2020). Nesses relatos, o povo escolhido pelo Deus, os israelitas, entram em conflito com várias nações e uma das maneiras de intimidar o inimigo era a de ressaltar a supremacia do Deus deles em relação a outros Deuses³⁴ de outras nações.

Esse discurso de guerra contra as CTTro foi construído desde a colonialidade e continua sendo investido, principalmente em algumas religiões, tendo como destaque a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus. O líder dessa igreja, Edir Macedo, ataca constantemente as CTTro, tanto em seu livro *Orixás, caboclos e guias*, quanto nos jornais impressos e programas televisivos financiados por essa entidade religiosa.

Um exemplo desses ataques é a popularização negativa da imagem de Tranca Rua – uma das entidades mais famosas do culto de matriz africana, sendo cultuado como um ancestral nas giras dos terreiros em homenagem aos Exus e Pombagiras. Algumas denominações neopentecostais, como a citada acima, realizam espetáculos de exorcismo em pessoas que alegam estar em transe dessa entidade. Normalmente, Tranca Rua e outros Exus são colocados como responsáveis por problemas financeiros, desentendimentos familiares e tragédias de todos os tipos. Já as Pombagiras são responsabilizadas normalmente por problemas amorosos e até apontadas como a causa do “homossexualismo”.

³⁴ Sempre que me referir a divindades, eu usarei letra maiúscula. Por uma questão de respeito e legitimação de todas as crenças.

Isso é uma total deturpação da imagem dessas entidades, pois para as CTTro, essas entidades são ancestrais responsáveis pela proteção, solução de problemas e até mesmo consideradas parceiras espirituais de quem lhe roga por ajuda.

Outra prática que foi popularizada desde o período colonial é chamar a pessoa de terreiro de *macumbeira*. Essa alcunha vem de um instrumento musical similar ao reco-reco, chamado de macumba, que era utilizado para compor o ritmo junto com outros instrumentos rítmicos próprios da cultura musical africana. Como desde o período imperial no Brasil existiram leis que criminalizavam qualquer prática religiosa não-oficial (FERNANDES; BASÍLIO DE OLIVEIRA, 2017), esse nome era utilizado para designar toda pessoa praticante de culto de origem africana, daí o cunho pejorativo em relação a esse termo.

Além das ofensas vindas de colegas da escola, Fomo de Xangô narra relatos de racismo religioso praticado por duas professoras, uma de Sociologia e outra de Língua Portuguesa e Ensino Religioso:

[...] a minha professora de religião... Assim que começou as aulas ela me perguntou... ah por que que é que cê/por que que é que cê raspou sua cabeça?... por que que é que cê tá usando i:sso no braço?... aí eu falei pra ela é porque eu sou de uma religião afrobrasileira... e que é assim que tem ser... aí ela foi e fechou a cara pra mim... no mesmo di:a ela:: ela::... fez tipo u::m... um papel perguntando qual religião você é:: entendeu e eu fui e coloquei lá que eu era de candomblé... nesse mesmo dia ela::... começou a fechar a cara pra mim... entendeu... começou a a::: a tipo assim a me maltratar... do nada gritar comigo na aula... gritar mesmo tipo assim eu num podia falar nada se eu falasse assim posso ir no banheiro? aí ela já dava um GRItou... e eu via que era um/eu via que ela tava me tratando diferente... porque ela é evangélica... entendeu... e até então eu ignorei... tipo assim... deixei fingi que tava acontecendo nada... quando foi um dia passando uns dois meses que as aulas tinham voltado... toda vez que ela dava aula ela mandava um um/uma pergunta assim por que você ama deus? por que você ama Jesus? e aí eu conversei com todo mundo da sala e falei gente... tá ficando muito repetitivo vamo falar pra ela poder falar sobre outra coisa... aí eu levantei a mão e falei pra ela professora... a senhora já fez essa pergunta... será que a senhora não pode sobre o:utra ou é:: fazer outras perguntas ou falar pra gente sobre qualquer tipo de religião aí ela levantou e deu um grito comigo ela GRItou ela falou assim por QUE? cê que eu falo da sua religião? da sua macumba?... cê quer que eu falo o quê? cê num ama Jesus não?... ahn?... cê quer que eu falo porque você é macumbeira? e aí eu me assustei eu arregalei o olho/aí eu arregalei o olho e levantei e falei pra ela não num quero que cê fale da minha macumba não até porque... macumba é um instrumento né eu fu/ eu/eu levantei e falei isso pra ela eu falei pra ela assim eu so:u de candomblé... entendeu... candomblé é uma religião como qualquer outra... então se você dá aula de religião cê tem que falar de candomblé tem que falar de/tem que falar do evangélico... tem que falar de cardecista... tem que falar de budista... e aí ela foi e falou pra mim assim eu vou te expulsar da minha sala e vou falar pra diretora te dar uma suspensão aí eu falei pra ela faça isso mesmo... porque eu saio daqui: e faço questão de te processar... ela é porque você tá errada agora eu vi coisa mesmo... porque esses macumbeiros... aí eu fui e levantei da cadeira que eu tava e sai da sala... e::: e aí eu fiquei supermega chateada com o que tinha acontecido né... super nervosa... (Fomo de Xangô, grupo de Whatsapp)

Não há como esconder a religiosidade quando você se inicia. Então, quando a pessoa chega na escola novamente, geralmente, acontece um estranhamento. Apesar disso, as perguntas da professora de religião não eram por curiosidade. Eram para dizer que aquele corpo estranho/desviado não poderia estar ali. Da mesma forma que uma pessoa trans, que tem no seu corpo qualquer modificação que destoa do seu sexo biológico, a pessoa iniciada

também vai carregar no seu corpo insígnias religiosas, como apresenta a figura 1 da primeira gira.

Novamente, a questão religiosa motiva a animosidade descrita por Fomo sobre como sua professora se dirigia a ela. Ser evangélica justifica o tom agressivo e excludente perante Fomo, reforçando o discurso religioso de ataque vindo de alguns grupos que professam a fé evangélica.

Essa professora, pelo relato de Fomo, utiliza sua aula de religião para propor temas relacionados apenas ao cristianismo, base fundadora da sua crença religiosa. O debate do ensino religioso é algo que ainda necessita ser revisto. Na prática, ainda percebo também, na minha experiência como professor, que essa disciplina não é, na maioria das vezes, ministrada por professores que tenham formação adequada e, conseqüentemente, torna-se um palco para disseminação de intolerância religiosa e até de proselitismo.

As muitas possibilidades de abordar a questão da disciplina Ensino Religioso nas escolas públicas advêm de uma falta de regulamentação proveniente do Estado. Seriam necessárias regras mais explícitas e restritivas com relação ao que cabe a essa disciplina, à esfera religiosa e à esfera pública. (VALENTE, 2018, p. 117)

Como alerta Gabriela Valente, ainda é necessária uma discussão sobre essa disciplina na escola. Recentemente, ministros do STF - Supremo Tribunal Federal “entenderam que o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras pode ter natureza confessional, ou seja, vinculado às diversas religiões” (Site oficial do STF). Se é permitido o ensino religioso, como é possível garantir que esse ensino apresente uma concepção de pluralidade religiosa? Gabriela Valente responde que “seria interessante que o lugar da religiosidade na escola fosse elucidado, para que não só os professores, mas também os estudantes de licenciatura tivessem maior consciência das interferências externas em sua prática docente.” (VALENTE, 2018, p. 123)

Assim, é importante esse debate dentro de todas as licenciaturas, já que há a possibilidade de qualquer professor/a completar sua carga horária com essa disciplina. Com isso, poderíamos contornar um real ensino religioso que realmente apresente a diversidade religiosa no mundo e até aquela/es que não têm crença ou religiosidade alguma.

