

REVISTA Calundu

**EPISTEMOLOGIAS CALUNDUZEIRAS -
EXPERIÊNCIA E PESQUISA DO GRUPO CALUNDU:
EDIÇÃO COMEMORATIVA DE 5 ANOS DA REVISTA
CALUNDU**

**VOL. 5. NÚM. 2
JUL-DEZ 2021
ISSN: 2526-9704**



REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

EPISTEMOLOGIAS CALUNDUZEIRAS -
EXPERIÊNCIA E PESQUISA DO GRUPO
CALUNDU: EDIÇÃO COMEMORATIVA DE
5 ANOS DA REVISTA CALUNDU

Volume 5, Número 2, Jul-Dez 2021

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu –Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar. A coordenação da comissão editorial é realizada pelas doutoras Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe) e Gerlaine Martini (editora adjunta), que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão.

COMISSÃO EDITORIAL

Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe)

Dra. Gerlaine Martini (editora chefe adjunta)

Dr. Gabriel da Silva Vidal Sid

Dr. Guilherme Dantas Nogueira

Dr. Hans Carrillo Guach

Dra. Nathália Vince Esgalha Fernandes

Dr. Wanderson Flor do Nascimento

EQUIPE EDITORIAL

Adélia Mathias

Aisha -Angéle Leandro Diéne

Andréa Carvalho Guimarães

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Danielle de Cássia Afonso Ramos

Francisco Phelipe Cunha Paz

Iyaromi Feitosa Ahualli

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA –Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM –Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X –México

Autor corporativo: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. Departamento de Sociologia da UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro – Instituto de Ciências Sociais – CEP: 70910-900
<http://calundu.org>

Editoras-chefes do dossiê temático: Ariadne Moreira Basílio de Oliveira e Guilherme Dantas Nogueira

Créditos da imagem da capa: Aisha - Angéle Leandro Diéne

Diagramação: Nathalia Vince Esgalha Fernandes e Murilo Silva de Oliveira

Revisão ortográfica dos textos: Gerlaine Martini

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu –Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras que apresenta

trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afroreligiosa/calunduzeira.

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) ¹artigos acadêmicos; (2) ²resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (públicos há pelo menos 60 anos); e (3) ³textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-brasileiras, cujo fenômeno social hodierno se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado no Brasil. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Grupo Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. SEGATO, 1986/20051, SILVEIRA, 20052, SANTOS, 20063), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir essa premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

Há espaço, contudo, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais. A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da

¹ SEGATO, Rita Laura. Santos e Daimones. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

² SILVA, Vagner Gonçalves. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

³ SANTOS, Edmar. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes –do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Grupo Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho (apoiador do Grupo Calundu), em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI – Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afrorreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

**EPISTEMOLOGIAS CALUNDUZEIRAS -
EXPERIÊNCIA E PESQUISA DO GRUPO
CALUNDU: EDIÇÃO COMEMORATIVA
DE 5 ANOS DA REVISTA CALUNDU**

Volume 5, Número 2, Jul-Dez 2021

SUMÁRIO

Apresentação: E a gira segue esplendorosa... <i>Tânia Mara Campos de Almeida</i>	1
Seção Especial – A trajetória do grupo calundu: artigos comemorativos	
Da ausência à proposição: A formação do Grupo Calundu <i>Adélia Regina da Silva Mathias e Ariadne Moreira Basílio de Oliveira</i>	5
Tradição Afrorreligiosa Brasileira sob a releitura de iniciadas/os <i>Guilherme Dantas Nogueira, Maria Marcelina Cardozo Teixeira de Azevedo e Aisha- Angèle Leandro Diéne</i>	19
Mulheres de Terreiro <i>Gerlaine Martini e Iyaromi F. Ahualli</i>	34
A Discriminação contra Religiões Afro-brasileiras, um debate entre intolerância e racismo religioso no Estado brasileiro <i>Nathália Vince Esgalha Fernandes</i>	55
“Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”: Caminhos para uma Educação Antirracista no Distrito Federal <i>Danielle de Cássia Afonso Ramos e Manuel Jesus Guerra Sepúlveda Neto</i>	65
Artigos	
Pensar Nagô nos banhos: preâmbulos para a cura e a defesa da ferida colonial <i>Raisa Inocencio Ferreira Lima</i>	78

O demônio são os outros: a discriminação ao candomblé como manifestação do racismo 98

Cleilton Pazini Santana e André Filipe Pereira Reid Dos Santos

As Religiões de Matriz Africana na Literatura Infanto-juvenil 121

Luena Nascimento Nunes Pereira e Thais Teixeira Aguiar

APRESENTAÇÃO: E A GIRA SEGUE ESPLENDOROSA...

Tânia Mara Campos de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41360>

Mais uma vez, apresento um número especial da revista Calundu. Foi me dada a honra de abrir o seu número inicial, o VOL 01 N 01, no ano de 2017, quando um conjunto de manuscritos, entrevistas e outros materiais de grande relevância para o tema das religiões afro-brasileiras passou a ser por ela reunido, aportando questões, reflexões e inovações a esse campo no país. Todo esse precioso trabalho editorial vem se realizando por intermédio do significativo esforço coletivo do grupo de estudos, investigações e extensão interdisciplinar Calundu (<https://calundu.org/>), da Universidade de Brasília (UnB).

Com duas edições anuais, ininterruptas nestes cinco anos, belíssimas capas e contribuições na diagramação, seleção e revisão dos textos por parte das/os próprias/os integrantes do corpo editorial, a Calundu vem se constituindo enquanto um fórum de debates acadêmicos de alta qualidade e atraindo diferentes públicos. Mas isso vem ocorrendo não apenas a partir de argumentações sustentadas em teorias, conceitos e metodologias referendados pelos cânones da ciência moderna, como também a partir das sensibilidades e elaborações das/es autoras/es enquanto sujeitos de conhecimento vivencial dessa visão de mundo, perspectiva política e fé. Aliar produções em sua coleção oriundas da intersecção entre parâmetros da racionalidade ocidental moderna e de epistemologias decoloniais e críticas ao fazer científico eurocêntrico é um feito notável, só possível pela voz plural das novas gerações de estudantes ingressantes nas universidades brasileiras com o instituto das ações afirmativas raciais e sociais nos níveis graduados e pós-graduados e, também, das/dos participantes das comunidades de terreiro.

A revista Calundu dinamiza, assim, o cenário acadêmico em vários aspectos: na retomada do tema afrorreligioso na sociedade brasileira e latino-americana, que tinha perdido fôlego frente ao avanço dos movimentos evangélicos nas últimas décadas; nas perspectivas de reconstrução do saber científico de modo inclusivo e pluridiverso, revisando matrizes interpretativas e analíticas desses fenômenos; e, na evidência de que

¹ Pesquisadora e professora associada do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Coordenadora do Grupo Calundu. Endereço eletrônico: taniamaraunb@gmail.com.

as/os que foram tratadas/os como meras/os objetos de pesquisa são agora legítimos pesquisadoras/es. Suas atuações acadêmicas não apenas impactam os *campi* e saberes universitários, assim como impactam as próprias comunidades de terreiro, que atualizam suas tradições e lançam ao futuro projetos de devir com suas expectativas de bem-comum e interação com o planeta na contramão da colonialidade moderna, do neoliberalismo, do racismo, do patriarcado e do classismo. Haja vista que a revista possui uma seção de depoimentos inéditos, com mães e pais de santo, mestras e mestres, dialogando com a sabedoria milenar sobre caminhos individuais e coletivos a serem trilhados na sociedade brasileira e no mundo contemporâneo.

Embora recente, a Calundu já tem ecoado em vários nichos de pensamento e galgado um prestigioso reconhecimento, estando indexada nas bases de dados do Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) e do DOAJ (Directory of Open Access Journals). Alguns de seus artigos contam com quase 7 mil acessos e, em uma projeção para sua classificação no Qualis Periódico da CAPES/MEC (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/ Ministério da Educação), seria considerada hoje uma revista no nível B4.

Há, portanto, muito a se comemorar e se registrar neste exitoso percurso de cinco anos. Nesse sentido, o atual número dedica uma seção particular a esse balanço histórico da revista, escritos por integrantes do grupo Calundu. Cinco são seus artigos, inseridos na seguinte sequência:

Da ausência à proposição: a formação do Grupo Calundu, assinado por Adélia Regina da Silva Mathias e Ariadne Moreira Basílio de Oliveira, narra e analisa o surgimento e a trajetória do Grupo Calundu, nela inserida a presente revista como uma de suas atividades centrais em meio a um cenário árido de iniciativas, discussões e reflexões sobre o religiões afro-brasileiras nas universidades do país.

Guilherme Dantas Nogueira, Maria Marcelina Cardozo Teixeira de Azevedo e Aisha Angele Leandro Diéne estão à frente de *Tradição Afrorreligiosa Brasileira Sob A Releitura De Iniciadas/os*. Por meio de ricas contribuições ao conceito de tradição calunduzeira, o artigo apresenta sua origem e ressignificação no país, via a cultura afro-diaspórica. Além disso, aprofunda o aspecto de sua elaboração por ângulo metodológico, revisão bibliográfica e descrições a respeito das religiões afro-brasileiras, enquanto resultado coletivo dos estudos do Grupo Calundu.

Gerlaine Martini e Iyaromi F. Ahualli são as autoras de *Mulheres De Terreiro*. A atenção neste artigo volta-se para o remarcado papel das mulheres africanas, afrodiaspóricas, afrodescendentes e negras na consolidação das comunidades de povos tradicionais de terreiro de matriz africana. Suas argumentações perpassam o longo processo histórico de territorialização ocorrido a partir dos Calundus, Irmandades Negras e Candomblés no Brasil.

A discriminação contra religiões afro-brasileiras, um debate entre intolerância e racismo religioso no Estado Brasileiro, de Nathália Vince Esgalha Fernandes, traz um interessante levantamento dos sobre o tema inscrito em seu título. O fato dos textos desse tema publicados pela Calundu serem os mais procurados e baixados em relação aos demais trabalhos divulgados aponta para a centralidade que vem tomando nesse campo de preocupações, bem como demanda maior precisão a respeito do termo “racismo religioso”, como ora a autora realiza nessa revisão.

Na finalização dessa seção particular do número atual, tem-se “*Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje*”: *Caminhos para uma educação antirracista no Distrito Federal*, de Danielle de Cássia Afonso Ramos e Manuel Jesus Guerra Sepúlveda Neto. Voltam-se para o debate crítico necessário sobre redução da instituição escolar no que toca o tema das religiões afro-brasileiras e as pedagogias de terreiro na educação básica. Propõem a retomada da “pedagogia das encruzilhadas”, a partir de uma epistemologia decolonial e uma teoria exusíaca, tendo como pano de fundo a experiência da implantação da legislação sobre “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” na rede pública de ensino do Distrito Federal.

Na seção de textos externos, não inseridos na parte comemorativa deste VOL 05 N 02, três artigos figuram:

A autora de *Pensar nagô nos banhos: preâmbulos para a cura e a defesa da ferida colonial*, Raisal Inocencio Ferreira Lima, propõe introduzir uma leitura decolonial e inovadora da obra “Pensar Nagô, de Muniz Sodré, datada de 2017. Por meio das perspectivas críticas nela encontradas, referentes a uma filosofia complexa, e das práticas espirituais dos “banhos” nas religiões afro-brasileiras, a autora vê a potência de vida desenhada em um modo existencial para a cura e defesa da ferida colonial, ainda tão pungente na nossa sociedade.

O demônio são os outros: a discriminação ao candomblé como manifestação do racismo é de autoria de Cleilton Pazini Santana e André Filipe Pereira Reid dos Santos. Seu foco centra-se na análise das origens e formas expressivas constantes de racismo

religioso dirigido às religiões de matriz africana, do passado ao presente. Embora o Brasil seja oficialmente um país laico, cuja liberdade de crença é um dos seus princípios constitucionais, as opressões e os estereótipos oriundos do período escravocrata mantêm tais religiões em posição subalterna e discriminada na ordem social.

Ao partir do caso de discriminação ocorrido em 2018 em uma escola municipal brasileira que se referia ao livro indicado pelo MEC *Omo-Obá: histórias de princesas africanas*, de Kiusam de Oliveira, o artigo final deste número, *As religiões de matriz africana na literatura infanto-juvenil*, discute o racismo religioso para falar da discriminação atual dos grupos afro-religiosos. Além disso, as autoras, Luena Nascimento Nunes Pereira e Thais Teixeira Aguiar, aí empreendem uma análise de quatro livros de literatura infanto-juvenil que abordam temáticas afeitas a essas religiões.

Diante desse rico material, só me resta desejar que ele seja disseminado e bem aproveitado por muitas rodas de pensamento, intervenções e afeto, girando em sua força potente para fecundar mentes, corações e novas ações. Igualmente, por fim, resta-me saudar o Grupo Calundu e todo seu “axé”, desejando vida longa e próspera à Revista Calundu.

Brasília, 06 de dezembro de 2021.

DA AUSÊNCIA À PROPOSIÇÃO: A FORMAÇÃO DO GRUPO CALUNDU¹

Adélia Regina da Silva Mathias²

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira³

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41404>

Resumo: O artigo tem por objetivo apresentar a trajetória do Calundu - Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, iniciada graças à carência de produções acadêmicas, à limitada oferta curricular das universidades, assim como à necessidade de se estabelecer uma comunidade acadêmica capaz de refletir sobre os anseios de integrantes de religiões afro-brasileiras que também são acadêmicos. O grupo está em expansão e busca se integrar, cada vez mais, à comunidade afroreligiosa através da atividade universitária de extensão, exemplificada pelas edições dos Diálogos Calunduzeiros e da revista Calundu. No cerne do Calundu está a proposta de contribuir para a produção de saberes a partir de uma perspectiva desde dentro dos terreiros para combater estereótipos advindos de racismo, sexismo, machismo, misoginia, etarismo, preconceito de classe etc. assim como a intersecção entre todos eles. Este artigo compõe a edição de comemoração de 5 anos da Revista Calundu e do Grupo Calundu.

Palavras-chave: Grupo Calundu. Trajetória. Religiões afro-brasileiras. Universidade.

Resumen: El artículo tiene como objetivo presentar la trayectoria de Calundu - Grupo de Estudio sobre Religiones Afrobrasileñas, iniciada gracias a la falta de producciones académicas, el currículo limitado que ofrecen las universidades, así como la necesidad de establecer una comunidad académica capaz de reflexionar sobre las aspiraciones de miembros de religiones afrobrasileñas que también son académicos. El grupo se está expandiendo y busca integrarse cada vez más con la comunidad afro-religiosa a través de la actividad de extensión universitaria, ejemplificada por las ediciones de Diálogos Calunduzeiros y la revista Calundu. En el corazón de Calundu está la propuesta de contribuir a la producción de conocimiento desde una perspectiva desde el interior de los terreiros para combatir los estereotipos derivados del racismo, sexismo, machismo, misoginia, discriminación por edad, prejuicio de clase, etc. así como la intersección entre todos ellos. Este artículo es parte de la edición que conmemora los 5 años de Revista Calundu y Grupo Calundu.

Palabras clave: Grupo Calundu. Trayectoria. Religiones afrobrasileñas. Universidad.

¹ Artigo derivado do trabalho realizado pelo Grupo Calundu e de seu projeto de extensão.

² Doutoranda na Johannes Gutenberg-Universität Mainz (universidade) Fachbereich Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft (FTSK) (departamento). Endereço eletrônico: adeliamathias@gmail.com.

³ Mestra em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília –UnB. Bacharela em Ciência Política pela Universidade de Brasília. Membro do Calundu -Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras e integrante do Corpo Editorial da Revista Caderno Virtual. Atualmente trabalha como Gestora Acadêmica no Instituto Brasileiro de Desenvolvimento e Pesquisa – IDP. Endereço eletrônico: ariadnebasilio@gmail.com.

Introdução

Embora muito se tenha produzido na seara acadêmica no Brasil sobre as religiões afro-brasileiras, ainda existe uma limitação na oferta curricular de seus conteúdos e na criação de espaços de debate, o que fomentaria saberes e ações, voltados ao respeito à diversidade religiosa e ao ensino da cultura e história dos grupos africanos e indígenas no Brasil (em consonância com as leis 10.639/03 e 11.645/08).

Foi no vão deixado por essas ausências e nas críticas recebidas durante as bancas de qualificação do mestrado e do doutorado de dois dos fundadores do Grupo Calundu, que surgiu a ideia de criar um grupo de estudos sobre afroreligiosidade brasileira que atendesse às demandas do corpo discente, muitas vezes direcionado a trabalhar com uma literatura defasada e/ou dissonante em relação às práticas cotidianas dos terreiros.

Sabedoria de terreiro se aprende desde antes de se tornar um/a iniciado/a e um ponto importante dessa sabedoria é compreensão de que o coletivo está acima do indivíduo. Foi a partir da noção de que juntos os indivíduos são mais fortes que nossos amigos e amigas começaram a conversar com colegas de pós-graduação ligados/as às religiões afro-brasileiras e interessados/as nos temas afro-religiosos. A partir do interesse genuíno de quem pesquisa direta e/ou indiretamente tais religiões o grupo Calundu começou a tomar corpo.

Logo no primeiro ano, em 2016, foi possível notar a diversidade da área de formação das/dos integrantes: sociologia, ciência política, história, antropologia, relações internacionais, letras, filosofia, direito, arquitetura, dentre outras, são graduações nas quais iniciamos nossas carreiras acadêmicas. Hoje, o grupo iniciado com apenas uma doutora em antropologia é composto por uma maioria de mestres/as, doutorandos/as e doutores/as, baseados/as não exclusivamente na Universidade de Brasília, como também fora da universidade da capital e até do país.

Sobre o caminho dos/as integrantes do grupo é importante lembrar de estadias em países como França, México e Alemanha durante o doutoramento, não para um elogio vaidoso, mas para que o público leitor compreenda a qualidade e a seriedade das pesquisas realizadas pelo corpo compositor do grupo, um grupo nascido de angústias e questionamentos individuais que encontrou seu aporte na coletividade múltipla de seus pares. Tamanha pluralidade composicional nos permite reconhecer o Grupo de Estudos

Calundu como um espaço inter/trans/multidisciplinar de estudos sobre religiões afro-brasileiras.

Ainda sobre a integração do grupo, é importante lembrar que desde o início nem todos estávamos ligados à Universidade de Brasília (UnB), um importante dado fortalecedor da ideia de criar um grupo não apenas de estudos, mas também de extensão. Isso porque a temática de estudos não é de interesse exclusivo do ambiente acadêmico, a maioria da população de terreiro não está dentro das universidades, e entendemos que não há qualquer possibilidade de falar de qualquer tema sem que os maiores interessados façam parte do debate. Para além disso, o grupo tem em seu cerne a proposta de apresentar um olhar desde dentro dos terreiros para combater estereótipos advindos de preconceitos como racismo, sexismo, machismo, misoginia, etarismo, preconceito de classe etc., assim como a intersecção entre todos eles.

O nome Calundu surgiu após amplo debate do recém-formado grupo sobre a maneira mais adequada de lidar com a diversidade afrorreligiosa da qual vinha cada integrante: Candomblé de Angola, Candomblé de Ketu, Umbanda, Tambor de Mina, culto familiar. Enquanto coletividade acreditamos na possibilidade de lidar com as diferenças sem cair nas armadilhas contemporâneas de ordenar e, conseqüentemente, atribuir valores maiores ou menores ao que tem apenas a diferença como marcador na vida prática.

Após a leitura de alguns textos iniciais o grupo encontrou a palavra Calundu, termo capaz de traduzir o conjunto de religiões afro-brasileiras - e com isso queremos enfatizar a troca de saberes e práticas indígenas e africanas em um primeiro momento, uma vez que indígenas e suas contribuições para a formação do Brasil costumam ser sumariamente apagadas, um erro que pretendemos não repetir. O termo calundu foi empregado como referência aos rituais afrorreligiosos, permeados por influências indígenas, antes de as religiões afro-brasileiras se estruturarem na forma como se apresentam contemporaneamente.

Assim, Calundu pareceu-nos um nome adequado ao grupo que se formava, no qual o conjunto das religiões afro-brasileiras existentes e praticadas por alguns dos/das integrantes dialogam entre si sem que nenhuma religião se sobreponha às demais ou fique à sombra das outras. Calundus, como as primeiras manifestações afro-ameríndias do Brasil colonial - e seu caráter polissêmico de significar também o rosto dos religiosos em momento de transe, assim como no uso coloquial se referir à seriedade e mau-humor

aparentes no momento do transe - se mostrou o termo mais adequado para nomear trabalho ao qual decidimos nos empenhar.

O projeto Calundu

Inicialmente vinculado à linha de pesquisa *Feminismo, relações de gênero e de raça*, do departamento de Sociologia da UnB, no ano de 2016, e tendo à frente pós-graduandos/as e graduandos/as da universidade que desenvolviam e ainda desenvolvem pesquisas na área de afroreligiosidade, o projeto se diferencia desde o início por apresentar características peculiares como gerência pelo próprio corpo discente, orientado pela professora Tânia Mara Campos De Almeida (Sol-UnB), os já citados olhar desde dentro dos terreiros sobre a temática afroreligiosa e formação múltipla dos/as componentes.

Nossa proposta inicial de trabalho se insere no espírito e vocação da Universidade de Brasília em relação ao acolhimento das demandas comunitárias, que aproximam o campus universitário das comunidades plurais da região do Distrito Federal. Sobre o empoderamento comunitário assim produzido, Elioenai Alves e Maria Serpa (2008:159-160) observam:

A Universidade de Brasília (UnB) tem nos registros de sua história a marca de um compromisso com a extensão universitária, bem como das lutas históricas das classes trabalhadoras, incluindo as buscas pelo estabelecimento de políticas públicas voltadas para a melhoria da qualidade de vida da população residente em sua área de abrangência.

Na agregação de valores, a partir do diálogo da academia com a comunidade não acadêmica, nosso recorte específico se dá a partir das religiões afro-brasileiras, conforme Carvalho (1999: 80):

As religiões afro-brasileiras, porque carregam consigo uma experiência mais longa de marginalidade social, já produziram uma textualidade sagrada que comenta, não apenas o sincretismo e a hibridação simbólica, como também o confronto de crenças e o diálogo inter-religioso transferidos para a arena pública.

Ou seja, as práticas das religiões afro-brasileiras já carregam proposta dialógica e de pluralidade pedagógica, via saberes construídos dentro do campo inter-religioso, um

instrumento de reflexão dos atuais debates sobre Estado laico e direitos humanos no enfrentamento à intolerância religiosa e na garantia da cidadania plena, em permanente diálogo com áreas acadêmicas estratégicas (Silva Jr., 2008), mesclando-se saber religioso tradicional e conhecimento acadêmico e jurídico.

O Grupo Calundu se define, portanto, como um espaço multidisciplinar e intercultural, que visa criar debates produtivos entre comunidade acadêmica e comunidades religiosas plurais de matriz africana e indígena, seguindo uma pedagogia da interculturalidade e da diferença, no sentido de nele haver presença de diferentes vozes, conforme Mônica Almeida (2009:108):

A presença de diferentes “vozes” que expressam diversas culturas nas instituições de ensino formal, em seus diferentes graus, provoca novas questões e estimula o aprofundamento na perspectiva multi/intercultural. Tais perspectivas trouxeram para o campo da educação uma série de questões sobre os centrismos culturais, a seleção de conteúdos curriculares que privilegia alguns saberes e omite outros, o respeito às diferenças étnicas e culturais, a valorização da pluralidade de experiências culturais dos chamados grupos marginalizados social e culturalmente. Além disso, essas abordagens questionam os sistemas educacionais enquanto espaços monoculturais e propõem a realização de profundas mudanças nesses sistemas através do desenvolvimento de atitudes, propostas curriculares e pedagógicas que sejam sensíveis à diversidade cultural. Nessas perspectivas, educadores/as e instituições são chamados a redimensionar suas propostas educativas, ressignificar seus currículos e práticas, suas formas de avaliação, de modo que a sensibilização para diversidade cultural possa ser incorporada, positivamente, nos sistemas de ensino para que as diferentes ‘vozes’ e manifestações culturais se façam presentes.

Assim, entender e debater diferenças são ações educativas, o que Carla da Silva e Marcos da Silva (2012:52-3) veem como combate à visão distorcida da multiplicidade cultural:

Portanto, torna-se necessário repensar a prática pedagógica, de forma que as identidades não sejam fixadas (nós X eles), hierarquizadas, naturalizadas, mas, sim, de maneira que seja possível questionar a forma de perpetuação dessas representações. Em um ponto específico, é preciso questionar a forma como as culturas africanas e afro-americanas vêm sendo representadas em sala de aula e nos livros didáticos, além de outros espaços de produção cultural, como mídia, filmes, jornais. É preciso conceber uma prática pedagógica em que o aluno possa explorar novas possibilidades de pensar o outro como diferente e, mais ainda: possibilitar a ele esta diferença, sem querer conformar e entender a sua cultura a partir dos parâmetros da minha cultura, compreender a outra cultura pela sua multiplicidade.

Pretendemos proporcionar um campo teórico e prático de aprendizado em que academia e comunidade pensem e desenvolvam mecanismos de respeito a esta diferença.

E para além dela, o recorte das religiões afro-brasileiras também traz, em específico, o debate de diversas desigualdades (relações transversais e interseccionais). Assim, as religiões afro-brasileiras, em seu protagonismo tradicional de mulheres negras, trazem reflexões sobre modos de resistência, conforme Helena Theodoro (2008:92):

Por meio de sua fé e seu axé, essas mulheres conseguiram trazer até nossos dias imagens sacralizadas de seu passado, que se volta para a mitologia africana e aponta insistentemente, por meio da tradição oral, as estratégias mais diversas de insubordinação simbólica que lhes possibilitam criar mecanismos de defesa para a sobrevivência e a manutenção de seus traços culturais de origem. A mulher negra se estrutura como uma pessoa que toma a si a responsabilidade de manter a unidade familiar e a coesão grupal e de preservar as tradições grupais e religiosas de seu grupo, em função da nova realidade que a opressão econômica e a discriminação racial pós-Abolição criaram no seio da sociedade brasileira.

Nossa proposta de discussão e atuação na sociedade também se dá no contexto de como o/a “pesquisado/a” das religiões afro-brasileiras poderia, “passando do papel de personagem para o de leitor” conforme explica Vagner Gonçalves da Silva (2000:14), discutir as representações que os/as pesquisadores/as fazem dele/a: “Nesse caso, o que os grupos estudados têm a dizer sobre as imagens transmitidas pela etnografia? Como avaliam o processo de inserção dos antropólogos e quais as consequências que o discurso científico tem, efetivamente, sobre suas práticas sociais?”.

O Grupo Calundu reúne em grande parte de seus integrantes os dois lados da pesquisa de campo (pesquisador/a e “observado/a”/ sujeito da pesquisa), o que aprimora o diálogo com a comunidade afroreligiosa em caráter extensionista, inserindo-se numa discussão histórica e geopolítica mais ampla via a perspectiva teórica da decolonialidade (e.g. Quijano, 2005; Grosfoguel e Mignolo, 2008; Lugones, 2008) e via o estudo de revisão histórica e de reescrita dos estudos afro-brasileiros, partilhando sentido semelhante ao da revisitação do passado na ficção afro-brasileira (Duarte, 2015: 167):

A revisitação do passado como senha para a busca daqueles recônditos ocultos nos discursos estabelecidos; esforço de compreensão da dinâmica histórica desde os começos até as heranças vivas no presente, em sua concretude material, social e, também, subjetiva; olhar indagador sobre aquele continente emudecido pelo tempo em busca de seus porquês, na pista dos porquês de agora.

É preciso se desenvolver um novo olhar, autóctone e crítico à escravidão brasileira, tendo como partida quem a sofreu, situando as expressões simbólicas e materiais do povo afroameríndio escravizado – religiosidade, inclusive – como resultado

de resistências, jamais reminiscências de um passado decadente; e entender o momento em que foram produzidas as pesquisas revisitadas. O que e o como se produz também fala sobre os/as autores/as da religião e, sendo elaborado por quem transita entre as religiões afro-brasileiras e as pesquisas acadêmicas, possibilita ressignificações com grandes contribuições para a universidade, para as comunidades religiosas e a sociedade em geral. Ser pesquisador/a e também sujeito pesquisado (SCHERRE, 2015) de uma investigação científica traz perspectivas distintas da produzida pelos estudos alvo de nossos debates: capacita-nos a criticar posturas eurocentradas de preconceito contra culturas afro-ameríndias e a reinterpretar informações capazes de remontar uma história que, sem tais estudos, não o poderiam ser, à luz das perspectivas contemporâneas. Auxilia-nos a re-experienciar, como coletivo acadêmico e com vínculos religiosos, universidade e comunidade, re-elaborando saberes, práticas e materiais a partir de um ponto de vista pouco experimentado e publicado no Brasil.

Objetivos e ações realizadas pelo Calundu ao longo de 5 anos

Nós, do Calundu, elaboramos metas bem traçadas e definidas:

Nossos objetivos gerais são, ampliar, aprofundar e difundir o conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras dentro e fora do espaço acadêmico, contribuindo para o avanço e para a consolidação de práticas, reflexões e noções éticas no campo dos Direitos Humanos na sociedade brasileira. Buscamos alcançá-los por meio de atividades específicas:

1. Realização de encontros quinzenais sobre temas de religiões afro-brasileiras, que incluem estudos de revisão histórica dos estudos afro-brasileiros, e debates sobre questões contemporâneas vinculadas à afroreligiosidade, abertos à comunidade acadêmica e externa.
2. Organização de seminários, jornadas, encontro com pesquisadoras/es e eventos culturais em parcerias com a comunidade.
3. A edição da Revista Calundu (<https://calundu.org/revista/>), periódico eletrônico na área das Ciências Humanas, com a temática geral afroreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (públicos

há, pelo menos, 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afroreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de autoria de terceiros, manuseando e reelaborando material original de caráter religioso (entrevistas, ensinamentos orais, discursos, palestras etc.).

Reuniões periódicas

O Calundu nasceu, como descrito anteriormente, da necessidade de acadêmicos e acadêmicas afroreligiosos/as discutirem e criarem referências acadêmicas além das estabelecidas e corriqueiras análises antropológicas e, por vezes distorcidas, análises das religiões afro-brasileiras. Com isso, uma das primeiras ações do grupo foi estabelecer um cronograma de estudos de textos, livros e artigos que abordassem uma ou várias religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, estabelecemos o cronograma de encontros quinzenais para discussões dos textos selecionados. Nessas reuniões quinzenais, abertas para a comunidade acadêmica e para a comunidade externa, um/a integrante se prontifica a apresentar pontos relevantes para o debate de um texto previamente escolhido, conduzindo, assim, a reunião e a discussão.

Para a realização de tal trabalho, iniciamos buscando uma ordem cronológica das publicações de artigos, livros e textos que tinham como foco as religiões afro-brasileiras com o intuito de revisitar estes textos e autores, entendendo sua inserção sócio-histórica e as formas como tais religiões eram abordadas e compreendidas. Após uma extensa pesquisa, o mais antigo que tivemos acesso, foi *O Fetichismo dos Negros do Brazil*, de Padre Étienne Ignace Brazil (1911), cujo conteúdo era extremamente racista e evolucionista, baseando toda a análise sob sua ótica cristã.

É interessante pontuar que foi a partir deste trabalho de revisitação em que se tornou nítida a percepção, inclusive cronológica, das bases da construção de ideias e afirmações que consolidaram o que se denomina de nagocentrismo.

O nagocentrismo é a crença de que, dentre as religiões afro-brasileiras, o Candomblé Ketu/Nagô é sinônimo de pureza e autenticidade e alguns dos expoentes que auxiliaram na construção e prolongação dessa abordagem são: Raimundo Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Arthur Ramos e Edson Carneiro (NOGUEIRA, 2019). Dentro dessa forma de compreender as religiões afro-brasileiras, o Candomblé Ketu é

considerado mais puro, por sua associação direta com os cultos africanos e, portanto, estaria hierarquicamente acima das demais religiões afro-brasileiras.

A diversidade das religiões afro-brasileiras representadas pelos/as integrantes do Calundu foi fundamental para estabelecer um rechaço ao nagoentrismo ao mesmo tempo em que compreendia que a expressão desta vertente decorre de uma leitura ocidentalizada e eurocêntrica em que está presente a necessidade de classificação e hierarquização justificada através de dualidades maniqueístas.

Esse início marcante para o grupo deu o tom de toda a construção do pensamento e das reflexões desenvolvidas pelo Calundu até os dias atuais em que seguimos com as reuniões quinzenais, alternando entre leituras antigas e mais atuais, trazendo sempre uma percepção crítica a trabalhos que buscam a hierarquização entre as religiões afro-brasileiras e a invisibilização das contribuições e influências indígenas dentro destas religiões.