No caso de Fomo, após a aluna pedir que os temas fossem mais diversos e contemplassem outras religiões, a professora se exaltou, utilizando de racismo religioso de forma truculenta e ofensiva em relação à religiosidade de Fomo.

Sobre as respostas da aluna, analisarei posteriormente. No entanto, ressalto aqui o silenciamento que a professora quer impor a ela. Isso mostrou que ela não estava aberta ao diálogo, pois “macumbeiro” não tem direito algum, de acordo com a docente.

A escola tenta “silenciar os sujeitos”, “manter o aluno na posição de objeto”, no entanto, não consegue, pois esses sujeitos “insistem em ser ouvidos”. (LIMA; RESENDE, 2013, p. 50) Desse modo, o alterar a voz, o conduzir à coordenação ou direção para punição são estratégias de silenciamento dessa/e aluna/o, um corpo negro e macumbeiro, que não quer se calar mais.

Fomo continua seu relato com mais um ato de racismo religioso, agora praticado pela sua professora de Sociologia.

e aí passo:u... uma semana eu fui para aula de sociologia e essa professora de sociologia também tava do mesmo jeito comigo... memarca:ndo se eu fizesse qualquer pergunta pra ela ela já: ficava supe:rmega tipo assim ignorante comigo... e... me enchendo de pergunta entendeu... sobre... os contras egum... sobre essas coisas... ((fricativa retroflexa surda)) e aí:: quando foi um dia ela falando sobre os escravos... sobre::: as religiões e falando sobre preconceito né... que:: é/um/ela falava asssim é:: o mundo é assim... o povo tem que parar de fazer drama... todo mundo tem preconceito uai tem preconceito porque é mar/ agora só porque é preto o preconceito é só do preto?... é que nem os macumbeiro ela foi e olhou pra mim e falou assim igual os macumbeiro... os macumbeiro só faz dra:ma... uai eles acha que tem que engoli a religião deles? é macumbeiro mesmo... vai passar preconceito mesmo tem que ficar calado... e olhou pra mim e fecho/e olha:ndo pra mim e falando isso... aí eu fui e olhei assim pra cara dela assim né... e falei eu vou me retirar da sala ela num vai não se você sair dessa sala eu vou te dar uma suspensão... aí eu fui e falei pra ela assim eu não sou obrigada a ficar ouvindo o que a senhora tá falando... entendeu eu estou sofrendo preconceito nessa escola... ela falou assim preconceito não por acaso eu falei o seu nome? ah porque cê é macumbeira né foi que serviu pra você... aí eu falei/falei pra ela assim aí eu peguei e falei pra ela assim se a senho::ra tá falando isso né? o que eu posso fazer... eu posso te processar você sabe disso né você é/você é tão estudada... aí eu fui e saí da sala. (Fomo de Xangô, grupo de Whatsapp)

As atitudes das duas professoras são similares. No segundo relato, a normalização do racismo e do racismo religioso é evidente. Ela normaliza o racismo ao falar de negro na condição de escravização como se fosse algo que deve ser encarado como cotidiano. Do mesmo modo, fala que nós, que as pessoas que ela chama de macumbeiras “fazemos drama” e que “temos que engolir a religião deles”. A professora coloca numa linha o nós - brancos e cristãos - em detrimento a eles - pretos e macumbeiros.

Quando essa professora fala “vai passar preconceito mesmo tem que ficar calado”, ocorre uma naturalização da violência, pois defende que tem que existir o preconceito motivado por racismo e que a pessoa tem que ficar calada, porque a/o negra/o sempre foi silenciada/o pela colonialidade do poder.

Está posto que o racismo serve a um sistema e um projeto de poder; manter o poder de um grupo em detrimento de outro. Trata-se mesmo de atribuir a um grupo, a suas origens e suas crenças um conjunto de rupturas e transgressões que permitem a

sociedade se considerar um padrão de comportamento e escolhas aceitáveis em que outro grupo serve apenas como ponto de comparação. (NOGUEIRA, 2020, p. 42-43)

Outrossim, nessa lógica racista, a/o macumbeira/o tem que ficar calada/o, pois não se comporta como o padrão hegemônico cristão branco, ainda mais a/o recém-iniciada/o com seu mocã, quelê, contraeguns, entre outras indumentárias. Fomo, careca e paramentada, é uma escolha inaceitável e deve sofrer preconceito mesmo, afinal, o olhar estava direcionado a ela. No olhar colonizador da professora, ela não deveria estar ali.

Tal comportamento é totalmente incongruente para uma professora de Sociologia, que tem como missão ampliar a visão social da/o aluna/o: “conferir essa nova visão diante de fatos já pertencentes à realidade de cada um. Desnaturalizar os fatos é despertar uma nova compreensão e uma análise crítica daquilo que nos rodeia (...)” (BRUNET *et al*, 2017, p. 38). Ter uma atitude dessas em relação a uma realidade que poderia trazer uma série de discussões sobre cultura, sociedades de matriz africana, entre outros temas não condiz com a função de educadora.

No entanto, eu me pergunto: Será que essa professora tem realmente formação na área de Sociologia? Ou acontece da mesma forma que as aulas de Ensino religioso, que são aulas para complementar carga horária, pois não há muitos professores da área na rede? São especulações pertinentes que, infelizmente, não poderão ser respondidas neste estudo.

Por tudo isso, um fato fica evidente. No racismo praticado por essas duas professoras, o discurso de racismo religioso proposto pela colonialidade de poder, o qual algumas denominações religiosas atuais tomam para si, é mais forte até do que o senso crítico que deveriam ter adquirido na formação docente.

Portanto, “a religiosidade não só atravessa a prática docente, de acordo com a configuração de crenças de cada professor, mas também possui consequências para a socialização das crianças que frequentam o espaço escolar.” (VALENTE, 2018, p. 123) Neste caso específico, a consequência é o racismo religioso.

Fomo conclui seu relato sobre o que ocorreu depois que saiu da sala de aula:

[...] eu falei com a direção... depois que eu falei com a direção no outro dia a professora de português veio falar comigo... pediu desculpa disse que não iria acontecer mais que ela estava muito estressada ela estava muito nervosa no dia... e que: era pra mim tá perdoando ela que não iria ouvi/ que não iria mais ter discussões sobre isso... que era/ que num era pra mim levar a mal não...(fricativa retroflexa surda)e aí eu tipo assim... só balancei A cabeça pra ela e fiquei quieta não falei mais nada... já a professora de so-ci-o-logia não falou nada comigo ela parou de conversar comigo... entendeu ela:: parou de falar comigo po/ é quando eu passava por ela ela fechava a cara... entendeu ela falava comigo o básico do básico que era tipo sobre as minhas notas...entendeu. (Fomo de Xango, grupo de Whatsapp)

A professora de Português pediu desculpas para a aluna após a sua conversa com a diretora da escola. Contudo, uma dúvida paira: Será que o motivo das falas da professora foi o estresse ou o racismo religioso? Ao contrário da professora de Português, a professora de Sociologia silenciou-se, tratando com a aluna somente o necessário e com a “cara fechada”, ou seja, não houve um processo reflexivo em relação à gestão escolar a partir daquele problema, houve um silenciamento de ambas as partes e a famosa máxima atual “vida que segue”, e o racismo também.

Sidney Nogueira faz esse mesmo questionamento quando apresenta em seu livro a declaração racista de Marcos Feliciano no seu *Twitter* que, após repercussão negativa, apagou para tentar amenizar a situação. Ele justificou o ato dizendo que foram os seus assessores quem fizeram a postagem.

Sobre isso, o pesquisador atesta que “os atos de racismo são apagados pela simples negação dele e infelizmente isso tem funcionado. Basta um pedido de desculpas ou o apagamento para que, segundo eles (os racistas), o racismo nunca tenha existido”. (NOGUEIRA, 2020, p. 43)

João Vitor de Oxoguian também apresenta as dificuldades que teve ao retornar da sua iniciação para a escola.