Encontros Calundzeiros e demais eventos

Para além dos encontros quinzenais para discussão de textos com a temática afro-religiosa, como descrito anteriormente, o Grupo Calundu buscou uma maior integração entre a comunidade acadêmica e a comunidade externa e isso foi possível através do desenvolvimento do caráter extensionista do grupo. O Grupo segue perseverando na realização de uma série de ações com a participação de estudantes da UnB de graduação, pós-graduação, egressos e comunidade externa, especialmente a comunidade de religiões afro-brasileiras. A prática extensionista é desenvolvida no sentido de romper com a cultura normativista dominante e implementar uma perspectiva crítica sobre a extensão, que privilegia o diálogo multidirecional entre sociedade e universidade (Freire, 1985), a partir da aproximação entre estudantes, saber/fazer universitários e a sociedade.

As ações extensionistas se referem à realização de debates ampliados sobre a temática afro-religiosa, incluindo eventos acadêmicos, como seminários, simpósios, mesas redondas, eventos culturais e a realização de material educacional para formação de docentes e interessados nesta temática. Os debates ampliados com frequências semestrais contam com a presença de pesquisadoras/es e com a participação da comunidade externa no diálogo sobre o tema. Os debates vêm sendo realizados na universidade, sem excluir espaços da própria comunidade, e das comunidades

afrorreligiosas abertas ao Grupo. A organização destes é realizada, quando possível, em parcerias com outros coletivos, grupos de estudos e instituições.

Nosso primeiro encontro com caráter extensionista foi organizado com especialistas na temática que, por sua vez, culminaram em um evento na Semana Universitária UnB de 2016, denominado Encontros Afrorreligiosos, sobre “intolerância e racismo religiosos” e “a solidariedade entre povos de terreiros”. Nesse evento, contamos com acadêmicas/os, lideranças religiosas e um público que superou em número e em interesse as expectativas da organização, comprovando a importância da abordagem sobre as religiões afro-brasileiras dentro e fora da comunidade acadêmica.

No segundo ano (de 2017 a 2018), já com a formalização do Projeto de Extensão Diálogos Comunitários Calunduzeiros (projeto original junto ao DEX – Decanato de Extensão da UnB), continuamos realizando palestras com lideranças religiosas, bem como debates durante a Semana Universitária, os Encontros Afrorreligiosos que seguem ocorrendo de forma anual.

Entre as atividades extensionistas, realizamos o lançamento do livro *Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta* (2016), a partir de uma conversa aberta ao público com o autor Cícero Centriny. Em 2017, o Grupo Calundu participou da Marcha pela Integridade dos Terreiros, oportunidade em que redigimos uma carta que foi apresentada aos deputados e deputadas federais através da leitura dela em plenária. Ainda em 2017, em novembro, fomos convidados para participar como expositores/as no painel: Direitos Humanos e Diversidade Religiosa, no Encontro Nacional de Direitos Humanos. Em 2019, tivemos o ingresso de uma de nossas integrantes no Comitê de Diversidade Religiosa do Distrito Federal para atuação no biênio 2019-2021.

Por fim, em dezembro de 2019 o Grupo Calundu participou, por meio de quatro de suas/seus integrantes, da Primeira Conferência Continental de Estudos Afro-Latino-Americanos, realizada na Universidade de Harvard, pelo Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas ALARI. Um painel com trabalhos foi proposto pelas/os integrantes do Grupo Calundu e foi aceito pela organização do evento.

Além disso, ainda na seara da extensão, demos início à elaboração de material didático para o diálogo com escolas e pesquisadores/as, apoiados/as pelos encontros que discutem e revisitam referências bibliográficas de nossa temática, com o intuito de auxiliar as/os docentes no ensino das temáticas afro-brasileiras e indígenas, como preconizado pelas leis 10.639/03 e 11.645/08. O material didático foi elaborado e experimentado por professores do Ensino Médio que participaram de encontro presencial

com integrantes do grupo, aplicaram-nos em aulas nas escolas onde lecionam e enviaram feedback sobre os resultados obtidos (2018 a 2019). Hoje, os planos de aula se encontram disponíveis gratuitamente na página virtual do grupo para que professoras/es e escolas possam fazer uso dele.

As atividades descritas acima são algumas das atividades desenvolvidas pelo Grupo Calundu e seus/ suas integrantes evidenciando que o grupo adquiriu reconhecimento dentro e fora da Universidade e segue, portanto, importante por se propor a atuar nas lacunas que a grade curricular ainda não consegue preencher e na articulação com a sociedade em geral.

Revista Calundu

A terceira ação listada, a revista Calundu, busca um caráter mais aberto e extensionista, construída não somente a partir de artigos acadêmicos sobre o tema, mas também a partir de entrevistas e de manifestações de integrantes das religiões afro-brasileiras, de textos livres produzidos pela comunidade afroreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros, trabalhando com material original de religiosos, além de resenhas de livros.

O periódico elaborado se insere na área das Ciências Humanas e versa sobre assuntos da temática geral afroreligiosa. A editoria da revista estabeleceu uma periodicidade semestral e, após dois números com textos elaborados pelo Grupo Calundu e por colaboradores, abriu para chamadas externas. A publicação on-line está na plataforma da Biblioteca Central da Universidade de Brasília, com comissão editorial composta por membros do Grupo e professores convidados ligados à temática e reconhecidos internacionalmente, São eles/elas: Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB; Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB; Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina; Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina; Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB; Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México.

Após os dois números inaugurais, tem contado com uma equipe de pareceristas para adequar o periódico aos critérios das agências de publicação de manuscritos científicos. Em seu quinto ano de existência, a Revista Calundu já publicou 9 edições, sendo está a décima revista publicada, sendo estes os temas e a ordem de publicação:

1. Gira Epistemológica – 1º semestre de 2017
2. Gira em Expansão – 2º semestre de 2017
3. Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso – 1º semestre de 2018
4. Pluralidade Afrorreligiosa – 2º semestre de 2018
5. (Re)Existência: relatos sobre existência e resistência afrorreligiosa – 1º semestre de 2019
6. (Re)Existência que continua – 2º semestre de 2019
7. Mães de Santo e Mulheres de Terreiro – 1º semestre de 2020
8. Gira Epistemológica: ciência da macumba e outras encantarias – 2º semestre de 2020
9. Calunduzando a Academia: 5 anos de revista Calundu – 1º semestre de 2021
10. Epistemologias Calunduzeiras: experiência e pesquisa do Grupo Calundu: edição comemorativa de 5 anos Revista Calundu – revista atual.

Neste período, até a nona publicação, contamos com 51 artigos acadêmicos, 27 textos livres e 10 resumos e resenhas.

A comunidade afrorreligiosa e demais interessados têm mantido participação e envolvimento ativo em todas as atividades, contribuindo nos debates dos encontros periódicos, realizando em conjunto seminários e eventos. Vêm ainda sendo difundidas suas pautas, ideias e conhecimento a partir do periódico e textos na página do grupo.

Considerações Finais

Inserido na contemporaneidade, o Grupo Calundu não está alheio as alterações que o contexto atual nos impõe. A mudança na forma de se relacionar em um mundo afetado pela pandemia de Covid-19 incidiu nas formas como o grupo se reorganizou para seguir suas atividades. Nesse período os encontros se tornaram virtuais e, apesar das dificuldades impostas pelo isolamento social, um público maior e mais diverso foi alcançado, com reuniões públicas a partir da ferramenta gratuita *Google Meet*.

Nesse contexto, as comunidades afrorreligiosas também tiveram que se adequar às medidas impostas e pudemos conhecer uma outra forma de interação através de nossa proximidade com essa comunidade, assim como por meio da realização do **VI Encontros**

Afrorreligiosos: o povo de santo e suas estratégias de sobrevivência em meio à pandemia.

Ademais, com o crescimento do grupo e consolidação do nosso trabalho, podemos contar hoje com a presença e trabalho de um bolsista e uma bolsista extensionistas que auxiliam no desenvolvimento das atividades realizadas pelo grupo. Esse crescimento e novo formato de interação contribuiu para reorganização de nossas demandas, formas de atuação, dinamicidade e alcance. Como os Calundus de sempre, o grupo se inventou e segue se reinventando. Está nisso nossa potência: seguir mantendo nosso projeto vivo e forte, mesmo com as adversidades, internas e externas.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Monica Andréa Oliveira. Perspectiva multicultural em educação: uma aproximação. In: GONÇALVES e LIMA, A. C.; OLIVEIRA, L. F. de; LINS, M R. F (orgs). *Diálogos Interculturais, Currículo e Educação: experiências e pesquisas antirracistas com crianças na educação básica*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ. 2009.

ALVES, Elioenai Dornelles; SERPA, Maria da Glória Noronha. O Controle Social e a Comunidade: repensando as práticas educativas para um processo de construção coletiva. In: MOURA, Leila Barroso Azevedo (org.). *Empoderamento Comunitário: uma proposta de enfrentamento de vulnerabilidades*. Brasília: Letras Livres, 2008.

BRAZIL, Étienne Ignace. O Fetichismo dos Negros do Brazil. In: *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro: IHGB, T. 74, v. 124, p. 193-160, 1911.

CARVALHO, José Jorge de. Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno. In: *Sociedade e Estado, Novos Movimentos Religiosos*. Vol. XIV, número 1, jan-jun., pp. 63-87. Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, 1999.

DUARTE, Eduardo de Assis. Margens da história: a revisitação do passado na ficção afro-brasileira”. In: SISCAR, Marcos; NATALI, Marcos (orgs). *Margens da democracia: a literatura e a questão da diferença*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Editora da USP, pp. 167-189, 2015.

FREIRE, Paulo (1985). *Extensão ou Comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GROSGOUEL, Ramón, MIGNOLO, Walter. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. In: *Revista de Humanidades Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 9, pp. 29-37, jul-dez, 2008.

LUGONES, Maria. “Colonialidad y Género”. In: *Revista de Humanidades Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Nº 9, pp. 131-152, jul-dez, 2008.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Tradição Calunduzeira: um conceito diaspórico.” In: *Arquivos do CMD*, Volume 8, N.2. Jul/Dez 2019.

QUIJANO, Aníbal. (2005). “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Colección Sur Sur, set., pp. 227-278, 2005.

SCHERRE, Paula Pereira. “E Quando Pesquisador E Pesquisado São A Mesma Pessoa? reflexões epistemo-metodológicas à luz da complexidade e da transdisciplinaridade”. In: *Terceiro Incluído*. UFG, v.5, n.1, Jan./Jun., p. 263-286, Artigo 92, 2015.

SILVA, Carla Fernanda da; SILVA, Marcos Rodrigues da. Mitos e Culturas Afro-Brasileiras como Prática Pedagógica da Diferença. In: NOGUEIRA, J. C.; NASCIMENTO, Tânia T. do. (orgs). *Patrimônio Cultural, Territórios e Identidades*. Florianópolis: Atilênde.2012.

SILVA Jr., Hédio. A Intolerância Religiosa e os Meandros da Lei. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e Sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

THEODORO, Helena. Mulher Negra, Cultura e Identidade. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org) *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3), 2008.

Recebido em: 09/11/2021

Aprovado em: 23/11/2021

TRADIÇÃO AFORRELIGIOSA BRASILEIRA SOB A RELEITURA DE INICIADAS/OS

Guilherme Dantas Nogueira¹

Maria Marcelina Cardozo Teixeira de Azevedo²

Aisha Angele Leandro Diéne³

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41372>

Resumo: Busca-se, com o presente ensaio, revisitar e elucidar o conceito de tradição calundzeira, mostrando como este – junto com as tradições das religiões afro-brasileiras – se origina e se ressignifica em território brasileiro, por meio da cultura afro-diaspórica. Debate-se, ademais, a base metodológica para a construção do conceito em pauta, que foi a releitura – revisão bibliográfica e revisitação de descrições históricas – sobre religiões afro-brasileiras, feita coletivamente junto ao Grupo Calundu, que é formado por pesquisadoras/es iniciadas/os.

Palavras-chave: Calundus. Afrorreligiosidade. Afro-indígena.

Resumen: El presente ensayo pretende retomar y dilucidar el concepto de tradición calundzeira, mostrando cómo ésta – junto con las tradiciones de las religiones afrobrasileñas – se origina y se ressignifica en el territorio brasileño, a través de la cultura afro diaspórica. Se discute también la base metodológica para la construcción del concepto en cuestión, que fue la releitura – revisión bibliográfica y revisitación de descripciones históricas – sobre las religiones afrobrasileñas, realizada colectivamente con el Grupo Calundu, formado por investigadores iniciados.

Palabras-clave: Calundus. Afro Religiosidad. Afro Indígena.

¹ Pós-doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília. Pesquisador colaborador vinculado ao Departamento de Sociologia da mesma universidade. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: guidantasnog@gmail.com

² Estudante de graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. Bolsista de extensão do projeto Diálogos Comunitários Calundzeiros, do Departamento de Sociologia, da mesma universidade. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: marcelina.azevedo@gmail.com.

³ Mestre em Antropologia e doutoranda em Arquitetura pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: aisha.diene@gmail.com.

*A estas generaciones les toca una segunda
construcción o una tercera construcción, si se quiere.
Más igualitaria. Apesar de todo, más igualitaria.
(Mãe Patrícia de Oyá Timboá)*

Introdução

Os chamados Calundus coloniais existiram predominantemente no Brasil colonial até o século XIX, antecedendo a estruturação, institucionalização e territorialização das religiões afro-brasileiras conhecidas no presente. Para a adaptação, a reconstrução e a manutenção epistemológica e cosmológica dos saberes ancestrais que sobreviveram à travessia do Atlântico com as/os africanas/os escravizadas/os, a relação com as pessoas que aqui já habitavam fez-se necessária. Nesse cenário, as religiões afro-brasileiras precisam ser entendidas como afro-diaspóricas e afro-indígenas/ afroameríndias.

Diferentes aspectos caracterizam a afroreligiosidade na diáspora ao Brasil, o que traz contornos múltiplos aos debates travados para descrevê-la. Dentre outros, chamamos atenção para o debate em torno da ideia de tradição. Esta, desde os primeiros estudiosos dos Candomblés baianos, das Umbandas cariocas, dos Xangôs do Recife, das encantarias amazônicas e outras, sempre foi item central nas agendas de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras. Neste texto, colocamos tal debate em perspectiva. Assim, fundamentado no conceito de tradição calunduzeira apresentado por Guilherme Nogueira (2020), este ensaio busca elucidar como o termo se origina e se ressignifica em território brasileiro, por meio da cultura afro-diaspórica, mostrando como a base metodológica para construí-lo foi a releitura – revisão bibliográfica e revisitação de descrições históricas – feita coletivamente junto a pesquisadoras/es iniciadas/os.

Tradição, cabe contextualizar, é um termo comumente ouvido em terreiros e fora deles também, quando religiões afro-brasileiras estão em debate. O Estado brasileiro, dentre outras instituições, referiu-se às comunidades de terreiro como “povos e comunidades tradicionais” no Decreto 6040, de 07 de fevereiro de 2007, entendendo-as como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Bem antes de noções sócio-políticas hodiernas, estudos médicos-socioantropológicos sobre a tradição religiosa afro-brasileira começam a datar do início do século XX. Foram pioneiros os trabalhos dos médicos Raimundo Nina Rodrigues (2010) e Arthur Ramos (2001), na década de 1930⁴. Manuel Querino (1938) líder operário, abolicionista e professor de arte também contribuiu de forma pioneira, tendo sido o primeiro a usar o termo “candomblés de caboclo”. São autores de estudos pioneiros, ainda, o advogado e cientista social Edison Carneiro (1969), o sociólogo francês Roger Bastide (1971), o fotógrafo e antropólogo Pierre Verger (1954) e a estadunidense Ruth Landes (1994). Esta, em particular, se destaca por ter sido pioneira nos estudos sobre o lugar ocupado pelas mulheres no Candomblé baiano, com enfoque nas mães-de-santo, tendo sido levada a seus primeiros terreiros por Edison Carneiro.

Durante esse período, diversos aspectos interferiram na pesquisa etnográfica, como confrontos que acabaram por modelar o campo de estudo, que indicavam haver diferenças incontornáveis entre as também diferentes vertentes das tradições religiosas afro-brasileiras. Essas passariam por certo regionalismo, criticados posteriormente por terem relação com o recorte e seleção dos campos de pesquisa. De modo que Mariza Corrêa (2003), em particular, os categoriza em dois grupos: os baianos e os pernambucanos – e aqui nesse texto acrescentamos um terceiro grupo: os cariocas. Rivalidade endossada pela equivocada ideia de miscigenação da população, que também veio a ser referida como “branqueamento” – um projeto político-nacional, notamos. Essa configuração do campo de estudos ganhou diferentes contornos já na segunda metade do século XX que, como mostraremos, ressoam em ecos até o presente.