Sobre a escola, foi babado viado. Porque eu estava no terceiro ano do ensino médio, quase fazendo Enem, só conversei com a coordenadora e fui. Quando voltei eu tinha sido afetado por algumas coisas, notas, frequências, mas recuperei rápido. Entretanto o preconceito foi fodido, chegaram a puxar meu kelle do meu pescoço na sala de aula, a direção disse que eu não podia ir de branco, pois infligia as normas da escola (preconceitozao, porque geral ia sem uniforme), rolavam piadas do tipo "alistou pro exército? passou no Enem?". Piadas vindas dos alunos, professores e até mesma da diretora daquela época. Enfim, foi um rolê. Mas, não me afetou academicamente falando, em questão de nota etc. Psicologicamente me afetou porque era como se eu fosse o monstro do lago nesse do (nome da escola). Mas, tirei de letra. Afrontosa que sou faltava ir de baiana. (João Vitor de Oxoguian, grupo de Whatsapp)

Assim como a Fomo, João Vitor relata diversas violências e provocações durante sua volta do período iniciático. Um desses atos foi puxar o quelê do pescoço dele na tentativa de tirá-lo, isso é de extrema violência para o/a iniciado/a, pois o quelê é a aliança entre o/a iniciado/a e seu Orixá, sendo algo considerado precioso e até, para alguns/as, intocável.

Outro enfrentamento foi a obrigatoriedade de uso do uniforme. Em outro relato, João Vitor fala que o uniforme da escola era preto e vermelho, cores proibidas para pessoas de Oxalá, tanto durante o preceito, quanto para a vida. Durante o preceito, é recomendado à

pessoa iniciada que ela use roupas brancas, ou se não for possível, o tom mais claro que puder.³⁵

A discussão do uso do uniforme nas IEs (Instituições de Ensino) de Goiás já foi parar no Ministério Público, que determinou que nenhum/a estudante pode ser privado/a de acesso à IE por não estar usando uniforme. Então, por que a diretora se incomodou apenas com o branco de João Vitor de Oxoguian e não com os/as outros/as alunos/as? É uma pergunta retórica, pois a resposta é óbvia.

Assim como Fomo, João Vitor também foi motivo de chacota de seus/suas colegas pelo fato de estar careca. Entre as piadas utilizadas havia: “servir o exército” ou “passar no ENEM”. Por mais inofensivas que essas piadas pareçam, elas revelam não só o problema de humilhação social (o que alguns chamam de *bullying*), mas também de raiz religiosa. Se o ato de raspar a cabeça fosse um rito cristão, será que seria tratado da mesma forma por esses/as alunos/as?

“A vivência de violência na escola tem características peculiares e danifica vínculos, prejudicando o desenvolvimento do sujeito nas esferas afetivas, cognitivas e sociais”. (TORO; NEVES; REZENDE, 2010, p. 127) Logo, quando João Vitor relata que foi afetado psicologicamente e que se sentia “*um monstro do lago*”, ele comprova o que os autores relatam, essas humilhações geradas por racismo religioso têm consequências nesses jovens e solidificam discursos hegemônicos.

Compreendo que a humilhação social dentro da escola é uma das estratégias que a colonialidade do poder utiliza para subalternizar pessoas que são de CTTro. Além disso, a humilhação social motivada por racismo religioso, assim como outras formas de exclusão, não é praticada só por alunos/as, mas também por outros atores da comunidade escolar que detêm posições de poder, como professor/a e gestor/a.

Em outro momento, João Vitor continua seu relato, agora mostrando um exemplo ávido de silenciamento:

Lembro de uma vez também fiz um trabalho sobre consciência negra e no meio da apresentação a professora me interrompeu e disse que eu estava sendo partidário e que ninguém precisava engolir essas "coisas estranhas" que eu acreditava. Enfim, rolezao. (João Vitor de Oxoguian, grupo de Whatsapp)

³⁵ Existem várias explicações para que a/o iaô use roupa branca durante o preceito: alguns/as dizem que é por respeito a Oxalá – o orixá do branco. Outros/as também relacionam o símbolo do branco com o luto, ou seja, a transformação que renova porque a morte é só um rito de passagem para os/as candomblecistas. Quando nos iniciamos, estamos morrendo para viver de outra forma, pois sempre viveremos como ancestrais. Também, todas as sextas-feiras usamos branco em respeito a Oxalá. Evitamos o uso do vermelho para não afrontar as mães ancestrais (as Iyamín Oxorongá) e do preto, pois é a cor de Ikú (O orixá que representa a morte carnal).

O termo “partidarista” utilizado pela professora tem influência do discurso político estabelecido pelo atual presidente e fundamentado no programa “Escola sem partido”, que defende “o ensino sem doutrinação ideológica partidarista”. O que esse programa propõe é combater um sistema de ensino que eles acusam de doutrinação. Com “pretexto de ‘construir uma sociedade mais justa’ ou de ‘combater o preconceito’, professores de todos os níveis vêm utilizando o tempo precioso de suas aulas para “fazer a cabeça” dos alunos sobre questões de natureza político-partidária, ideológica e moral.” (ESCOLA SEM PARTIDO, 2017³⁶)

Partindo desse pressuposto, a professora silenciou o aluno na sua explanação por entender que ele estaria “fazendo a cabeça” dos/as outros/as alunos/as, assim como professores/as são acusados de fazer por esse programa.

No entanto, esse programa se mostra incongruente da mesma maneira que a defesa da professora, pois o próprio programa usa a Constituição Federal, que compreende a pluralidade de ideias e a liberdade religiosa, e ela, empunhada desse discurso do programa, silencia o aluno dizendo a ele que ninguém deve engolir as “coisas estranhas” que ele acredita.

Assim,

[...] manipulando os fatos, o projeto transforma produção acadêmica internacionalmente reconhecida em mera ideologia e, ancorado em pressupostos meramente ideológicos, propõe seu banimento de um espaço que, supõe-se, deva, dentre outras coisas, promover a popularização da produção científica reconhecida. (GUILHERME; PICOLI, 2018, p. 7)

Isso prova que o programa pode ser também uma estratégia para se constituir discursos de racismo religioso, pois a única convicção religiosa a ser respeitada é a cristã, já que qualquer outra é silenciada e sofre violências como atestado aqui.

Pablo começa seu relato apresentando o cenário pré-recolhimento para a iniciação e a escola.

Olha como decidir entrar faltava um mês pra entrar de férias foi tranquilo. Não tive muita dificuldade ate porque eu havia conversado com todos os professores e expliquei o motivo da minha ausência, e todos falaram que eu podia ir tranquilo que assim que eu voltasse eles iriam me passar, só que iria ficar prejudicado em quantidade de presença. O que mais me preocupava era a reação de meus familiares, mais foi tranquilo



(Pablo de Logunedé, grupo de Whasapp)

Apesar de Pablo relatar a sua tranquilidade, seja em relação a sua ida para se iniciar, seja em relação aos parentes ou aos professores, diferente das/os outras/os participantes, vejo

³⁶ Texto da proposta integral: Escola Sem Partido. Disponível em: <http://www.escolasempartido.org/> >. Acesso em: 11 mai. 2020.

aqui uma questão que aparece tanto para João Vitor quanto para Pablo, as faltas durante o processo de recolhimento.

Ambos tiveram prejuízo em relação a isso, o que me leva a refletir sobre essa situação, pois os/as alunos/as que guardam o sábado por serem adventistas têm um olhar diferenciado. Além disso, a maioria dos feriados brasileiros está atrelada à fé católica. Por que o tratamento não é igual em relação a alunos/as candomblecistas? A resposta é uma só: racismo religioso.

Outra questão que é importante ressaltar aqui é que, excluindo o próximo relato que apresentarei (no qual Pablo é importunado por um colega), Pablo de Logunedé fala, como mencionado acima, que os/as professores/as foram tranquilos/as, e até relata na entrevista que seu professor de História pediu a ele para apresentar sobre sua religiosidade.

A única diferença entre Pablo e os/as outros/as participantes da pesquisa é que ele estudou em Instituto Federal, enquanto os/as outros/as em colégios estaduais. Concluo, a partir disso, que a formação faz diferença no racismo religioso. É notória a discrepância da motivação salarial da carreira do/a professor/a do estado de Goiás em relação a de um/a professor/a do Instituto Federal.

Contudo, Pablo relata uma situação de racismo na qual teve um tratamento diferente em relação às outras experiências:

Assim só um menino que veio fazer graça sobre o kele e o pano de cabeça só porque logo já cortei o barato dele, e fui ate a que era a Renata³⁷ psicóloga da instituição relatar sobre o fato ocorrido, e logo já chamaram os pais. E os pais deles foram super atencioso comigo totalmente diferente do filho. (Pablo de Logunedé, grupo de Whasapp)

A presença de uma psicóloga certamente foi de grande valia para o problema em foco aqui, a humilhação social na escola motivada por racismo religioso, como já foi vista também nos outros relatos de participantes desta pesquisa. Isso comprova que uma melhor estrutura dentro da escola, como no Instituto Federal, pode proporcionar uma melhor experiência.

A maneira como a situação foi resolvida é completamente diferente do que aconteceu com os/as outros/as participantes. Até mesmo quando indago Pablo sobre como ele encara a diversidade dentro da escola, o seu discurso diverge de todos/as os/as três participantes, mesmo que também tenha passado por experiências de discriminação dentro da escola.

Agora, eu retomo a pergunta colocada anteriormente: é possível dizer que há discurso de resistência dessas pessoas dentro da escola? Chegando ao encerramento desta gira,

³⁷ Nome fictício.

responderemos agora, nos momentos finais, com *a resistência de Oxalá: o cajado do confronto, Um caminho na encruza: A pedagogia intercultural.*

3.4 A resistência de Oxalá: o cajado do confronto

*OníSáàwúre (Ao senhor da existência)
Sáàwúràse (Rogamos suas bênçãos e sua força)
OníSáàwúre ô béri o mó (Ao senhor da existência novamente)
Sáàwúràse (Rogamos suas bênçãos e sua força)*

Rita Ribeiro

Figura 15 - Representação do Orixá Oxalufan



Fonte: Disponível em: <https://www.deviantart.com/everton-moreira/art/Oxala-Oxalufan-697890883>

Resistir é algo comum para o povo de Santo. Como já discutido anteriormente, o Candomblé, mesmo com as questões atuais, é uma religião forjada pela resistência. Então, é possível perceber a resistência sim, desde a escolha dos/as participantes pela religiosidade até a ida para a vida cotidiana após a iniciação.

Dessa forma, o discurso de resistência apresentado aqui é o que luta contra o racismo religioso provocado pela colonialidade do ser. Então, toda vez que vimos violências realizadas pelas/os agentes escolares durante a ida das/os adolescentes após sua iniciação no

Candomblé para a escola, percebemos que se tratam de atos motivados por discursos hegemônicos.

Muitas dessas pessoas nunca foram ao terreiro e nem conhecem sobre a ritualística do Candomblé. Só sabem o que já ouviram de seu líder religioso dentro da igreja e reverberam discursos racistas como “macumbeiro é algo ruim”, “macumba é coisa do Diabo” e “só Jesus salva”. Esses são alguns dos exemplos de uma série de máximas sobre as religiões de matriz africana que são disseminadas desde o período colonial.

O primeiro discurso de resistência que os participantes enfrentam é a imagem. A pessoa recém-iniciada no Candomblé não tem como assumir um disfarce. A pessoa está careca, normalmente, com cabeça coberta, com quele, contraegun, chaorô, mocan, entre outras indumentárias próprias do/a recém-iniciado/a.

Mas se as indumentárias e o raspar a cabeça produzem uma visibilidade que pode provocar atos de violência em relação à pessoa iniciada, por que o Candomblé não retira isso? Porque é tradição. Evidentemente há algumas adaptações, como redução do tempo de recolhimento, por exemplo, mas não há iniciação sem a perda do cabelo, pois essa é a representação de que aquela pessoa morreu e renasceu para o sagrado. Todas as indumentárias têm significado e se compararmos uma foto de um/a Iaô do início do século XX com um/a de hoje, veremos que a tradição está sendo mantida, mesmo com violência.

Começando pela Dofona de Nanã, ela demonstrou discurso de resistência de outra forma, pois desistiu da escola. Dofona já havia relatado anteriormente uma série de violências que sofrera por racismo e LGBT+fobia dentro da escola, por isso, ela não aguentou a pressão que previa sofrer na escola e não a frequentou mais.

(...) quando minha irmã meio que me obrigou e me levou foi constrangedor, pelos olhares, perguntas e principalmente pq diretora (conhecida da família Carla e 1 professora era da minha família os dias que ainda fui, bom eu me senti fora do meu lugar. Não me senti bem, ia assistia aula até 20hrs e já queria embora pelo o desconforto mesmo. Me senti completamente deslocada, e acabei parando de ir. (Dofona de Nanã, grupo de Whatsapp)

Como comprovado acima, Dofona de Nanã engrossa os dados que mostram que mulheres negras evadem mais e têm menos acesso ao Ensino Médio e Superior. Será que se ela não tivesse se iniciado no Candomblé, ela terminaria a escola? É possível que sim.

Já Fomo de Xangô e João Vitor do Oxoguiã tiveram os relatos mais contundentes de violência em relação a sua identidade de pessoa recém-iniciada no Candomblé. Fomo de Xangô inúmeras vezes rebate as violências praticadas pelas professoras com as seguintes falas:

(...) *ai eu falei pra ela é porque eu sou de uma religião afrobrasileira...*
 (...) *eu fui e coloquei lá que eu era de candomblé...*
 (...) *não num quero que cê fale da minha macumba não até porque... macumba é um instrumento né eu fu/ eu/eu levantei e falei isso pra ela eu falei pra ela assim eu so:u de candomblé... entendeu... candomblé é uma religião como qualquer outra... então se você dá aula de religião cê tem que falar de candomblé tem que falar de/tem que falar do evangélico... tem que falar de cardecista... tem que falar de budista...*
 (...) *eu saio daqui: e faço questão de te processar...*
 (...) *eu não sou obrigada a ficar ouvindo o que a senhora tá falando.*
 (...) *eu posso te processar você sabe disso né você é/você é tão estudada... ai eu fui e saí da sala... (Fomo de Xangô, grupo de whatsapp)*

Os termos e expressões utilizados por Fomo de Xangô ressaltam que ela tinha conhecimento prévio da sua religiosidade. Ela fala “religião afro-brasileira”, que é um termo muito utilizado para categorizar o Candomblé, por suas origens africanas e constituição em solo brasileiro. É um termo utilizado por estudiosos/as. Assim, Fomo demonstra que sabe se posicionar em relação à história de sua religiosidade após a tentativa da sua professora de diminuí-la.

Outra explicação importante é a deturpação do termo macumba que, originariamente, é um instrumento musical, como bem dito por ela. O termo acabou assumindo uma conotação pejorativa para retratar lugares ou referências às religiões de matriz afro-brasileira e às pessoas de CTTro.

Também, repetidas vezes, como visto no relato de Fomo, ela ameaça sair da sala pelo autoritarismo e violência praticados pelas suas professoras. Esse ato é uma forma de dizer que ela não aceita essas atitudes. Portanto, também é uma postura de resistência.