O conceito da tradição calundzeira

Conforme Nogueira (2020), há três sentidos para o que se é comumente referido por tradição afrorreligiosa brasileira. Cronologicamente organizando-os, o primeiro deles seria o mais amplamente conhecido sob o modelo teórico do nagocentrismo. O segundo, possivelmente o mais utilizado no presente tanto por pesquisadoras/es quanto por afrorreligiosas/os brasileiras/os, classifica religiões afro-brasileiras como mais afro, ou mais brasileiras. E o terceiro, que aqui nos interessa mais diretamente, aquele que o autor chamou de tradição calundzeira. Antes de falarmos mais especificamente sobre esse

⁴ Fazemos referências aqui a datas de republicação dos textos dos autores citados.

conceito, vale visitar os outros dois e traçar uma trajetória sobre a noção de tradição para a afrorreligiosidade brasileira.

Sob a noção de pureza nagô, ou nagocentrismo, o termo “tradição” se refere especificamente ao Candomblé praticado nos terreiros da nação Ketu. Essa interpretação possuía reconhecido prestígio acadêmico à época de sua formulação e o modelo ofereceu forte influência aos estudos pioneiros sobre as religiões afro-brasileiras. Teve como seu principal precursor o médico maranhense radicado em Salvador/BA, estudioso e ogã suspenso do terreiro do Gantois, Nina Rodrigues.

Ao longo do período em que se dedicou aos estudos sobre a afrorreligiosidade, Nina Rodrigues, influenciado pela ideologia do darwinismo social, defendia que algumas populações africanas seriam, em seus termos, “mais evoluídas”⁵ que outras. Com isso em mente – e as categorizando de maneira linear-evolutiva – assumiu que determinadas formas afrorreligiosas também seriam “melhores” que outras; em uma espécie de busca por autenticidade, bem como preferência, por um certo “nível de africanidade” dos ritos praticados (MARTINI, 2017).

Foi a partir dessa visão que os estudos de Nina Rodrigues estruturaram o que ficou conhecido como nagocentrismo. Trata-se de um modelo interpretativo acadêmico, mas que também teve grande influência e diálogo com o povo de santo ao tempo de sua formulação (LANDES, 1994). Desse modo, entende-se o nagocentrismo, ou pureza nagô, como a busca e validação, tanto por parte dos intelectuais da época, quanto por praticantes de religiões afro-brasileiras daquele tempo, de uma autenticidade e “superioridade” das práticas afrorreligiosas do povo nagô perante as demais (NOGUEIRA, 2020).

Sobre esse sentido de tradição, Martini (2017) argumenta que haveria uma “predisposição já interior às comunidades” para aceitá-lo, e questiona a “medida [em que] um campo (o acadêmico) de algum modo refletia, com seus filtros, o outro (as comunidades afro-religiosas), através das redes de relações que se formavam” (*ibid.*, p. 75). Ainda sobre essas interações, a autora se refere à participação ativa dos estudiosos nos terreiros em que realizavam pesquisa, uma vez que a técnica de observação participante era fundamental, segundo eles, para validação dos dados coletados em campo: “um comprometimento além do exercício intelectual” (*ibid.*, p. 80). Dito isso, também cabe ressaltar o recorte etnográfico dos estudiosos clássicos dos Candomblés –

⁵ Usamos aqui aspas – e em outros pontos na sequência do texto – para remarcar os termos específicos de Nina Rodrigues (2010), que vemos com grande abjeção.

Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, dentre outros – imersos em um regionalismo, com trabalhos de campo em terreiros soteropolitanos.

Apesar de ser um modelo explicativo superado, leituras nagocêntricas permanecem, em grande medida, influenciando os estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Para interlocutoras/es do modelo e suas/seus seguidoras/es, a noção de tradição diz respeito a uma forma verdadeira única de prática afrorreligiosa que, para elas/es, seria a nagô. Assim sendo, “as/os adeptas/os desta linha de pensamento acreditam que ‘a tradição’ (sempre no singular) é africana no Brasil, jamais afro-brasileira.” (NOGUEIRA, 2020. p. 83).

O segundo sentido de tradição diz respeito às heranças compostas por legados afrorreligiosos de regiões de África distintas, que permanecem sendo referentes para a prática religiosa no continente americano, nas suas diferentes maneiras. Em outras palavras, este sentido não enxerga que práticas religiosas do chamado povo nagô no Brasil sejam superiores àquelas do povo angoleiro, ou jeje (*ibid.*). Esse sentido possui uma maior aceitabilidade acadêmica, sendo, possivelmente, o mais utilizado nesse meio. Esse segundo modelo, todavia, prevê uma hierarquia entre as práticas religiosas, em que “o que é tradicional é orientado pela observação de práticas rituais e comunitárias que supostamente teriam permanecido afro-orientadas, nunca 'abrasileiradas'" (*ibid.* p. 84). Por essa via, o que determinaria a tradição das práticas se dá por meio do “nível” de aproximação destas com o continente africano, a partir da percepção e utilização de idiomas africanos, bem como, da incorporação de divindades africanas, por exemplo (*ibid.*). Assim, quanto mais um terreiro se parecer afro – o que é uma observação de senso comum, cabe notar – mais tradicional será considerado.

Cabe problematizar, em diálogo com o que precede, que ao passo – e quase à mesma época, na primeira metade do século XX – que os teóricos do nagocentrismo buscavam a África no Candomblé Ketu, diferentes praticantes – seguidos por pesquisadoras/es – da Umbanda no Rio de Janeiro, oriundos das classes socioeconômicas média e alta, se esforçavam por classificar essa religião – e ainda mais especificamente a forma como a praticavam em seus terreiros de classe média e alta, que diziam ser a única correta – como “verdadeiramente brasileira”. Um construto exemplar do mito racista da democracia racial (ROHDE, 2009; OLIVEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2016). Nesse

processo, buscavam peremptoriamente negar sua raiz macumbeira⁶ e negra, entendendo-a, portanto, como uma religião harmonicamente (porque fruto da democracia racial) formada por influências negras, indígenas e brancas. Isso, a despeito do fato de que variadas formas de se praticar a Umbanda eram comumente vistas em terreiros frequentados por pessoas de todas as classes sociais (inclusive as mais baixas, com pessoas majoritariamente negras) do Rio de Janeiro (BROWN, 1994); tal como ainda ocorre no presente em várias cidades, não fazendo sentido entender essa religião sob aquele único modelo referente (ROHDE, 2009). De qualquer forma, haja vista a existência e força da influência dos debates sobre o nago-centrismo candomblecista e brasileiro-umbandista, ainda que argumentemos aqui sobre suas falhas e que notemos, ademais, a existência de interesses sócio-políticos por trás dessas noções, conseguimos entender seu peso, inclusive sobre pesquisadoras/es. E, embora não possamos afirmar a certeza de se haver uma relação de causa e efeito entre esses debates e a aceitação do segundo sentido de tradição – não há dados que comprovem isso –, entendemos que esse é um postulado sólido.

Por fim – e como prometido no início de nossa trajetória pelos demais dois sentidos de tradições afro-religiosas – chegamos à tradição calundueira. Esta, em contraponto com as demais leituras sobre tradição aqui revisitadas, enfatiza a diversidade existente entre as práticas religiosas afro-brasileiras, incluindo, em sua concepção de tradição, todas as expressões afro-religiosas que compõem a história do Brasil.

Remetendo-se aos Calundus coloniais, estudiosos (SOUZA, 2000; SILVEIRA, 2006) identificados como referências para essa noção de tradição, buscam investigar as trajetórias calundueiras brasileiras. Para Laura de Mello e Souza (2000, p. 19), “Calundu não engloba apenas o ritual, mas procedimentos variados e esparsos que, ao sabor dos contextos e circunstâncias, podem se compor e decompor”. Assim, a partir dos trabalhos desses estudiosos e diante de uma ótica calundueira, é possível encontrar aparato significativo para se começar a compreender e identificar os Calundus enquanto práticas e atividades religiosas, estas podendo ser executadas tanto por lideranças comunitárias, quanto por um grupo de pessoas (SILVEIRA, 2006).

Segundo Nogueira (2020), para além das práticas das diferentes regiões de África, fazem parte dessa noção de tradição as trocas de saberes e práticas com os povos

⁶ Sua raiz da Macumba carioca, religião afro-brasileira anterior à Umbanda e já praticada no Rio de Janeiro muito antes do século XX, sobretudo nas regiões mais negras e periféricas da cidade – que em muitos casos deram lugar às favelas do presente.

ameríndios, que foram grandes instrutores para os diversos povos africanos aqui forçadamente trazidos pela diáspora – principalmente para as mulheres africanas, que assumiram o papel histórico de guardiãs, transmissoras e atualizadoras dos conhecimentos afrorreligiosos no Brasil (NOGUEIRA, 2017, 2019, 2020).

A terminologia afro-indígena, cabe acrescentar, não se restringe somente a justaposição etimológica resultante de uma ideia superficial de convivência e interação desses dois grupos, mas abrange e perpassa a lógica das amplas trocas realizadas entre africanas/os e indígenas nesse território afrodiaspórico (GOLDMAN, 2014, p. 645-646). Essa relação pode ser percebida no presente, no cotidiano da vida de santo⁷, nos ritos, modos, costumes, dentre outros, expressivamente, pela arquitetura dos terreiros de Candomblé (DIÉNE, 2021). São nesses fenômenos afro-indígenas e diaspóricos, que resultam, portanto, de uma formação afrorreligiosa de longo prazo em território brasileiro, que observamos a sobrevivência da tradição calundueira.

Ademais do Candomblé, outras religiões afro-brasileiras como a Umbanda, o Terecô, o Tambor de Mina, o Batuque do Rio Grande do Sul, o Xangô do Recife, o Omolocô, a Jurema e outras várias manifestações religiosas que se dão na extensão do território brasileiro, são fruto da tradição calundueira.

Em síntese, os povos ameríndios instruíam e orientavam africanas/os e seus descendentes sobre o manejo da flora, da fauna e sobre o conhecimento da terra nesta região do planeta, o que foi central para a atualização e consequente sobrevivência das práticas rituais afrorreligiosas neste local. Este é um aspecto irretorquível da afrorreligiosidade brasileira, que influencia todas as formas em que (re)existe – inclusive a nagô. Com isso, o aspecto afroameríndio é basilar para a tradição calundueira (NOGUEIRA, 2020).

Para além da relação afro-ameríndia, reiteramos haver uma marcada ênfase na tradição calundueira ao imprescindível papel realizado pelas mulheres negras no exercício e preservação das práticas religiosas afro-brasileiras. Com efeito, as mães-de-santo foram – e permanecem sendo – lideranças religiosas de forte prestígio desde África e, no Brasil, com o advento dos Calundus à época colonial, assumiram também papéis de liderança social, política, comunitária e afetiva. Diante das atividades exercidas por elas

⁷ Categoria utilizada por candomblecistas – mas a ideia também se aplica a outras religiões afro-brasileiras – para se referir a vivências dentro dos muros do terreiro. A vida de santo ultrapassa também as barreiras físicas do terreiro, ao passo que esse *modo de vida*, se estende da vida no contexto civil para a vida vivida nessa cosmogonia, tendo como modelo representativo um mesmo conjunto de símbolos expressos culturalmente na sociedade civil, como: o nome, a língua e o *status*.

e suas filhas de santo, foi possível perpetuar os saberes e práticas afroreligiosos na diáspora, seus modos de fazer, bem como suas maneiras de resistir, sobreviver e de se adaptar aos novos contextos aos quais as populações negras foram submetidas (NOGUEIRA, 2019, 2020).

Esse papel ficou a cargo das mulheres africanas/afrodescendentes e não dos homens porque, durante o período da escravidão, elas “eram empregadas como mucamas, escravas domésticas, sexuais etc. Essas ocupações, se por um lado eram também degradantes e cruéis, por outro eram menos letais, com o que elas viviam em média vidas mais longas” do que os homens (NOGUEIRA, 2020, p. 87).

Outrossim, era devido aos Calundus que

Em um Brasil em que serviços públicos ofertados pela administração colonial – e posteriormente imperial – eram inexistentes, as mães-de-santo que lideravam esses Calundus terminavam por exercer os papéis de curandeiras, parteiras, conselheiras, defensoras etc. e organizadoras de comunidades, sendo as principais responsáveis por acolher e cuidar das/os frequentadoras/es de seus terreiros e vizinhanças (ibid., 2020. p. 88).

Há uma especificidade a ser notada no conceito de tradição calundueira: trata-se de uma interpretação contextualizada, no sentido de suas circunstâncias históricas. Assim, devemos compreender o conceito enquanto algo que emerge no Brasil a partir de uma situação de escravização, colonização e experiência negra na diáspora, pois a “tradição se relaciona dialeticamente com a colonial modernidade” (ibid. p 86). Em perfeita – e êmica – ilustração a isso, chamamos atenção para a fala da mãe de santo Patrícia de Oyá Timboá⁸, argentina e praticante do Batuque do Rio Grande do Sul e da Umbanda – herdeira, portanto, da história das mães de santo brasileiras –, que nos foi dirigida em conversa, em agosto de 2021:

Ante naciones completas que han sido extraídas de su lugar, de su tiempo, de su comunidad, de su cultura, y las han transpolado a otros lugares donde no tienen la más mínima pertenencia, al lugar que son ajenos, a culturas ajenas, con no solamente tradiciones ajenas y creencias ajenas, sino donde los por qué y para qué dejaron de tener la importancia que tenían para sus ancestros. Es difícil de trasladar. No es lo mismo de haber sido vendidos, personas vendidas, personas extraídas de su lugar de pertenencia para que siguieran sus vidas en otro lado. Tuvieron que crear desde la nada y cambiar las pertenencias. Cambiar, si se quiere, el lugar de enraizamiento, porque fueron cortadas las raíces. La raíz quedó en la memoria. Por eso siempre digo que

⁸ Essa é uma das designações pelas quais se pode conhecer esta senhora. Em seu terreiro, em perfeita sintonia com o princípio afroreligioso da inclusão, articula diferentes tradições, de matriz afro-brasileira, também pagã germânica. Um aprofundamento sobre isso seria objeto para outro texto.

en América somos todos claveles del aire. Tenemos las raíces por fuera de la tierra. Y seguimos vivos, seguimos reproduciéndonos y no perdemos el legado, pero obviamente es diferente, es muy diferente. Hay que construir de nuevo, y no cómo queramos, sino como podemos. Y creo que es esta construcción, en la cual hay que deconstruir primero para construir después, por qué por suerte ya no somos esos seres vendidos, o esos seres que han sido extraídos de su tierra para ponerlos en otro lado. Primero hay que deconstruir la pertenencia desde el lugar de, por ejemplo, esclavitud. Donde la gente consideraba que eran esclavos y no personas esclavizadas. Donde los colores, por ejemplo, tienen una extraña jerarquía. Y donde incluso los sexos tienen una jerarquía que no es la original. Hay que deconstruir primeiro, y construir después.

O caráter adaptativo, bem como reinventivo, destacado acima, na fala da mãe de santo, também é fundamental para entender as práticas e religiões afro-brasileiras, uma vez que “a adaptação/atualização, portanto, foi a tônica da continuidade deste modo de vida no Brasil. É por isso, portanto, que faz mais sentido falar em religiões afro-brasileiras do que em religiões africanas no Brasil” (*ibid.* p. 86).

A releitura calunduzeira

Embora cunhado por Nogueira (2020), o conceito de tradição calunduzeira foi desenvolvido por esse autor com o apoio de um esforço coletivo de estudos junto ao Grupo Calundu. Ele também é válido para outras propostas teóricas de diferentes integrantes do grupo, por vezes apresentadas em dissertações de mestrado ou teses de doutorado⁹ e/ou em artigos científicos.

Neste item do ensaio buscamos debater esse esforço coletivo de estudos, o que, posteriormente, nos apoiará a tecer outras considerações sobre a tradição calunduzeira.

Desde seu início, uma necessidade foi entendida como premente pelo Grupo Calundu: visitar a bibliografia clássica sobre religiões afro-brasileiras e analisá-la a partir de um olhar mais coerente com o que se sabe e se estuda sobre esses fenômenos sociais no presente. Ademais, desconstruir sentidos teóricos e interpretações engessadas por correntes inteiras de pensadores/as (em geral pensadores...) do passado, que carecem de atualização. E isso se deve ao fato de tais sentidos e interpretações partirem, por vezes, de observações incompletas, de assumpções enviesadas, ou mesmo de uma episteme europeísta que, por mais sofisticada que seja, não dá conta de compreender o que ocorre

⁹ Para uma visualização inicial de diferentes dissertações e teses defendidas por integrantes do Grupo Calundu, recomenda-se a leitura da seção especial do volume 5, número 1, jan-jun, da Revista Calundu (CALUNDU, 2021).

dentro de um terreiro. Esse é, portanto, um esforço de releitura e análise de textos que, com efeito, é um trabalho metodológico.