Essa postura é similar ao que Foucault chama de fugir: “onde as determinações estão saturadas, não há relações de poder: a escravidão não é uma relação de poder quando o homem está acorrentado (trata-se, então, de uma relação física constrangedora), mas somente quando o homem pode movimentar-se e, no limite, fugir.” (FOUCAULT, 1994, p. 237 apud CASTELO BRANCO, 2001, p. 244)

Apesar de Foucault dizer que essa liberdade é ilusória, nesse momento, para lutar contra a opressão, Fomo sair da sala é uma afronta à postura de suas professoras que praticam racismo religioso. É dizer que o que está posto ali não representa sua identidade.

Falando em afronta, apesar de João Vitor de Oxoguian não realizar atos de resistência como Fomo, após relatar uma série de violências praticadas por agentes escolares em relação a sua recém-iniciação, ele diz “*Mas, tirei de letra. Afrontosa que sou faltava ir de baiana.*” (João Vitor de Oxoguian, grupo de Whatsapp)

A expressão “tirar de letra” revela que João Vitor de Oxoguian não teve dificuldades para se impor em relação à postura de sua diretora, professores/as e colegas. Qualificar-se

como “afrontosa”, ainda no feminino, comprova que possivelmente João Vitor de Oxoguian deva ter reforçado sua identidade candomblecista para afrontar, quando diz que “faltava ir de baiana”, ele demonstra isso, pois a vestimenta da baiana é algo bem característico da vestimenta do/a candomblecista e a representação do poder feminino.

João Vitor de Oxoguian certamente se valeu das atitudes de resistências, por ser gay, para lutar, contra o racismo religioso evidenciado aqui, mas também contra o machismo e a LGBT+fobia, que são outras causas de violências e humilhações sociais dentro do ambiente escolar e da sociedade em geral, como os próprios relatos das/os participantes indicaram.

Pablo de Logunedé demonstra postura de luta e resistência contra o racismo religioso. Ao ser caçoado por um colega, ele recorre à psicóloga da instituição, conforme relatado na gira anterior. Essa é uma forma de luta, de resistência e de enfrentamento, utilizando a via institucional.

Portanto, concluo que todas/os as/os participantes demonstram, por meio de diferentes posicionamentos, modos distintos de discursivizar a resistência e o enfrentamento, atestando que há um discurso de resistência de estudantes adolescentes recém-iniciadas/os.

3.5 Um caminho na encruza: a pedagogia intercultural

Enquanto Oxalufan, paulatinamente, promove a resistência dos seus, Exu sempre determina os caminhos. Um momento antes da vamunha acabar, cabe ressaltar que três dos/as participantes pensam que a escola ainda é um lugar hostil para a diversidade, ainda mais para pessoas candomblecistas. Apesar disso, é possível um caminho para tal problema? Vejamos nesta parte da vamunha.

Traçando uma oposição à condição subalterna determinada pela “inspiração colonial”, Walsh (2013) apresenta uma pedagogia decolonial, cuja denominação seja efetiva em questionar essas relações de poder das ideias do colonizador ainda latentes nas nossas práticas sociais.

Portanto, um pensar pedagógico decolonial

significa questionarmos as assimetrias vigentes, a colonialidade do poder e do saber: reconhecer e fortalecer o que é próprio; assumir um pensamento próprio, de lá pra cá, experimentar inversões; questionar as identidades e a diferença colonial. A insurgência possibilita a descolonização de si, o que implica novas condições sociais de poder, de saber e de ser. (WALSH, 2013, p. 557)

Para aprofundar um pouco mais no conceito de ensino decolonial, prefiro o uso do termo decolonial em detrimento de descolonial, pois como argumenta Walsh (2013), a ideia do sufixo des- seria desfazer algo, já o termo decolonial refere-se a posicionamento. A partir disso, o posicionamento decolonial é uma “crítica ao eurocentrismo por partir de saberes silenciados e subalternizados”. (GROSFOGUEL, 2010, p. 456)

Achile Mbembe denuncia que o Estado colonial utilizaria os costumes, isto é, o princípio da diferença e da desigualdade, para fins de segregação. Seriam produzidas formas de saber específicas (a ciência colonial) com o objetivo de documentar a diferença, de eliminar a pluralidade e a ambivalência, e de fixá-la num cânone. (MBEMBE, 2014, p.153)

Outro fator importante a ser destacado pela proposta decolonial é a busca por novas formas de conhecimento, além da chamada ciência colonial. Enquanto a pós-modernidade, mesmo trazendo conceitos de identidade e de crítica às posturas hegemônicas, ainda continua tendo como fonte o conhecimento produzido pelo ocidente, na proposta decolonial, o foco é em formulações epistêmicas de comunidades cuja produção intelectual foi subalternizada, como América Latina e África. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010)

Chegando à escola, uma proposta que surge a partir dos movimentos decoloniais dentro da educação é a pedagogia inter/multicultural. Essa proposta é caracterizada por um olhar sobre a diversidade de cultura, saberes, valores e crenças que permeiam o indivíduo e como tudo isso reflete na formação do currículo, na prática docente e na visão de escola.

Para Simone Sousa e Carmem Cabral, a educação multicultural

tem a necessidade de promover a equidade educacional, valorizando assim as diferentes culturas de educandos e educadores nos espaços escolares. Buscar de certa forma a quebra de preconceitos contra as diferenças culturais e sociais de maneira que possamos formar futuras gerações livres de preconceitos, que demonstrem valores, respeito e apreciações das diferenças. (CABRAL, 2016, p. 12359)

Penso que a chave para a contraposição da problemática do racismo religioso na escola seja a educação multicultural, pois quando a proposta educacional prevê apreciação e valorização das diferenças, é possível pensar em indivíduos que saibam conviver e respeitar a pluralidade cultural.

A educação multicultural enfrenta duas questões sociais estruturais: o capitalismo e a globalização econômica. É fato que o capitalismo, como sistema econômico, prevê a competição e o fortalecimento de discursos de poder e hegemonia. Em contrapartida, a ideia multicultural promove a solidariedade e a cooperação entre os grupos sociais. Já a

globalização econômica conduz ao monoculturalismo, ou seja, a cultura dominante vigente oprime e subjuga as outras.

Logicamente, não é pretensão fundamental da educação multicultural o fim de um sistema econômico ou até mesmo a queda de um sistema social vigente. A ideia é manter uma postura crítica mediante as condutas produzidas a partir desses sistemas vigentes.

Além disso, outro problema “coloca um grande nó para o modelo educacional vigente”. Além do problema racial, outros “corpos estranhos, não padronizados” passam a ter presença na escola (SANT’ANA, 2018, p. 37). Tais corpos estão em desacordo com o ideal pregado pela Modernidade, que buscava a padronização do homem – o homem branco, cristão, heterossexual, rico.

Ainda há um abismo entre a academia e o famoso “chão da escola”. Há uma cultura de estagnação na carreira docente, devido à desvalorização e até pela erudição enfadonha da academia, que impede que a proposta de uma educação multi/intercultural chegue ao âmbito escolar.

Na escola temos ainda a comunidade escolar, que exclui o/a aluno/a que não é o modelo do padrão moderno discente; o corpo moldado, que senta enfileirado, que deixa na porta da escola toda sua individualidade e, ao vestir um uniforme, transforma-se num outro ser, um ser padronizado.

Até mesmo as tensões produzidas nas relações entre alunos/as manifestam uma visão excludente. Percebo isso quando ouço, dentro da sala de aula, alunos/as que falam mal de colegas maranhenses, considerados/as subalternos/as, inferiores, “invasores/as”. Além disso, são constantes as piadas machistas e homofóbicas. Tudo reflexo do homem padrão do mundo Moderno colonial.

Assertivamente, ainda é preciso repensar e refletir muito sobre as políticas educacionais e a luta por uma educação multicultural. Digo que é uma luta, pois em tempos sombrios como os da política atual, cujos discursos hegemônicos são mais do que nunca legitimados, uma névoa chamada “escola sem partido”, “escola sem ideologia de gênero”, entre outras falácias propostas, coloca a escola como pano de fundo para propósitos escusos de reverberação e manutenção de posturas excludentes em todos os sentidos.