Como todo método de pesquisa nas Humanidades, que busca ter coerência teórico-metodológica, descolando-se, portanto, de interpretações – mesmo que bastante elaboradas – de senso comum, essa releitura se baseia em um necessário esforço de estudos, mormente exaustivo. É precisamente o que sempre se propôs a fazer o Grupo Calundu, de maneira coletiva e orientada por todos os seus encontros, como acima mencionamos.

O grupo se reúne, portanto, para compartilhar impressões variadas sobre a leitura de textos clássicos, ambicionando, em um esforço algo utópico, ler e debater todos aqueles trabalhos já publicados sobre religiões afro-brasileiras. Essas leituras são sempre debatidas a partir de um segundo conjunto de textos mais recentes, que dialogue com os trabalhos clássicos. Por fim, completando o que talvez possa ser entendido como um tripé sustentador desse método de trabalho, o debate é feito por pessoas iniciadas nas religiões afro-brasileiras – e todas/os as/os pesquisadoras/es do Grupo Calundu são iniciadas/os. Lugar de fala e olhar situado, portanto, diferentemente de muitos textos revisados, é um elemento central para essa releitura.

Ao falarmos em revisão, tomamos aqui um cuidado muito particular com o uso do termo, buscando evitar de entrarmos em polêmicas desnecessárias. É que esforços de revisão de autoras/es anteriores e/ou suas interpretações sobre fenômenos sociais não são novidade nas Humanidades. A revisão bibliográfica é, com efeito, um passo necessário e esperado da pesquisa acadêmica. Tampouco é novidade a releitura de descrições de fenômenos sociais ocorridos/iniciados no passado – o que é feito pelo Grupo Calundu quando revisita relatos etnográficos clássicos. Historiadoras/es, em particular, fazem o mesmo quando buscam entender mais sobre o passado. Na historiografia, em específico, chamamos atenção para o conceito de revisionismo (por vezes explanado como revisão), que, a depender de objetivo e forma pode nomear tal esforço, e seu sentido “camaleão”, como se refere Enzo Traverso (2017, p. 27 – texto publicado pela primeira vez em 2005). Trata-se, precisamente, do revisitar de historiadores a fatos do passado, à luz de novos arquivos ou outros materiais pertinentes, mais recentemente descobertos. Ocorre que, como o próprio Traverso indica, no que é acompanhado por Carlos de Sena Júnior, Demian Melo e Gilberto Calil (2017), que republicam seu artigo, ademais de novamente Melo (2013) e Arthur de Avila (2019), esse esforço se revestiu desde o início do século XX de ampla polêmica. Esta se ocasiona pelo fato de que o revisionismo histórico foi,

mormente, politicamente interessado, buscando, diferentemente de atualizar conhecimentos sobre fatos do passado à luz de novas fontes, ressignificar tais fatos com roupagens político-partidárias. Assim, dentre outros, tiranias são justificadas e genocídios esquecidos.

Nesse sentido, cumpre dizer que a releitura que faz o Grupo Calundu, definitivamente, não se trata de revisionismo historiográfico, ainda que o trabalho também envolva revisar narrativas históricas, apresentadas em textos clássicos sobre as religiões afro-brasileiras. Busca-se, isso sim, aprender com o que tais narrativas têm a mostrar. É o caso, por exemplo, dentre vários outros, de conhecer o Candomblé do início do século XX com as etnografias de Edison Carneiro (1969, 1991a e 1991b) e Ruth Landes (1994). Ademais, também dentre outros, de avançar para além de compreensões atrasadas, como o nagocentrismo de Nina Rodrigues (2010).

Finalmente, essa releitura, ao ser produto do trabalho de pessoas iniciadas nas religiões afro-brasileiras, traz o conhecimento êmico e o lugar de fala de sujeitos iniciados, anteriormente vistos tão somente como objeto de pesquisa, ao centro da produção intelectual sobre essas religiões. Tensiona, portanto, noções ultrapassadas – mas não necessariamente postas em desuso – em metodologia de pesquisa, como aquela de um necessário e pretense distanciamento total do objeto por seus/suas pesquisadores/as. O método empregado pelo Grupo Calundu permite avançar, justamente, por seu olhar situado. Sua visão de dentro dos muros dos terreiros, como a ela se referiu certa vez Juana Elbein dos Santos (1982), em polêmica com Pierre Verger. É o conhecimento de quem também está dentro dos muros dos terreiros que permite decifrar informações de relevância êmica, ao mesmo tempo que resguardar segredos que não devem ser revelados.

É este conhecimento, em conclusão, que, muito além de abstrações ulteriores sobre as tradições dos terreiros, nos sustenta aqui a falarmos sobre a tradição calundueira. Defendemos e sustentamos esse conceito, por entender que se constrói a partir de toda a história calundueira brasileira, como indicado no item anterior – e em diálogo com a revisão coletiva de grande bibliografia. Também por fazer sentido êmico, pois é, finalmente, um conceito construído por quem fala desde dentro dos terreiros.

Considerações finais

Sob a releitura de iniciadas/os, entendemos que a tradição afroreligiosa brasileira é calundzeira. É o que vimos e argumentamos com o presente ensaio, que objetivou debater o conceito de tradição calundzeira e aspectos de sua formulação, a partir de estudos de revisão bibliográfica, historiográfica e vivência afroreligiosa.

Nesse esforço, partimos da apresentação de três compreensões para a noção de tradição afroreligiosa brasileira, que vão desde a própria negação de uma tradição brasileira, à compreensão de que não há sentido em se falar em tradição na diáspora sem atenção ao contexto diaspórico. Passamos, ademais, pela explicação do método de pesquisa que nos apoia a sustentarmos nosso argumento pela opção de tradição diaspórica e calundzeira.

Em fechamento a este ensaio, cabe ainda comentar que o campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras é vasto e, nem de longe, totalmente explorado. Há espaço, portanto, para grande aprofundamento de releituras de fenômenos religiosos a partir da noção de tradição calundzeira. Isso significa, portanto, revisitar suas raízes brasileiras em diálogo com as formações calundzeiras do passado. Entender influências e inovações em religiões em si e, já no campo dos estudos socioantropológicos, que nos é mais familiar, dialogar com seus contextos e sociabilidades. A noção de tradição calundzeira, no limite, nos ajuda a começar a trilhar por esse caminho de pesquisa. Achados e conclusões específicas dependerão, não obstante, sempre, dos esforços continuados de pesquisa.

Referências bibliográficas

- AVILA, Arthur Lima de. Qual passado usar? A historiografia diante dos negacionismos. *Café História – História feita com cliques*. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/negacionismo-historico-historiografia/>. Publicado em 29/04/2019. Acesso em 10/10/2021.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BRASIL. Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, fev, 2007
- BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint Gráfica, 1969. Reedição/republicação do original de 1961.
- CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991a. Republicação de livro de 1937.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1991b. Republicação de livro de 1936.
- CORRÊA, Mariza. *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- DIÊNE, Aisha- Angèle Leandro. *Arquitetura de terreiro: compreendendo socioespacialidades na comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango*. 2021. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. “Pierre Verger e os Resíduos Coloniais: o outro fragmentado”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 11-14, 1982.
- GOLDMAN, Marcio. “A relação afroindígena”. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.
- LANDES, Ruth. *The city of women*. Albuquerque: 1st University of New Mexico Press, 1994. Republicação do original de 1947.
- MARTINI, Gerlaine “Apontamentos sobre o campo das religiões afro-brasileiras e seus autores revisitados”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 1, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7625>.

MELO, Demian Bezerra de. “Revisão e revisionismo historiográfico: os embates sobre o passado e as disputas políticas contemporâneas”. *Marx e o Marxismo*, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, v.1, n.1, jul/dez 2013

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Re-edição de texto de 1933.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Faxinando com a Vodunsi”. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 37-50, jan-jun, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/guilherme-faxinando-com-a-vodunsi.pdf>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Tradição Calunduzeira: um conceito diaspórico.” *Arquivos do CMD*, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 78–90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “*Na minha casa mando eu*” – mães de santo, comunidades de terreiro e Estado. 2019, 288f. Tese de Doutorado em Sociologia – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

OLIVEIRA, Daniele Chaves Amado. “Refletiu a luz divina: apontamentos sobre a atuação da imprensa durante o processo de legitimação da umbanda como religião (1940-1950)”. *II Simpósio Internacional da ABHR – XV Simpósio Nacional da ABHR*. 2016.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. “Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo”. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. João Pessoa, n.14, p. 60-85, 2009.

QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: [S. l.], 1938.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

ROHDE, Bruno Faria. “Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista.” *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, p. 77-96, mar, 2009.

SENA JUNIOR, Carlos Zacarias de, MELO, Demian Bezerra de, CALIL, Gilberto Grassi. “Introdução”. In: SENNA JUNIOR, Carlos Zacarias de. MELO, Demian Bezerra de. CALIL, Gilberto Grassi (orgs.). *Contribuição à Crítica da Historiografia Revisionista*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006, 648p.

SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o Calundu”. FFLCH/USP, São Paulo, p. 1-20. 2000. Disponível em: https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf.

TRAVERSO, Enzo. “Revisão e Revisionismo”. In: SENA JUNIOR, Carlos Zacarias de. MELO, Demian Bezerra de. CALIL, Gilberto Grassi (orgs.). *Contribuição à Crítica da Historiografia Revisionista*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique: culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia de tous les saints au Brésil*. P. Hartmann, 1954.

Recebido em: 09/11/2021

Aprovado em: 23/11/2021

MULHERES DE TERREIRO

Gerlaine Martini¹

Iyaromi Feitosa Ahualli²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41405>

Resumo: Contribuição e papel central das mulheres africanas, afrodiáspóricas, afrodescendentes, negras para a formação das comunidades de povos tradicionais de terreiro de religião de matriz africana no Brasil a partir de territorializações advindas da constituição de calundus, irmandades negras e candomblés.

Palavras-chave: Liderança feminina. Gênero. Território. Religião de matriz africana.

Resumen: Contribución y rol central de las mujeres africanas, afro diaspóricas y afrodescendientes, negras para la formación de las comunidades de pueblos tradicionales de *terreiro* de religión de matriz africano en Brasil a partir de territorializaciones oriundas de la constitución de calundus, hermandades negras y candomblés.

Palabras clave: Liderazgo femenino. Género. Territorio. Religión de matriz africano.

Por que Mulheres?

Em tempos de virada epistêmica, os saberes de povos tradicionais e de epistemes não hegemônicas têm apresentado enorme contribuição nas teorias de gênero e na desconstrução de uma visão eurocêntrica e hierárquico-binária como embasadora de desigualdades e violências aos direitos humanos e de pertencimento. Assim também acontece com as visões tradicionais de mundo de povos africanos, que vêm sendo reinterpretadas, conforme pode ser observado na perspectiva de Mulherismo Africana, abordagem inaugurada por Clenora Hudson-Weems no início da década de noventa e trazida por Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro (2019), ou nas proposições sobre gênero de Oyeronke Oyewumi, no final da mesma década, cuja potência filosófica foi posta em relevo por Wanderson Flor (2019). Na corrente teórica que segue neste sentido, os costumes comunitários e colaborativos destes povos, incluindo aí divisões atribuídas a

¹ Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: gerlainem@uol.com.br.

² Antropóloga pela Universidade de Brasília e estudante de Direito pelo UniCEUB. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: ifahualli@gmail.com.

papéis de gênero, teriam tido um viés tendente a valores patriarcais atuante ou exacerbado apenas depois de invasões de natureza colonial (WASSMANSDORF, 2016).

Nestas viradas interpretativas, o foco sobre as *mulheres* - categoria construída milenarmente sobre “pessoas com útero”³ por diversas modalidades de gênero, parentesco e práticas culturais, mas que numa realidade geopolítica mundializada da colonialidade, e com tendências hegemônicas traduzindo as diversidades, tem um sentido universalizado - deve ser colocado como alvo. O foco nas mulheres e em corpos assim caracterizados pode ser um melhor ângulo analítico, ao proporcionar um recorte transversal nas desigualdades mais acachapantes, sendo essa categoria a que mais sofre violências via construções sociais dominantes e globais elaboradas a partir de seu caráter biológico feminino, desde as expectativas na concepção, passando pelo nascimento até seu desenvolvimento como pessoa.

E esse ângulo analítico visa, no fim das contas, transformações sociais abrangentes e urgentes. Não é à toa que a Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, a COP26 em Glasgow em novembro de 2021, teve um dia dedicado à relação entre mulheres e emergência climática. Quando mulheres desfrutam de prestígio social, respeito e equidade em termos materiais e de recursos, isso é sinal de um ambiente social mais saudável com maior qualidade de vida e tendendo ao igualitário. Quando mulheres são guardiãs dos saberes e da educação de modo proeminente esse também é um sintoma mais desejável, por exercerem em grande parte a formação de pessoas.

Neste sentido, a busca por **tradições de mulheres** coloca-se ao lado, em termos de importância, da luta feminista originada na modernidade europeia a partir do movimento sufragista e movimentos derivados e de trabalhadoras, assim como de reflexões acadêmicas. Formas de resistência feminina estratégica presentes em diversas práticas tradicionais trazem alternativa, frescor e decolonizam as epistemes que sustentam as teorias sobre gênero e sociedade.

Encontrar arranjos tradicionais de resistência de mulheres a redes de opressão que se confundem e se sobrepõem num mundo colonial e também da colonialidade contemporânea não é mero anacronismo. Por que essas formas não poderiam ter existido

³ O campo da diferenciação sexual humana hoje reconhece mais de um tipo de intersexo, com variações tanto anatômicas quanto genéticas, o que demonstra a fragilidade deste tipo de classificação como determinante. Por exemplo, pessoas com características genéticas femininas podem não ter um útero funcional, fora outros tipos de condição.

num mundo pré-moderno, ou num mundo não europeu? Por que não poderiam ter re-existido? Interpretar as formas de resistências tradicionais das mulheres sem a devida equiparação com as práticas modernas das lutas de mulheres por temor de anacronismo pode terminar esbarrando numa perspectiva de natureza quase evolucionista com sabor colonial.

No Brasil, essa tradição de resistência de mulheres ficou evidentemente marcada pelas práticas daquelas que chegaram do continente africano, respeitadas as devidas diversidades regionais. Apesar de valores patriarcais mais uniformizadores impostos com as invasões coloniais e com a escravização comercial das pessoas na própria África, seguindo o processo da diáspora até os territórios do lado de cá do Atlântico, muito se manteve e muito se adaptou. Formas embrionárias de empoderamento feminino, visões míticas trazendo memórias de divindades femininas, ritos, cerimônias com protagonismo de mulheres, atividades econômicas tipicamente femininas, linhagens de mulheres em certas especificidades, muitas vezes em complementaridade com as atividades apontadas como masculinas em seus locais de origem. Com a colonização e a violência do transporte de pessoas forçado, essas práticas se fragmentaram, porém se mantiveram vivas e como que inscritas nas pessoas, readaptaram-se e se recriaram na diáspora, algumas com maior relevo do que possuíam antes.

Mulherismo Africana expõe como materno-centrada a herança comunitária comum que atravessaria o continente africano em parte, de matrigestão e de matripotência. De modo semelhante, a grande marca feminina, mas sobretudo africana, em território brasileiro pode ser desvendada pela figura aqui polêmica da Mãe Preta. Nesse país que se estruturou através da força de trabalho escravizada, apoiado por falsas justificações que criaram argumentos, imaginário e comportamento racistas, as mulheres negras foram submetidas a toda espécie de violência e desvalorização. Porém, como nos chama atenção Lélia Gonzales (1984), a Mãe Preta, ao evocar a mulher negra que amamentou e que socializou crianças durante o período colonial e imperial - chegando a ser encarada com menor negatividade (porém com comiseração) pelos ideólogos da colonialidade - é uma representação que evoca com muita força a Mãe da Cultura Brasileira, que a própria Lélia faz emergir ao cunhar o pretuguês, essa dominância que caracteriza o falar e o escrever⁴ do português no Brasil. A mãe negra que amamenta também molda foneticamente a língua que é materna. A língua que atravessou todo

⁴ O falar transborda no escrever.

território e o unificou é africanizada e transmitida pela mãe⁵. A estátua no Largo do Paissandú em São Paulo, próxima à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que inclusive chega a receber oferendas, também é uma homenagem a essa Mãe da Água provedora do leite materno e à preceptora na infância. Recentemente, outra obra que representa uma mulher negra acolhendo no peito crianças com diversidade, *La Cosecha/The Harvest* (2018) de Harmonia Rosales, remeteu a significados maternos de natureza mais biológica, ao representar supostamente a Eva Mitocondrial segundo algumas interpretações. Essa característica moldadora se sobressai não apenas na modelagem raiz da língua materna, mas tem continuidade na sofisticada arte de escrever, depois de processos de letramento terem alcançado as mulheres negras, na escrevivência cunhada por Conceição Evaristo (2005) e tão belamente expressada na vivência escrita de Carolina Maria de Jesus.