Contudo, é possível apresentar alguns projetos educacionais que desafiam todos esses problemas apresentados. Primeiramente, é preciso falar da educação nos terreiros que, por si só, já é uma forma de resistência. Temos como exemplo a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos (Obabií), uma escola estruturada dentro de uma das comunidades mais tradicionais

de Salvador, o Asé Opo Afonjá. O nome da escola é o da sua primeira matriarca. A casa acabou de se despedir de sua famosa Ialorixá, Estela de Oxossi (Odécaiodê).

Há ainda outras duas escolas paulistanas dentro de espaços de terreiros: a escola do Ilê Iemanjá Ogun, em Diadema, e a escola do Ilê Axé Oju Ya Omi, em Santo André. Essas escolas tornaram-se *corpora* da pesquisa de Vanderlei Leite, que analisou o projeto pedagógico dessas escolas em sua dissertação de mestrado.

Um fato em comum entre essas três escolas é que não são frequentadas apenas por filhos/as e pessoas de terreiros. São escolas para a comunidade em geral, sem intuito proselitista, pois, o Candomblé não tem essa perspectiva. A interação social e o respeito às diferenças são bases fundamentais dessas escolas.

Outra escola que também destaco como escola que tem proposta multicultural é a Escola Pluricultural Odé Kayodê localizada na Cidade de Goiás - GO. A escola é campo da pesquisa de Jonatas Vilas Boas de Sant'Ana, que a analisa numa ótica decolonial e intercultural.

Sendo a escola localizada dentro de um terreiro ou não, as diferenças estão aí, estão no cotidiano escolar. Pensando nisso, Vera Candau ressalta que

situar-nos diante das diferenças culturais como riquezas que ampliam nossas experiências, dilatam nossa sensibilidade e nos convidam a potencializá-las como exigência da construção de um mundo mais igualitário, não poderemos ser atores de processos de educação intercultural na perspectiva que assinalamos. E, para tal, somos chamados a desconstruir aspectos da dinâmica escolar naturalizados que nos impedem de reconhecer positivamente as diferenças culturais e, ao mesmo tempo, promover processos que potencializem essa perspectiva. (CANDAU, 2016, p. 809)

Portanto, defendo a mesma pauta de Candau e da proposta intercultural crítica, ao ver as diferenças culturais como riqueza e oportunidade de ampliar nossa visão de mundo. Nessa ideia de educação atual, na qual o discurso é padronizar como solução para resolver as desigualdades educacionais, a perspectiva intercultural e a atenção às diferenças são oportunidades de constituir processos em que o/a aluno/a se sinta inserido/a no contexto educacional.

VAMUNHA DE ENCERRAMENTO

Figura 16 – Obra de arte retirada do palácio do planalto



Fonte: disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/o-exilio-dos-orixas/>

Se essa vamunha de encerramento fosse como a de nossas festas no Candomblé seria a felicidade de ter recebido os Orixás no Aiê. Quando se toca a vamunha no final da festa no terreiro, nos abraçamos e ficamos felizes, estamos com o dever cumprido com o Orixá.

Mas essa vamunha aqui não será feliz como a dos terreiros porque o racismo religioso ainda é latente e não ficou no período colonial, quando minhas/meus ancestrais eram trazidas/os para cá e escravizadas/os com extrema violência. Esse racismo ainda permanece e não está opaco em práticas e discursos. Ele está óbvio e evidente, como a figura acima demonstra.

Um exemplo disso foi o fato de uma obra que retrata os Orixás, e que estava presente no Palácio do Planalto, foi retirada e substituída por outra pela simples decisão de um governo, cujo representante se denomina “terrivelmente evangélico”. A obra foi levada ao arquivo do Planalto, tanto que o jornalista que apresentou a notícia intitulou a matéria como *O exílio dos Orixás*.

Assim, utilizo essa imagem para conduzir o final deste trabalho/caminhada/pesquisa, fazendo uma reflexão sobre toda esta caminhada e caminhos que virão. *O atabaque não pode parar*, pois está composto de uma visão geral e de possíveis conclusões e encaminhamentos desta jornada subalterna e desobediente.

Não posso terminar nada sem me lembrar de quem vem antes de mim nessa luta. Logo, finalizo este texto com um manifesto em homenagem à Mãe Gilda, mulher que sofreu violências motivadas pelo fato de ser candomblecista e representante da luta contra o racismo religioso, *o manifesto ancestral*.

O atabaque não pode parar

Não, não pode! E é sobre isso tudo que esta caminhada vem repetidamente dizendo. No início de caminhada, de mãos dadas com quatro adolescentes e uma generosa orientadora, continuamos uma luta. Uma luta que se inicia com Iá Kala, Iá Deta e Iá Nasso, as mulheres que reinventaram esse culto chamado aqui na diáspora de Candomblé.

A colonialidade do ser diz que não podemos ser, ou seja, não temos passado, presente nem futuro, porque os nossos morrem pela mazela do racismo estrutural, morreram no processo de colonização desta terra pelas mãos e pela ganância de homens brancos europeus e continuam morrendo nas ruas, nos presídios e nos hospitais.

O nosso ser negra/o nunca teve alma, mas o branco sim. Pensar então em ter uma religiosidade, jamais. Mas, resistimos. Nosso símbolo de resistência é o quilombo. Nosso símbolo de resistência é o terreiro. Lugar que podemos usar, além do português do colonizador, a língua de nossos ancestrais, o ioruba. Lugar que agrega famílias unidas pelo ejé, pelo ebó, pela navalha, pelo laço ancestral.

O discurso colonial dissera que nossa prática religiosa era demoníaca. Um demônio que só está na cultura do branco, porque essa entidade, para nós, é desconhecida. É esse discurso que legitima as violências que sofremos desde o Brasil colonial e continuamos sofrendo em cada terreiro invadido, assentamentos quebrados, pedradas, insultos e humilhações em todos os espaços sociais por sermos candomblecistas.

De mãos dadas com a ADC num olhar decolonial, esta caminhada contribui em três vieses: no caráter interdisciplinar, num trabalho de cunho decolonial e na denúncia. No caráter interdisciplinar, o discurso religioso acessado aqui, tanto do lado hegemônico quando do lado contra-hegemônico, conversa com outros campos do conhecimento, como a história, a antropologia, a sociologia, entre outras, em específico, com o discurso dos Candomblecistas, mantendo respeito a esse saber que não está abaixo do saber acadêmico, está lado a lado.

Este trabalho é desobediente, transgressor e decolonial. Ele desobedece a uma lógica estrutural já tão afirmada pela academia, pois não é uma pesquisa, é uma caminhada. Todos/as envolvidos/as são parceiros/as, desde as/os estudiosas/os citadas/os até o/a futuro/a leitor/a deste texto. Ele transgride ao falar de algo que para muitos não é ciência e não deveria estar na academia, nem receber investimento público. Isso porque, para tais pessoas pesquisa boa é pesquisa de branco, sobre branco e para beneficiar o branco. Não, esta é uma pesquisa de preta/o, sobre pretas/os e para beneficiar pretas/os. E não só pretos, mas todas as categorias de

opressão existentes, como faveladas/os, mulheres, LGBTQs, comunidades tradicionais e todas as pessoas que não se enquadram nesse padrão de ser colonial.

É decolonial por essência, pois quer escutar e dessilenciar todas as pessoas silenciadas pelo sistema capitalista e colonizante. É uma ADC decolonial, se podemos dizer assim, pois além de denunciar a desigualdade social produzida pelo discurso que se transforma em prática social, pretende conduzir a uma prática de escuta, de entender também como esse discurso do Outro, do marginalizado, pode abrir caminhos e propor diálogos. A voz do que sofre também carece de ser lida, de ser compreendida, e também pode denunciar.

Ainda, a compreensão de discurso de resistência toma um formato. Afinal, durante esta caminhada, uma dificuldade foi entender o que é um discurso de resistência. Precisei invocar Foucault e trazê-lo para dentro do mariô, para conversar com o que foi delineado aqui como o mar que resiste.

Em cada relato das/os participantes da pesquisa e em cada conversa estabelecida com as/os que propuseram outras caminhadas a partir de suas inquietudes em relação a ser negra/o, a estar na escola, a sofrer violências por ser considerada/o diferente, o contorno da caminhada foi evidenciado. Evidenciado, sobretudo, nas práticas de violência de todas as formas que essas/es adolescentes sofreram por se iniciarem no Candomblé.

Mas mesmo assim ainda são do Candomblé, mostrando resistência em ser, em estar na escola, estar nos espaços sociais com suas indumentárias, mostrando que resistência e enfretamento podem acontecer de diversas formas.

São frutos também de outras resistências por não serem o dito como certo aos moldes do padrão hegemônico e, como disse Berenice Bento, a diferença faz diferença na escola, ou seja, ainda é preciso repensar muito essa escola posta. Mas, a interculturalidade aponta caminhos, e vários caminhos ainda podem ser empreendidos.

Então, afirmo que há discurso de resistência nessas/es estudantes recém-iniciadas/os no Candomblé. O legado ancestral não morre, o atabaque não vai parar, mesmo sendo apedrejado, queimado e violentado, resistir é algo inerente à pessoa negra. Mas não deveria ser, e essa é a nossa luta: pela erradicação do racismo, e do racismo religioso.

Mas, em toda luta há mártires, há aquelas/es que são símbolos de resistência, e é preciso citar e homenagear aquelas/es que compuseram essa luta e inspiraram essas/es adolescentes a resistirem às violências da colonialidade.

Também não há luta sem manifesto. Esta caminhada, dita dissertação, é uma luta por uma consciência de que não se trata de sobrepor a colonialidade para estabelecer outro poder.

É poder não só sobreviver, é poder viver, é poder saber, é poder ser. Assim, o manifesto ancestral é necessário.

Um manifesto ancestral

Figura 17-Ialorixá Gilda do Ogum [1936-2000]



Fonte: Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=34790>

Não posso terminar esta caminhada árdua sem homenagear Mãe Gilda do Ogum (figura 16). Mãe Gilda foi matriarca e fundadora do terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, localizado em Salvador, de 1988 a 2000. Ela passou por dois episódios explícitos de racismo religioso. No primeiro, em 1999, sua imagem foi utilizada na folha da universal, jornal publicado pela Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, ao lado da manchete “Macumbeiros charlatões lesam a bolsa e a vida de clientes – o mercado da enganação cresce, mas o PROCON está de olho.”

No segundo episódio, membros da Igreja Deus é amor invadiram o terreiro dela, tentando “exorcizá-la”. Mãe Gilda não resistiu e teve um infarto fulminante após os fatos ocorridos. Em 2004, a IURD foi condenada a indenizar a família de Mãe Gilda em mais de um milhão de reais.

Mãe Gilda³⁸ ganhou um busto em sua homenagem no parque do Abaeté, no bairro do Itapuá, em Salvador. O dia da sua morte, dia 21 de janeiro, foi instituído como o Dia Nacional do combate à intolerância religiosa pelo presidente Lula, em 2007. Esse busto já foi depredado duas vezes: em 2016 e, recentemente, em julho de 2019.

Homenageando ela e todas/os as/os ancestrais, inicio o manifesto ancestral rogando a todas/os que vieram antes de mim e a todas/os que virão após. Como em toda comunicação que estabelecemos com Orixás, rezamos aos nossos ancestrais. Assim, rogo aqui:

Pelo fim da colonialidade do ser que tornou meu povo preto, minhas irmãs mulheres, meus irmãos LGBTs desmantelados no processo de construção da colonialidade e tornaram-nos seres subalternizados. Que a luta nos fortaleça, nos enalteça e nos torne pessoas em todo o sentido desse ser e existir.

Pelo fim da colonialidade do saber que diz que meu povo preto não sabe nada, não teoriza e que no terreiro não há conhecimento. Que já se baste o nosso apagamento dentro dos livros didáticos, nossa representação escravizada como única representação, que nossa linguagem seja propagada, que nossos saberes sejam legitimados.

Pelo fim da necropolítica que mata as irmãs e irmãos pretas/os todos os dias e que legitima todas e quaisquer violências de diversos cunhos que sofremos por ser quem somos à margem do que o padrão hegemônico impõe.

Pelo fim do racismo religioso na sociedade e, principalmente, na escola. Que crianças, adolescentes e adultas/os não sejam violentadas/os por terem renascido no Candomblé ou professar ser de quaisquer religiosidades de matriz africana, afro-brasileira ou afro-indígena.

Por uma escola que seja pautada pela interculturalidade, assim como uma sociedade cujo discurso de colonialidade seja apenas uma memória fraca do que não se deve ser mais e que todas/os se vejam em equidade social.

Mojuba gbogbo Orisà

(Meus cumprimentos a todos os Orixás)

Paó³⁹

Axé, Axé, Axé!

³⁸A história de mãe Gilda está disponível no site: <http://www.palmares.gov.br/?p=34790>. Acesso em: 11 ago. 2020.

³⁹Referência máxima à ancestralidade realizada ao final de qualquer culto aos Orixás, através de palmas cadenciadas em 3 palmas lentas e 7 palmas rápidas.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner. **Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual do candomblé paulista**. NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP [S.l: s.n.], 2009.
- BARBOSA, Eline Araújo dos Santos. **Linguagem e Interação no WhatsApp**. 2016. 94f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Fundação Universidade Federal de Rondônia / UNIR, Porto Velho, Rondônia, 2016.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.** [online]. 2013, n.11, p.89-117.
- BASILIO DE OLIVEIRA, Ariadne Moreira. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) - Universidade de Brasília, 2017.
- BASÍLIO NUNES, Vitor Hugo. **Ilê ojuodé: políticas de resistência e territorialidades no Candomblé de Goiás**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) - UFG, Goiânia, 2018.
- BASTILDE, ROGER. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTILDE, ROGER. O sagrado selvagem. In: BASTIDE, Roger. **Le sacré Sauvage**. Paris: Payot, 1975.
- BASTILDE, ROGER. **O candomblé da Bahia** (rito nagô), São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 549, Jan. 2011.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Soc. estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, Apr. 2016.
- BORGES, Zulmira *et al.* Percepção de professoras de ensino médio e fundamental sobre a homofobia na escola em Santa Maria (Rio Grande do Sul/Brasil). **Educ. rev.** [online]., n.39, p.21-38, 2011.
- BOLDRINI, Kelli Cristina. **As potencialidades dos aplicativos whatsapp e imo para a comunicação de grupo de surdos em espaços informais de aprendizagens**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ensino) UNIVATES, Lajeado, 2017.
- BOTELHO, Maurício. Colonialidade e forma da subjetividade moderna: a violência da identificação cultural na América latina. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 34, p.195-230, Jul./Dez. 2013.
- BRAGA, Júlio. Candomblé: Força e resistência. In: IV Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, Set. 1990, São Paulo. **Anais**. São Paulo, 1990.

BRUNET, Patricia *et al.* O que se espera do professor de sociologia – questões sobre a formação e desafios da prática docente. **HOLOS**, Ano 33, v. 03. 2017, p. 32-39.

CASTELO BRANCO, Guilherme. As resistências ao poder em Michel Foucault. **Trans/For/Ação**, Marília, v. 24, n. 1, p. 237-248, 2001.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Cotidiano escolar e práticas interculturais. **Cad. Pesqui.** [online]. v. 46, n. 161, p. 802-820, 2016.