Por que Terreiros?

Mas as mulheres africanas que moldaram a língua materna brasileira foram além de um mero exercício logocêntrico e trouxeram suas *cosmopercepções* para criar epistemes. Era forma verbal, mas era também o conteúdo imaginário, de filosofia de vida, e a prática social. Tradições foram sendo reinventadas, **também por mulheres**, primeiramente em territórios públicos, sob o disfarce da assimilação tolerante cristã, com o aval estatal da parte que apostava na divisão e rivalidade de diferentes povos aqui forçadamente trazidos. Nos terreiros das fazendas nos dias de folga, em folguedos nos vilarejos, em irmandades que ocupavam igrejas, propriedades católicas. E, sobretudo, em quilombos, primeiros lócus de resistência. Depois, com o advento de ganhadeiras e depois libertas dos meios urbanos, as tradições foram se aprimorando nos espaços ditos domésticos onde a liberdade religiosa teria sido garantida pela letra da lei à época, mas não pela ação dos poderes instituídos. Esses eventos foram organizando uma reterritorialização, uma recomposição de comunidades, cujos valores comuns se reafirmavam através de elementos étnicos, mas para além deles, estruturados em grandes traços culturais que atravessavam a África, que a diáspora colocou em maior evidência,

⁵Nicolau Parés (2006) descreve a situação de africanas que aprendiam o português e de crioulas, descendentes de africanas nascidas no Brasil, que já o tinham como língua materna e também como o português auxiliava os casais africanos interétnicos. Marquês de Pombal proibiu o Nhengatu como língua geral após meados do século XVIII.

mas também em composição com os grandes traços culturais dos povos que já habitavam este lugar antes da invasão dos portugueses. É importante notar que a percepção africana de mundo matricentrada, mas de colaboração comunitária, chegou com os povos dos atuais Congo, Angola e Moçambique. Perspectiva que se manteve em continuidade ainda observável em festas populares ou nas religiões das comunidades de matriz africana, campos que por vezes se confundiram.

Beatriz Nascimento (2006) mostra um quadro muito interessante desse aspecto matricentrada a partir da descrição de folguedos preservados por quilombolas, pesquisados em 1976, a tradição de ternos⁶ de rua nas festas de Reinado em Kilombo/Carmo da Mata em Minas Gerais (atual Povoado do Quilombo próximo ao município de Carmo da Mata). A pesquisa se encaminhou no entendimento de que o Terno da Congada termina se referindo a um patriarcado africano que tinha sido o Reino do Congo dos séculos XIII ao XV. Já o Terno de Moçambique representaria um **matriarcado** ou possibilidade de poder político feminino na região que evocava⁷. O Terno de Catupé referia-se aos originários indígenas Puris e o Terno do Vilão aos portugueses – no caso, este último é o que mais difere do que as tradições de congado afirmam hoje em dia, visto que essas denominações ainda são encontradas em outras congadas de Minas Gerais e de alguns estados, em que o Vilão seria uma representação de escravizados que assaltavam as fazendas. Essa informação apurada na pesquisa de campo através da história oral não seria uma simples lenda descartável, muito menos visão anacrônica da pesquisadora, mas aponta para algumas estruturas e memórias.

No relato, descrevia-se a diferença entre as **rainhas** do Terno de Congo e de Moçambique⁸, acompanhada pela diferença no ritmo. É perceptível aí a memória de diferentes posições para as mulheres, de cargos, de cômico ou de poder político efetivo, que se cotejados com os lugares africanos de origem e seus sistemas sociais e políticos, demonstram coerências. As **rainhas perpétuas** vêm sendo escolhidas continuamente pelas comunidades de africanos e depois de seus descendentes para os cortejos ligados às irmandades católicas, com suas variações de rainhas congas, de promessa, festeiras, princesas, juízas e outras. Tais rainhas, mesmo que não tenham tido o papel de liderança efetiva, mas apenas honorífica, ou o papel dos capitães nesses cortejos em homenagem

⁶ Dançadores representando pequenos exércitos ou batalhões com comandantes negros.

⁷ Segundo Selma Pantoja (2000), povos do tronco linguístico bantu conheciam o regime de descendência matrilinear, patrilinear e descendência dupla. A matrilinearidade centraliza categorias de pertencimento e sucessão na mãe.

⁸ Lilian Sagio Cezar (2012) se refere aos moçambiques “de saia”.

aos padrinhos e madrinhas sacros das pessoas negras, permanecem em algum nível rainhas. Quando coroadas, apresentam-se paramentadas - ver, por exemplo, pinturas de Carlos Julião e as rainhas de hoje, para evolução dos trajes - e, a depender, no passado, poderiam contribuir com “**joias**”, com o financiamento das atividades das irmandades, conforme alforrias e ganhos e assim por diante numa evolução de contribuições até hoje. No auge das irmandades de cor, por vezes, se formavam mesas diretoras paralelas de mulheres.

Ainda temos como exemplo emblemático a memória da Rainha Jinga, lembrada em congadas, a histórica Nzinga Mbandi que parece ter se perpetuado no Brasil de forma variada como um arquétipo de rainha guerreira, nesse caso, uma “capitã” histórica. Governante de Matamba, ela foi encarada pelos portugueses como senhora de Angola, quando Nzinga assumiu a liderança do povo Mbundu de Ndongo no século XVII, recebendo o título de Ngola, e resistiu, na própria África, à ocupação colonial (PANTOJA, 2000). Curiosamente, há alguma relação das insígnias reais portadas pelo Ngola - argolas de cobre representando um patrono divino, metal que também lembrava a fundação daquela comunidade por ferreiros - com paramentos usados **por mulheres** em ritual de calundu afro-brasileiro colonial do início dos setecentos, e posteriores divindades do candomblé-de-angola (SILVEIRA, 2006). A Rainha Nzinga inaugurou inclusive um breve intervalo de linhagem feminina na política, quando foi sucedida por sua irmã Kambu ou Bárbara de Matamba. Este nome próprio europeizado, nome de conversão de sua irmã mais o topônimo são referência bem alusiva à divindade feminina Oyá Matamba e a sua correspondente no outro panteão, Santa Bárbara. Importante lembrar que divindades femininas quando incorporadas nos diversos candomblés atuais são **adornadas como rainhas**.

Outra provável rainha, Na Agotimé, teria inclusive chegado até São Luís do Maranhão e teria supostamente fundado no início do século XIX a Casa das Minas, terreiro de voduns (já um espaço fixo), somando divindades aos ancestrais ilustres, evocados nos cortejos e em práticas litúrgicas antecedentes. Mais uma vez são reatualizadas memórias de linhagem feminina nas cerimônias, dessa vez por motivos diferentes, como veremos adiante.

Comunidades que vão se desenhando matricentradas, rainhas com efetivo poder político rememoradas e atualizadas. Não era força de um matriarcado onipotente, mas elementos de protagonismo feminino que foram tomando força. E assim as mulheres começaram a desenhar lugares, proto-territórios físicos.

Em momentos histórico específicos aconteceram brechas nas quais as irmandades católicas se tornaram mais interessantes para os escravizados, e progressivamente libertos, organizarem-se em auxílio mútuo, até que as mulheres ocuparam predominantemente, de forma não apenas numérica, essas brechas. Com a relativa escassez de mulheres na sociedade colonial e depois nesse mundo afro-brasileiro, estas tinham facilidade de circular pelas irmandades (REIS, 1996), geralmente a elas não era barrada a entrada por causa das especificidades entre africanos e os chamados crioulos, por exemplo. Era um mundo extremamente complexo, com denominações étnicas, metaétnicas e identidades multidimensionais (PARÉS, 2006) em que as mulheres se deslocavam com maior fluidez. Essa pluralidade complexa com mulheres circulantes era válida para vários estados (outrora capitânicas), guardadas as experiências específicas regionais, como a de Pernambuco, por exemplo.

Mas antes de formarem associações religiosas com liturgias africanizadas, com espaços físicos que lhes seriam cada vez mais pertencentes - parte em que, para além das celebrações devocionais, muito contribuíram as práticas funerárias – essas mulheres já lideravam, algumas vezes, o que ficou conhecido pelo nome de calundus.

Estes traziam em si a constelação de práticas mágico-religiosas afro-ameríndias variadas, mas focadas em adivinhações, incorporação e curas, com danças e instrumentos musicais as acompanhando (SOUZA, 2002). Renato da Silveira, na obra já citada, faz um apanhado dos mais emblemáticos cultos africanos coloniais (calundus) em algumas regiões como Pernambuco, Minas Gerais e Bahia. Uma aquarela do século XVI de Zacharias Wagener, apresentando uma roda com atabaques em ambiente rural de Pernambuco, na qual dançam homens e **mulheres** negras, seria o registro denso mais antigo, por volta do mesmo período em que começam a surgir irmandades católicas de cor, sendo uma das primeiras fundada em Olinda⁹. Por vários indícios, o autor identifica o caráter de rito na imagem, não simplesmente uma representação festiva. Seguem-se outros relatos históricos de calundus, com variações, mas sempre rituais públicos, frequentados por clientes oriundos de vários segmentos, na busca de consultas por adivinhações, resolução de problemas e curas, em que apenas um único oficiante atuaria

⁹ Segundo Petros Brandão (2019), que também explica sobre as irmandades de cor de Pernambuco não evidenciam taxativamente definições étnicas para seus integrantes, diferente do Rio de Janeiro e da Bahia (p. 124), formando um processo ligeiramente diferente do que descrevo aqui, mas também com precedência dos angolanos, mais os africanos ocidentais “Mina, Arda e Oya” (Oya por Oyó). Acrescento que as tradições pernambucanas não formaram tantas lideranças afroreligiosas femininas **emblemáticas** como as que vamos analisar.

incisivamente como terapeuta, ou por vezes duplas, com auxílio de assistentes. Outra quase invariante seriam a orquestra de atabaques e os transes testemunhados. Há também variação étnica e de gênero nos papéis, embora as mulheres atuem predominantemente como dançarinas e os homens mais nos instrumentos musicais. Fora a imagem ao ar livre (que também mostra homens na dança), os calundus se davam em casas disponibilizadas para as atividades, muitas vezes afastadas ou chácaras, não exatamente em espaços fixos.

Nessa amostra, ainda no século XVII, temos notícia de dois homens de Congo realizando curas; já no século XVIII, mulheres angolanas que entram em transe, provavelmente em rituais de xinguilamento, que em África sempre tiveram boa participação feminina¹⁰ - no entanto, em rituais mistos, acompanhados por homens. Uma dessas mulheres foi Luzia Pinta, levada pela inquisição, que também afirmou ter sido iniciada por um homem. Por volta de meados do século XVIII, aparecem relatos de calundus formados por africanos provenientes da África Ocidental: mulheres oriundas de localidade próxima à nigeriana Lagos, e vizinha dos ijebus, praticando calundu em Minas Gerais, já com uma **filial**, também **de liderança feminina** que incorpora, e frequência mista; africanas e africanos jejes¹¹ na Bahia, liderades por homem jeje - talvez em um funeral, pela ausência de atabaque na percussão – numa casa alugada por outro africano, mas que tinha um assentamento (elemento de altar). Já no século XIX, também na Bahia, numa casa provavelmente de lavadeiras, pertencente a um africano, é descrito o calundu para um “deus Vodum” dessa vez com atabaque, com muitas mulheres, africanas e crioulas, dançarinas e algumas recolhidas, mas com liderança masculina. Nicolau Parés já chama esse último culto jeje de candomblé.

Na sua maioria, essas iniciativas primeiras eram de libertas e de libertos, concentravam-se em uma única divindade, tinham natureza doméstica, envolvendo a participação mista entre mulheres e homens. As fontes históricas mais abundantes, fora a história oral, são encontradas nas instituições coloniais, com viés pejorativo e parcialidades que encobrem as informações.

Rainha e esposa de divindades

¹⁰ Ver também **Xinguilamento, a Força dos Ancestrais** (2008) filme angolano de Marisol Kadiegi, já discutido pelo Grupo Calundu na Semana Universitária da Universidade de Brasília.

¹¹ Jejes seria a denominação dos africanos da área vodum de fala gbe, podendo abranger outros, como os tapas (PARÉS, 2006).

Povos da área vodum, além de terem participado dos chamados calundus, atividades religiosas relativamente individualizadas, estiveram envolvidos na formação dos primeiros candomblés, no sentido de primeiras congregações afroreligiosas para o culto de divindades extradoméstico e mais abrangente que o âmbito familiar consanguíneo que se recriava entre pessoas negras num mundo que ainda envolvia fortes aspectos étnicos. Tantos os povos da África Central quanto da Ocidental terminaram trazendo, portanto, aspectos de potência feminina para essa elaboração mais básica das atuais comunidades de terreiro que, mesmo oriundas de aspectos étnicos diferentes, mesmo seguindo modelos litúrgicos de nações diferenciadas, beberam de um vocabulário pan-africano de trocas na diáspora.

Para além das irmandades, mulheres com título de **rainha** foram detectadas também em revoltas com envolvimento de atividades religiosas africanas no século XIX: rainha Francisca do levante em Itapoã, rainha Zeferina¹² do Quilombo do Urubu. Ainda no século XVIII, uma carta de 1780 do Conde de Povolide em Recife, fonte histórica referencial, nota que africanos da Costa da Mina realizavam em **roças** atividades religiosas reprováveis, descrevendo práticas típicas de candomblés (PARÉS, op. cit.: p. 128; p. 115). O que mais nos interessa aqui é destacar que ele se refere genericamente à liderança dessas práticas como sendo de uma “**Preta-mestra**”, isso em Pernambuco, quando a liderança feminina afroreligiosa costuma ser mais evidenciada na Bahia posteriormente.

Parés, ainda na obra já citada, chama atenção para o arranjo típico de instituições religiosas dos povos da área vodum que foram trazidos ao Brasil, em que as mulheres se tornam devotas de uma divindade e são iniciadas em seu culto como suas esposas para incorporá-la, as vodúnsis, sendo tais cultos geralmente dirigidos por homens, ou por casal de vodunons. Curiosamente, a fundadora da Casa das Minas no Maranhão, mencionada acima, talvez literalmente uma rainha, era consagrada a vodum e criou um terreiro em que mulheres tinham um papel exclusivo na iniciação para incorporação e na chefia (FERRETTI, 1985). Esse papel era vinculado à possessão pelas **Tobosis, entidades femininas** sagradas do **sortilégio das águas**, com incorporação caracterizada por estado infantil de comportamento associado à “mencidência ritual”. Nesse sistema, apenas a vodúnsi que recebesse Tobosi poderia assumir a função de Noché, a liderança (PARÉS, 2016), uma interessante **exclusividade feminina**, não só de quem incorpora como **da**

¹² Uma angolana (SOUZA, H., 2018).

entidade que é incorporada. Talvez, por isso mesmo o culto em torno das Tobosis tenha cessado.

Embora rainhas, juízas perpétuas e irmãs-mordomas na mesa diretora das irmandades católicas, embora participantes nas devoções, embora menos restringidas por especificidades étnicas e metaétnicas, as mulheres africanas e afrodescendentes não capitaneavam a maioria das irmandades de cor que as aceitavam. A mais conhecida exceção é a Devoção da Boa Morte, ala feminina da Irmandade do Senhor dos Martírios, que estaria vinculada à fundação dos candomblés de liderança exclusivamente feminina em Salvador - liderança exclusiva que também ocorreu por outras vias na Casa das Minas no Maranhão. É possível ver nessa situação de instituição das comunidades de terreiro a transferência dessas mulheres para espaços mais permeáveis ao seu protagonismo que seriam os candomblés em formação (HARDING, 2000: 126-7). Pelas mulheres compõem uma participação majoritária, por performarem a comunicação com as entidades sagradas de forma mais próxima, já desde os tempos dos calundus, por capturarem a instrumentalidade oracular-terapêutica, visto os lugares formados pela *cosmopercepção* dos povos tradicionais africanos comportarem brechas perante o patriarcado colonial cristão. Um estágio dessa transferência seria a Irmandade da Boa Morte da Cidade de Cachoeira no Recôncavo Baiano, exclusivamente feminina e voltada inicialmente para alforriar mulheres, que emergiu no século XIX paralela à ala feminina de Salvador, porém sem se vincular a nenhuma igreja, apesar de seguir a mesma sistematização das irmandades leigas e ter uma devoção católica (SILVEIRA, 2006: 447). A irmandade de Cachoeira também estaria vinculada à formação de um terreiro.

Baseado em Salvador, Parés (2006) se detém sobre análises históricas da composição social primeira dos candomblés, incluindo uma investigação sua de jornais, em que estatisticamente as mulheres não predominavam nas lideranças em seu período inicial no século XIX. Elas teriam alcançado essa posição, notada como **matriarcado** pela pesquisadora Ruth Landes (2002) na primeira parte do século XX, após terem sido iniciadas em maior número - por terem se tornado de modo predominante as dançarinas de incorporação a partir da época dos calundus e iniciadoras mais desvinculadas de seu par masculino, a nosso ver. Ao dado estatístico, Parés parece adicionar um caráter qualitativo, visto que as mulheres assim passaram a formar “a base social mais numerosa” para **substituir** os homens africanos na liderança, **via iniciação**. A condição de ganhadeiras, libertas, formadoras de juntas de alforria, mais numerosas, como circulantes devotas das irmandades e participantes nos cultos, só deu um salto às posições de

comando nas comunidades de culto, ainda muito periféricas, quando os homens africanos diminuíram sua presença e as mulheres afrodescendentes aqui nascidas passaram a predominar cada vez mais. E num aparte de dados qualitativos, como é de domínio das comunidades, essa tomada de posição das mulheres já tinha repertório ritual, e podia ser ressaltada nos mitos. Potência feminina embrionária que se manifestou, mas já estava lá.

Em 2020, a Unidos do Viradouro venceu o carnaval do Rio de Janeiro com o enredo **As Ganhadeiras de Itapuã**, sobre as lavadeiras da Lagoa do Abaeté, a lavagem de ganho – como vimos, um dos calundus históricos está ligado a lavadeiras - e homenageando um grupo de mulheres soteropolitanas que recria e rememora cantigas executadas durante o serviço pelas antigas ganhadeiras. As tradições africanas de atividades profissionais típicas de mulheres que aqui conseguiram continuidade adaptada tiveram o predomínio das relacionadas ao mercado, embora em África os mesmos povos também situassem as mulheres na agricultura de subsistência. A África Central legou primeiramente a profissão das quitadeiras, que em Luanda chegaram a ser empreendedoras bem-sucedidas chamadas *Donas de “arimos”* (PANTOJA, 2001). Na comercialização de alimentos, a elas se juntaram as africanas oriundas de povos “jejes” e iorubás, que formaram as baianas de tabuleiro, ofício completamente enraizado na confecção de oferendas dentro das comunidades de candomblé, como foi argumentado antes (MARTINI, 2007). A “quitanda da iaô” também é o nome de um ritual durante a iniciação do candomblé oriunda da “venda do acaçá” no rito jeje (PARÉS, 2006:331), que simula a venda no mercado. O **ganho feminino** configura assim o modelo de arrecadação para financiamento de alforrias, “joias” das irmandades, oferendas e iniciações. Tanto o é que se destaca como parte ritual das iniciações que ainda se mantém na tradição dos candomblés de modo litúrgico até hoje.

As **joias** exibidas pelas baianas de partido alto durante as procissões das irmandades também demonstram sua capacidade para arcar com despesas rituais (e mesmo funerais), alcançada com seu ganho, daí a “joalheria de crioulas”, com os famosos balangandãs em penças e miçangas, muito característicos da procissão da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira até hoje também.

Foram através desses ofícios urbanos, ligados a serviços domésticos e ao mercado, primeiro na condição de ganhadeiras e depois na de libertas com maior autonomia, que essas mulheres conseguiram se auxiliar mutuamente e dominar o ambiente afrorreligioso. O título tradicional da representante máxima das mulheres entre povos iorubás para cá vindos, a Iyalodê, está relacionado ao mercado público. Iyalodê define a própria liderança

feminina, sendo *iya* a mãe, mãe encarregada das questões externas (cf. SILVEIRA, op. cit.), a **representante das mulheres na cidade**. É um título homenageado nas cantigas de origem iorubá dos candomblés ainda em voga, incluindo os de liderança estrita feminina, e até mesmo mais divulgado ainda que neste âmbito.

A Iyalodê está na raiz da liderança exclusivamente feminina para alguns candomblés, notadamente as tradições mais iorubanas e mais recentes. Esse papel se traduziu na figura da Iyalorixá, aia da divindade, ao mesmo tempo zeladora que cuida dos altares e oferendas. A Iyalorixá também é quem dá a última palavra sobre como as divindades querem reger as relações que envolvem o território plantado no terreiro, inclusive as relações com o poder público instituído, uma herança colonial, do qual desconfia, lançando mão de um repertório alternativo para conseguir lidar de forma resistente com as situações opressoras que continuam se desdobrando (NOGUEIRA, 2019).

Todavia existe uma espécie de “sanção masculina” na prática litúrgica dessas mencionadas casas (matricial e filiais) de liderança feminina que foram, aliás, primordialmente dedicadas a divindades consideradas masculinas. A casa matriz traz uma ordem da divindade para que nenhum homem jamais ocupe o posto máximo - e de outorga de iniciação - dentro do terreiro. É o que conta Ordep Serra, pesquisador e adepto, sobre a ordem de Xangô para o candomblé da Casa Branca do Engenho Velho no documentário **Agbara Dudu – Narrativas Negras** (episódio “Mãe Massi da Casa Branca”, 2021). Ainda segundo este relato, antes de Mãe Massi, homens que entrassem em transe na casa não poderiam **dançar** lá, por temor a Xangô, mas de certa forma ela teria revogado isso quando homens de outro estilo de rito (angola) “deram santo” na Casa Branca e ela mandou que dançassem – observa-se como transes acontecem, mas há um enfoque na dança. Curiosamente, um deles foi Manuel Bernardino do Terreiro Bate Folha, em cujo terreiro a divindade feminina Bamburucema, nele incorporada, enquanto dona do Bate Folha, restringiu o posto máximo a homens, afirmando que na cabeceira da mesa a única mulher que iria sentar seria ela própria (a divindade). À frente da casa teria sempre de haver um homem. Isto é contado por Cícero Rodrigues Franco Lima, Tata Muguanxi no episódio “Tata Bernardino do Bate Folha” de **Agbara Dudu** (ver também NOGUEIRA, op. cit.). Interessante inversão inter-relacionada nesses acontecimentos já da primeira metade do século XX.

Essa é mais uma prova de como o gênero transita (SEGATO, 1986; também BIRMAN, 2005, para relações trianguladas com não-humanos) e também sempre em

relação ao gênero da divindade que se incorpora ou se planta nas tradições religiosas de matriz africana, mas almejando equilíbrio por compensações. No entanto, para transitar precisaria de algumas marcações, isso não se dá em total fluidez, devendo existir marcações para o feminino. A **dança como atividade feminina dentro**¹³ dos terreiros foi uma característica bastante dominante desde os calundus e com certo grau de continuidade, conforme visto na história de Mãe Massi permitindo às visitas momentaneamente suspenderem as regras.

A mão feminina, em termos africanos de *cosmopercepção* aqui chegados, também parece manter um poder de criar, moldar e iniciar para a incorporação de divindades e forças dos elementos naturais, assim como de cuidar e educar no universo do terreiro – a detentora dessa mão tendo passado pelo mesmo processo anteriormente. Patrícia Birman (1995: 88) nota uma relação entre possessão e maternidade nas religiões de matriz africana. Existe, assim, alguma margem para interpretar que quando um pai de santo inicia alguém no culto, e faz uma divindade nascer a partir dessa pessoa, assumiria a performance da mãe nutridora, preceptora da infância. Desta forma, mesmo que os homens transitem pelos espaços e ocupações caracteristicamente femininos, quando dentro deles assumiriam funções próximas das maternais, em termos de criação. Foi nesse sentido que as mulheres também gestaram terreiros, que se constituíram centrados em sua matrigestão.

Mães do Terreiro e Sacerdotisas

Durante a diáspora houve um processo de reterritorialização dos povos aqui chegados ancorado em grande parte sobre a atividade das mulheres. Um primeiro aspecto da busca de um chão, mais urgente às pessoas escravizadas, foi a questão dos enterros decentes. No sítio arqueológico na Praça da Sé do Centro Histórico de Salvador foram encontradas ossadas humanas pertencentes aos índigenas e cativos enterrados no adro da outrora Igreja da Sé Primacial - material mantido intacto e tombado, protegido por grades elevadas por cima das quais podia se perambular. Próximo à praça ainda fica o Terreiro de Jesus, que mantém este nome desde que se tornou o largo em frente à capela dos jesuítas no século XVI. Adro é o terreno em frente ou em volta de uma igreja. Interessante

¹³ Deve ser enfatizado que para os iorubás os homens dançam nas ruas, e performam exclusivamente mascaradas para os festejos das poderosas divindades femininas do culto de Geledés (DREWAL, 1992; SILVEIRA, 2006). Os dançarinos de afoxés e dos maracatus, mais marciais e menos galhofeiros, se encontram nas ruas, e os do terno do Reinado também, como vimos, sendo que os moçambiques “de saia” são os que podem entrar na igreja, assunto instigante, mas denso demais para o escopo deste artigo.

observar que o terreiro é o local plano ao ar livre, um largo ou praça onde acontecem reuniões e eventos coletivos urbanos, mas também pode se confundir com o adro, que tem conotação mais fúnebre, principalmente para as cidades brasileiras do século XVI ao XIX. Hoje, o terreiro tomou uma acepção mais predominante de lugar dos cultos afro-brasileiros, cujo território (a roça), desvinculado dos templos cristãos, manteve essa denominação, digamos que dela se apropriou.

As irmandades trouxeram a possibilidade de enterro mais digno e o escape de covas comuns, como acontecia com os africanos capturados que morriam ao aqui desembarcar, o que ficou patente, por exemplo, no sítio arqueológico do Cemitério dos Pretos Novos, descoberto em 1996 no Rio de Janeiro, próximo à área portuária, com ossos que demonstraram corpos despedaçados e amontoados junto com lixo. O destino dos outros escravizados que sobreviviam à travessia era o funeral de indigente feito pela Santa Casa quando faleciam, fora das igrejas (nas quais a sociedade colonial fazia seus sepultamentos), a não ser que conseguissem buscar intercessores ou as irmandades.

De todo modo, era premente garantir um chão para o fim da vida em campo considerado santo, a fim de que as relíquias fossem respeitadas nessa determinada sociedade. Este era um dos objetivos dos libertos que fundaram as primeiras capelas das irmandades de cor, para ter sepultura nestas. Essas irmandades a princípio precisavam encontrar uma igreja que as acolhesse, porém poderiam construir sua própria igreja, como aconteceu com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo em Salvador (Reis, 1991). Pensamos que a possibilidade de construção de igrejas foi um impulso na vontade de construir territórios próprios para a manutenção da devoção a divindades africanas. Tanto que alguns calundus e protocandomblés mais domésticos, pelo menos em Salvador, tiveram relação com a ocupação de espaços mais centrais (como as igrejas) ou menos periféricos, fossem abandonados ou alugados, e depois com a aquisição de pequenos lotes. O emblemático candomblé da Barroquinha teria sido primeiro fundado numa casa próxima à igreja de mesmo nome, depois num terreno arrendado anexo a ela, por detrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha (SILVEIRA, op. cit.). Aos casos mais pontuais seguiu-se uma multiplicação de terreiros, a maioria em ambientes semirurais na época (muitos depois engolidos pelo crescimento das cidades), algumas roças tendo sido sempre próximas de áreas arborizadas afastadas com água corrente por perto.

Acompanhar cortejos fúnebres de integrantes era uma regra da maioria das irmandades. E os funerais de africanos e seus descendentes foram assim sendo realizados,

sempre com suas adaptações africanizando essas instituições. João José Reis (1991) descreve notícias históricas sobre os funerais de africanos pelo ângulo dos rituais católicos no Rio de Janeiro e na Bahia. Ele fala inclusive dos ritos fúnebres restritos aos candomblés, por sua vez diferenciados do culto separado dos mortos como ancestrais nas tradições africanas ocidentais. Antes clandestinos, esses cultos, instalados na grande Salvador, ainda hoje são separados da parte católica e da celebração das divindades nos terreiros.

As irmandades católicas trouxeram então a possibilidade de um chão aos africanos e aos seus descendentes, vinculada às honras performadas publicamente para pessoas que faleciam como parte dessas irmandades. Mesmo as devoções à Boa Morte, tendendo a uma maior aproximação do candomblé, ainda mantiveram essa característica de relevância do ritual fúnebre, evidente no nome da própria Nossa Senhora cultuada, visto que a procissão anual era para o esquife da “Senhora Morta” (REIS, 1991: 137).

Esse aspecto se prolongou intacto até a proibição de enterros nas igrejas, em Salvador marcada pelos protestos da Cemiterada em 1836. A cidade vinha passando por vários picos de mortalidade, causados pela guerra luso-baiana, surtos de varíola, cólera, e ainda viriam epidemias dessas doenças. Começava a ser debatida a questão da saúde pública, higienização que, porém, se confundia com a tentativa de periferização de africanos e negros subalternizados. Este exemplo urbano mostra o início do processo de construção de cemitérios fora da parte central das cidades, que sofreu resistências, mas prosseguiu, um dos motivos da decadência das irmandades em si, ficando as folias de rua paralelas e as procissões como sua melhor continuidade. Os candomblés e seus terreiros, agora reterritorializando as tradições africanas no solo da diáspora, cada vez mais autônomos, se multiplicaram e muitas mulheres se tornaram líderes destes.

Os enterros se laicizaram. No entanto, os funerais de líderes de comunidades de terreiro mantiveram a pompa. Mas e as mulheres? Uma das memórias mais antigas de **homenagem popular a uma mulher de terreiro** registrada foi a da prisão pública de Mãe Nicácia do Cabula bem ao final do século XVIII¹⁴. Esta havia sido a líder de um calundu baiano, num “reduto de terreiros do Congo e Angola” (SILVEIRA, op. cit.: 243). Deficiente física e terapeuta, Mãe Nicácia era tipicamente uma calunduzeira, mas foi acusada de prática de feitiçaria, amarrada e transportada numa carroça à chefatura de

¹⁴ Nicácia da França, residente no Quilombo do Cabula (SOUZA, H. 2018).

polícia no centro da cidade para ser exposta ao escárnio público, no entanto foi acompanhada por uma pequena multidão insatisfeita com o ato.

Há um caso, centenas de anos depois, com algumas semelhanças, representando essa continuidade de grandes traços africanos adaptados na diáspora - sejam denominados panafricanos ou metaétnicos, seja a própria consciência negra - perpetuados através das mulheres, que foi o cortejo que acompanhou Mãe Stella de Oxóssi em dezembro de 2018, se cotejado com o que aconteceu a Mãe Nicácia no século XVIII. Vamos agora ao relato que mostra continuidades da grande despedida dessas mulheres de terreiro.

Uma mulher de terreiro

Em 27 de dezembro de 2018, anuncia-se a morte de Iyá Stella de Oxóssi, liderança feminina de um dos terreiros mais conhecidos no Brasil. Maria Stella de Azevedo era descendente de africanos ocidentais da etnia Egba e chegou à religião dos orixás levada por sua tia, que lhe entregou aos cuidados de Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo), então Iyalorixá do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, coincidentemente situado na região do Cabula. Em 1976, um ano após o falecimento de Mãezinha (Mãe Ondina de Oxalá), e cumpridas todas as *cerimônias fúnebres* em honra da falecida, Mãe Stella foi escolhida como a 5ª Iyalorixá do Axé Opo Afonjá, através de jogo divinatório realizado pelo Professor e Babalaô Agenor Miranda, na presença de toda comunidade religiosa desse terreiro e de outras casas. Neste episódio, estamos já nos encaminhando para o final do século XX, mas são perceptíveis as continuidades engendradas pelas mulheres de terreiro a partir desse evento. Uma sucessão de mulheres na liderança, cerimônias fúnebres, a participação dos homens e de outras casas.

Na década de oitenta, Mãe Stella tinha iniciado suas tantas idas ao continente africano, em várias destas foi recebida com honras de líder religiosa, um reconhecimento primordial. Essa troca dos terreiros com a África também também tinha sido mantida ao longo de séculos - com mais dificuldades para os primeiros povos aqui chegados - e mais uma vez estava sendo reatualizada. No entanto, essa líder de terreiro não tinha mais um papel “clandestino” e já era reconhecida publicamente também no Brasil, inclusive por instituições municipais, estaduais e federais. Essa foi uma conquista das comunidades de terreiro na busca do seu chão e resistindo em sua existência.