CANDAU, Vera; LEITE, Miriam. Diálogos entre diferença e educação. In: CANDAU, Vera (org.). **Educação Intercultural e Cotidiano Escolar**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

CAPUTO, Stela. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAVALLEIRO, Eliane. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar**: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. São Paulo: Contexto, 2006.

COLLINS, Patricia Hill. Intersectionality's definitional dilemmas. **Annual Review of Sociology**, Palo Alto, n. 41, p. 1-20, 2015.

COSSA, Dulcídio M. Albuquerque. Religiões tradicionais africanas e a flexibilidade do sagrado africano em bastide: das trajetórias ao encantamento. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 11, n. 28, p. 90-108, jun. 2019.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

FERNANDES, Danubia. O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude. **Rev. Estud. Fem.** [online]. 2016, vol.24, n.3,p.691-713.2016.

FLAKSMAN, Clara. "De sangue" e "de santo": o parentesco no candomblé. **Mana** [online]. v. 24, n. 3, p. 124-150. 2018.

FOUCAULT, Michel. **Ditsetécrits**. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (Orgs.). **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231- 249.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Intolerância ou racismo? **Jornal Hora Grande**, Outubro - Ano XXI - Edição 167. 2016.

FLOR DO NASCIMENTO. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.

FRANÇA, JONAS. Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades. **Revista Calundu**, v. 2, n.2, jul-dez 2018.

FERNANDES, Nathália; BASÍLIO DE OLIVEIRA, Ariadne. Plano Nacional de Liberdade Religiosa: Os Povos de Terreiro e a Construção do Racismo Religioso. **Revista Calundu**, v. 1, n. 2, 11 dez. 2017.

GALLINDO, Lucione; SILVA, Auxiliadora. Pedagogia decolonial -kanteatro: prática de uma educação antirracista. **Revista Semana Pedagógica**, v.1, n.1. 2019.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

GUILHERME, Alexandre; PICOLI, Bruno. Escola sem Partido - elementos totalitários em uma democracia moderna: uma reflexão a partir de Arendt. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, v. 23, e230042, 2018.

HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.** [online], 2011, n. 5, p. 37-79.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-476, 1995.

LIMA, Cláudia. A estrutura social, política e religiosa do antigo império iorubá, como modelo original no processo da hierarquização das casas de culto das religiões afro-brasileiras. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, v. 1, n. 3, 2012.

LIMA, Nádia; REZENDE, Alice. O poder normativo nas escolas e seus efeitos sobre os sujeitos. **Estilos clin.**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 34-52, abr. 2013.

LOPES, Vera Neusa. Racismo, Preconceito e Discriminação. In: Superando o racismo na escola. **Secretaria de Educação Continuada, Alfabetizada e Diversidade**. 2005.

MAGALHÃES, Izabel; MARTINS, André; RESENDE, Viviane. **Análise Crítica de Discurso**: um método de pesquisa qualitativa. Brasília: Ed. UnB, 2017.

MACEDO, Edir. **Orixá, Caboclos e guias**: deuses ou demônios. São Paulo: Universal produções, 1997.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas amostragem e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

MARTINS FILHO, Moacir; NARVAI, Paulo. O sujeito implicado e a produção de conhecimento científico. **Saúde em Debate**. Rio de Janeiro, v. 37, n. 99, p. 646-654, out/dez 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad: Renata Santini. **Revista Arte & Ensaios**. Rio de Janeiro, v. 32, p. 123-15, dez. 2016.

MORAES-JUNIOR, Mario. **Candomblé – Discursos em transe**. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Faculdade de Letras, Goiânia: UFG, 2015.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/2003.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NIEMEYER, Ana. O silenciamento do “negro” na auto-identificação étnica: um estudo com adolescentes de duas escolas públicas paulistanas. **RUA**, v. 8, n. 1, p. 43-72, 7 out. 2015.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2020.

NÓVOA, Antônio. **O professor pesquisador e reflexivo**. Entrevista concedida em 13 de setembro de 2001. Disponível em: http://www.tvebrasil.com.br/salto/entrevistas/antonio_novoa.htm. Acesso em: 30 mai. 2019.

OLIVEIRA E PAIVA, Vera Lúcia. A linguagem dos emojis. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, n.55, v.2,p. 379-399, mai./ago. 2016.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educ. rev.**[online]. v. 26, n. 1, p. 15-40, 2010.

PACHECO, Ana Cláudia. **Mulher negra: Afetividade e solidão**. Bahia: EDUFBA, 2013.

PINHO, Osmundo. Relações raciais e sexualidade. In: PINHO, O.; SANSONE, L. (orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas** [online]. 2. ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 257-283.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, n. 50, p. 46-63, 30 ago. 2001.

QUARESMA, Valdete. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **TESE**, v. 2, n. 1 (3), p. 68-80, janeiro-julho, 2005.

QUEIROZ, Rafeale. Os efeitos do racismo na autoestima da mulher negra. **Cad. Gên. Tecnol.**, Curitiba, v. 12, n. 40, p. 213-229, jul./dez. 2019.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento**. Imprensa Oficial: São Paulo, 2006.

RESENDE, Viviane de Melo. Decolonizing critical discourse studies: for a Latin American perspective. **Critical Discourse Studies**, 2018. DOI: 10.1080/17405904.2018.1490654.

RESENDE; Viviane; RAMALHO, Viviane. **Análise de Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIOS, Luis Felipe. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Polis e Psique**, v. 1, número temático, p. 213-321, 2011.

ROCHA, José Geraldo; PUGGIAN, Cleonice. Discurso Religioso: legitimação da violência e fundamentação da exclusão. In: III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (**Anais**), Campinas, 2012.

SANT’ANA, Jonathas Vilas Boas de. **Cadernos, tranças, flechas e atabaques: a Escola Pluricultural OdéKayodê sob uma ótica decolonial, complexa, transdisciplinar intercultural e criativa**. 2018. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias) UEG: Anápolis, 2018.

SANTOS, Milton. **Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) São Paulo: PUC-SP, 2007.

SILVA, Tatiane; COSTA, Ivandilson. O discurso religioso: aspectos de performatividade, autoritarismo e relações de poder. Linguagem. – **Estudo e Pesquisa**, Catalão-GO, v. 15, n. 2, p. 119-136, jul./dez. 2011.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. Multiculturalismo e religiões afro-brasileiras – O exemplo do Candomblé. **Revista de Estudos de Religião (Rever)**, São Paulo, 2009, p. 36-55.

SOUSA, Simone de Jesus; CABRAL, Carmen Lúcia. As perspectivas de uma pedagogia inter/multicultural para a educação infantil. XVIII ENDIPE Didática e Prática de Ensino no contexto político contemporâneo: cenas da Educação Brasileira, 2016. **Anais**, 2016.

TEIXEIRA, Antonio. A vanguarda conservadora: aspectos políticos e simbólicos do movimento LGBT. Desigualdade & Diversidade – **Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, n. 7, p. 63-80, jul/dez, 2010.

TORO, Giovana; NEVES, Anamaria; REZENDE, Paula Cristina. Bullying, o exercício da violência no contexto escolar: reflexões sobre um sintoma social. **Psicol. teor. prat.**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 123-137, 2010.

ULHOA, C. A. “Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxossi”: Um estudo sobre o Candomblé na cidade de Goiânia. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História. UFG, Goiânia, 2011.

VALENTE, Gabriela Abuhab. Laicidade, Ensino Religioso e religiosidade na escola pública brasileira: questionamentos e reflexões. **Pro.posições**. v. 29, n. 1 (86), p.107-127, jan./abr. 2018.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

VIEIRA SILVA, Mary. Anne. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana**. 2013. 258 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonilidade: perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**. v. 15, n. 1-2, p. 61-74, 2013.

WASELFLFISZ, Julio. **O mapa da violência: Homicídio e juventude no Brasil**. Brasília: Secretária Nacional da Juventude, 2014.