Assim, Mãe Stella fundou a escola Ana Eugenia dos Santos (nome de uma

antecessora e líder), e chegou a doutora honoris causa pela Universidade Federal da Bahia, sendo escolhida para ocupar a cadeira 33 da Academia Baiana de Letras. Esse reconhecimento acadêmico nos remete a algo que tardiamente homenageia as moldadoras da língua materna, moldando as cabeças dentre várias formas de percepção. Todo esse trajeto construído por Mãe Stella está diretamente vinculado ao título de “Iyalorixa”. Título marcado por seu sacerdócio no Ilê Axé Opô Afonjá, Iyá Stella e Stella de Azevedo não podem ser entendidas enquanto personalidades desvinculadas. A Iyalodê, maior representante das mulheres para assuntos públicos (conforme vimos) tornava-se a Iyalorixá, e também representante das comunidades como um todo.

O falecimento de Iyá Stella demonstrou o quanto o papel de liderança das comunidades de terreiro resistiu e cresceu, através das mulheres. Por esta ser uma das representantes do candomblé de mais importância e com tamanha visibilidade, o evento em si já possuía toda a complexidade de um luto coletivo, mesmo para além da própria comunidade de terreiro de sua cidade. Porém, até mesmo por causa dos próprios títulos acumulados por Mãe Stella, tanto em um universopolítico/religioso, quanto acadêmico, este evento transbordou para um âmbito muito maior, ao se encaminhar para uma disputa judicial. Não era alcance inédito, visto que valores afroreligiosos das comunidades já haviam chegado à posição de serem avaliados pelo STF¹⁵, mas era singular, e comunidades de terreiro invadiram o terreno jurídico na disputa de uma cerimônia fúnebre. Numa licença poética, as cosmopercepções alternativas batiam à porta das epistemes eurocêntricas na busca do seu direito de existir e atuar na sociedade.

Essa disputa se deu por representantes do terreiro, da Sociedade Cruz Santana do Axé Opô Afonjá, juntamente a um processo demandado pelo sobrinho de Mãe Stella para que a companheira e psicóloga de Iyá Stella, Graziela Domini, saísse do inventário de Stella. A disputa tinha como objeto jurídico o local de sepultamento e o direito à realização dos ritos fúnebres que fazem parte da tradição do candomblé, ainda mais elaborados por se tratar de uma liderança. Isso acontecia porque a companheira insistia em realizar o sepultamento fora dos ritos demandados pela tradição e fora da cidade onde se encontra o terreiro dessa líder e sacerdotisa.

A resposta do Tribunal de Justiça da Bahia ao pedido de tutela de urgência, sancionado pela associação do Axé Opô Afonjá, determinou que o corpo de Iyá Stella fosse levado à capital baiana e entregue à comunidade do Axé Opô Afonjá, interrompendo

¹⁵ Que estavam sendo examinados ao final de 2018, antes da decisão do Supremo Tribunal Federal pela constitucionalidade do abate religioso em 2019.

assim o sepultamento que aconteceria em Nazaré. Diversos vídeos e fotos foram tiradas exatamente quando alguns ônibus, com pessoas da comunidade do Opo Afonjá, se deslocaram até Nazaré e, ordem judicial em mãos, carregaram o corpo de Iyá Stella, que estava sendo velado, a gritos e saudações direcionados ao Orixá Xangô, patrono da casa e divindade considerada responsável pela justiça. Não é a primeira vez que uma pequena multidão acompanha uma liderança feminina afrorreligiosa, agora uma senhora em corpo presente, no intuito de arrebatar-lá de uma situação injusta, de lhe dar uma boa morte, desta vez de forma bem sucedida e mesmo com apoio jurídico, e também da justiça tradicional de Xangô.

Esse luto coletivo, em sua complexidade, que precisava ser vivenciado de modo palpável a partir daí, não se reduzia à cidade de Salvador. O Axé Opo Afonjá é uma das comunidades tradicionais de matriz africana mais antigas, da tradição Ketu, e embora situado na Bahia, este criou filiais por todo o Brasil, inclusive em grandes capitais tais como Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo. A busca judicial em si, bem como o evento como um todo, não se reduz apenas a centenas de pessoas iniciadas por Iyá Stella e/ou iniciadas no Opo Afonjá. Deste modo, no velório e cortejo de Iyá Stella, havia uma multidão composta por membros do Opo Afonjá e tantos outros de outros axés (terreiros), inclusive fora da cidade de Salvador, constelando um universo afrorreligioso que atravessa o país. Isso pôde ser registrado através de diversos vídeos veiculados nas redes sociais ou em emissoras de televisão à época, demonstrando a importância atualíssima de uma mulher de terreiro.

Ao mesmo tempo, o caso fala das alternativas que as cosmopercepções dessas mulheres podem trazer para alcançar visões de mundo mais igualitárias. Assim, a perspectiva da Comunidade Tradicional de Matriz Africana do Ilê Axé Opo Afonja foi traduzida no objeto jurídico do pedido judicial, a figura do luto coletivo enquanto um Direito Difuso e Coletivo no sentido de liberdade religiosa garantida pela constituição e da proteção do patrimônio cultural¹⁶. Não se tratava apenas da memória/corpo/sujeito, ou até mesmo do direito ao velório de uma comunidade. Referia-se à possibilidade de reorganização de uma comunidade tradicional inteira espalhada pelo Brasil que paralisou

¹⁶ “[...]Verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela constituição [...]. (Decisão Liminar, Anexo I – pág.45; - ID 18793717). SALVADOR. Juízo de Direito Plantonista da Comarca de Nazaré. Ação de Obrigação de Fazer Cumulada com Tutela de Urgência Para Transferência do Cadáver. Processos nº 8000796- 64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176. Partes Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, José de Ribamar Feitosa Daniel e Edite Santos de Andrade, Iyákekere; Adriano de Azevedo Santos, Graziela Domini. Nazaré/BA, 28 de dezembro de 2018.

suas atividades nos terreiros aguardava o manejo da reorganização familiar (enquanto família de axé), e a reorganização das lideranças das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana do Brasil, considerando a antiguidade e história política do Axé Opo Afonjá. Esse alcance manifesta porque é importante marcarmos as histórias das mulheres e dos terreiros das mulheres.

Referências Bibliográficas

BIRMAN, Patrícia. “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): 403-414, maio-agosto/2005.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: estudos sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUERJ, 1995.

BRANDÃO, Petros José da Rocha. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Pernambuco*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2019.

CEZAR, Lilian Sagio. “Saberes contados, saberes guardados: a polissemia da congada de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais”. *Horizontes Antropológicos* 18 (38), 2012.
DREWAL, Margaret T. *Yoruba Ritual: performers, play, agency*. Indiana University Press, 1992.

EVARISTO, Conceição. “Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face”. In: MOREIRA, Nadilza; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). *Mulheres no Mundo: etnia, marginalidade, diáspora*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária UFPB, 2005, p.201-212.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1985.

GONZALES, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HARDING, Rachel E. *A Refuge in thunder: candomblé and alternative spaces of blackness*. Indiana University Press, 2000.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MARTINI, Gerlaine. *Baianas do acarajé: a uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

NASCIMENTO, Beatriz. “Kilombo e memória comunitária um estudo de caso”. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kwanza/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Oyèrónké Oyewùmí: potências filosóficas de uma reflexão”. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10, n. 2, 2019, p.8-28.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. “Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira”. *Currículo sem Fronteiras*, v. 19, n.2, p595-608, maio/ago 2019.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “*Na minha casa mando eu*” – *mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. Tese de Doutorado em Sociologia – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

PANTOJA, Selma. “Donas de ‘arimos’: um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séculos XVIII e XIX)”. In: PANTOJA, Selma (org.). *Entre Áfricas e Brasil*. Brasília: Paralelo 15/ São Paulo: Marco Zero, 2001.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. *O Rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1996, p.7-33.

SEGATO, Rita Laura. “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v.10, n.1 (1986), p. 11-54.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Helaine Pereira de. *Coletivo Cultarte: Limites e Possibilidades para Autonomia e Empoderamento de Mulheres no Antigo Quilombo do Cabula*. Tese de Doutorado em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o Calundu*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

WASSMANSDORF, Marina Lis. “Feminismos De/PósColoniais sob Rasura: as perspectivas de gênero e patriarcado de María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes”. In: *Captura Crítica: direito, política, atualidade*. Florianópolis, n.5, v.1, jan./dez. 2016.

Recebido em: 09/11/2021

A DISCRIMINAÇÃO CONTRA RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, UM DEBATE ENTRE INTOLERÂNCIA E RACISMO RELIGIOSO NO ESTADO BRASILEIRO

Nathália Vince Esgalha Fernandes¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41406>

Resumo: A luta das religiões afro-brasileiras contra a intolerância religiosa é histórica no Brasil. As agressões físicas, verbais e os atentados ao espaço físico dos templos, a omissão do poder público e a falta de políticas públicas, são algumas das ações de intolerância e discriminação que os praticantes enfrentam desde o período escravocrata até os dias de hoje. A discriminação direcionada contra esse grupo têm a ver com a formação da estrutura estatal sob a modernidade, visto que, para o colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) era parte fundamental da empreitada colonial. Esse trabalho pretende, portanto, revisitar o artigo de na primeira edição da Revista Calundu explicando a relação entre o racismo presente na formação latino-americana e o fenômeno da discriminação direta e indireta contra as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Racismo Religioso. Discriminação a Religiões de Matriz Africana. Intolerancia Religiosa.

Resumen: La lucha de las religiones afrobrasileñas contra la intolerancia religiosa es histórica en Brasil. Las agresiones físicas y verbales y los ataques al espacio físico de los templos, la omisión de las autoridades y la falta de políticas públicas son algunas de las acciones de intolerancia y discriminación que enfrentan los practicantes desde la época de la esclavitud hasta la actualidad. La discriminación dirigida a este grupo tiene que ver con la formación de la estructura estatal bajo la modernidad, ya que, para el colonizador, evangelizar a las poblaciones sometidas (indígenas y africanos esclavizados) era parte fundamental de la empresa colonial. Por tanto, este trabajo pretende retomar el artículo de la primera edición de la Revista Calundu que explica la relación entre el racismo presente en la educación latinoamericana y el fenómeno de la discriminación directa e indirecta contra las religiones afrobrasileñas.

Palabras clave: Racismo religioso. Discriminación contra las religiones de origen africano. Intolerância religiosa

¹ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília, membro do Grupo Calundu. Endereço eletrônico: nathaliavef@gmail.com

Introdução

No Brasil, a luta das religiões afro-brasileiras contra a intolerância religiosa é histórica. O desrespeito, a demonização das divindades cultuadas – que ignoram o fato de que o demônio cristão não faz parte dos panteões de divindades da afrorreligiosidade – as agressões físicas, verbais e os atentados ao espaço físico dos templos, a omissão do poder público e a falta de políticas públicas, são algumas das ações de intolerância e discriminação que os praticantes enfrentam desde o período escravocrata até os dias de hoje. Chama atenção nos últimos anos o grande aumento no número de ataques a essas práticas e a falta de reação do Estado Brasileiro a esses crimes.

Os preconceitos e ações direcionados contra esse grupo têm a ver com a formação da estrutura estatal sob a modernidade, visto que, para o colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) era parte fundamental da empreitada colonial. No presente, formalmente o Estado brasileiro possui um conjunto de leis, baseados na Constituição Federal, que garante direitos, protege e reconhece a diversidade dos povos e comunidades tradicionais. Na prática, todavia, a quantidade de ataques a essas religiões e a falta de resposta institucional não têm par com outras denominações religiosas dentro da realidade brasileira.

A busca por políticas que visem a efetivação dos direitos humanos e, especialmente, o direito à liberdade de consciência e de crença é urgente em um contexto crescente de violações e fundamentalismo religioso no Brasil.

A questão da intolerância religiosa e a introdução da reivindicação à nomenclatura “racismo religioso” para esses episódios de violência já não eram novos, como apontei em outro artigo, também publicado na Revista Calundu, em 2017. Foram discutidos em reuniões e documentos governamentais, com destaque para a iniciativa realizada em 2009 na construção do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT) (FERNANDES e OLIVEIRA, 2017).

Na primeira edição da Revista Calundu em 2017 nós, integrantes do grupo, fizemos um esforço de publicar artigos sobre categorias e temas que estavam emergentes nas discussões sobre as religiões afro-brasileiras e o racismo religioso era uma delas. Além disso, outros colegas e acadêmicos, pelos quais temos muito apreço, também auxiliaram no debate, trazendo as discussões junto ao grupo. Destaco aqui o Professor

Wanderson Flor do Nascimento, que possui uma longa trajetória acadêmica e militante no debate (2014, 2015, 2016, 2017)

Contudo, ainda que não fossem novos, havia à época uma carência de textos acadêmicos sobre o tema e o Grupo Calundu teve a felicidade de auxiliar a fomentar a discussão. Os textos da revista sobre o racismo religioso são os mais acessados e baixados da revista. Em primeiro lugar à frente de todos os outros está o artigo “A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana” de minha autoria, com 6.321 downloads², o dobro do segundo artigo “Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades” com 3.090 downloads de Jonas França (2018). Outro artigo sobre racismo religioso também está entre os 10 mais lidos: o artigo “Diálogos Sobre Religiões de Matrizes Africanas: Racismo Religioso e História” da autora Emília Guimarães Mota (2018) tem 2.368 downloads, somente na plataforma da Universidade de Brasília, onde a revista foi alocada a partir do segundo ano.

Tendo em vista o interesse e a importância de problematizar academicamente as discussões dos povos de terreiro e considerando que a categoria de racismo religioso foi consolidada nestes últimos anos por diversos autores, neste ensaio pretendo trazer novamente um breve panorama da criminalização e prática discriminatória, especialmente institucional, contra essas religiões no Brasil, além de explicitar as categorias: intolerância religiosa, discriminação e racismo religioso. Faço aqui um resgate ao texto publicado em 2017, cuja temática segue atual. E, posto que a luta antirracista consubstancia grande parte da militância do Grupo Calundu, o tema não poderia deixar de compor a seção especial do presente dossiê.

Esse trabalho pretende, portanto, revisitar aquele texto de 2017 e explicitar as ações e omissões de órgãos públicos, explicando a relação entre o racismo presente na formação latino-americana e o fenômeno da discriminação direta e indireta contra as religiões afro-brasileiras, que permanece presente – e se aprofunda – com os atuais retrocessos governamentais e com o atual cenário de perda de direitos do povo negro.

² Esta e outras estatísticas aqui apresentadas foram retiradas do sistema gestor do periódico e se referem à data de 20/11/2021.

Discriminação e criminalização contra religiões Afro-Brasileiras

A criminalização contra às religiões afro-brasileiras³ se inicia ainda no período escravocrata. Desde suas primeiras organizações, quando ainda não estavam constituídas como religiões, mas sim como práticas e cultos, até os dias de hoje, sofrem com a discriminação e preconceito. Na fala popular, essas religiões são caracterizadas pejorativamente como macumba⁴ – um tipo de trabalho mágico negativo. Suas crenças, divindades e modos de vida estigmatizados e vitimados com diversos tipos de violência.

A hegemonia das crenças cristãs não faz com que qualquer religião não cristã seja atacada da mesma forma. É muito presente no imaginário da sociedade brasileira o preconceito e a estigmatização contra as religiões afro-brasileiras, fazendo com que a violência sofrida por esses seguimentos tome proporções maiores que outras religiões não-cristãs.

Intolerância religiosa, racismo e discriminação.

Categorizar as ações e manifestações contra os praticantes de religiões afro-brasileiras é fundamental para compreender esse fenômeno social e encontrar formas para avançar na solução do problema. Além disso, nos meios ativistas existem manifestações de descontentamento com o conceito de “intolerância religiosa”, tornando a discussão ainda mais relevante.

Recentemente abriu-se o debate sobre como deve-se nomear essa discriminação contra essas religiões, pois o termo “intolerância religiosa” nos meios ativistas têm parecido insuficiente para expressar o fato. Os praticantes reivindicam respeito e chamam atenção para as manifestações de racismo constantes. Afirmam que o melhor termo para definir estas ações é “racismo religioso”, argumentando que outras religiões não cristãs não sofrem o mesmo tipo de preconceito e argumentam que esse preconceito estaria

³ Utilizarei neste texto o termo religiões afro-brasileiras como sinônimo de religiões de matriz africana (termo oficial) por compreender, junto ao Grupo Calundu, que essas religiões possuem um forte componente diaspórico, que deve ser considerado em sua constituição.

⁴ É sabido que esta palavra designa uma religião específica, que existia de maneira mais comum no Rio de Janeiro oitocentista. Todavia, o termo, no presente, é utilizado de forma pejorativa, referindo-se a magia para o mal.

ligado à formação colonial, a divisão e valoração racial negativa, influenciando na compreensão da religião.

Pensando mais detidamente sobre o significado de tolerância. Tolerância a partir de uma denotação mais literal, significa indulgência, condescendência, conforme o seu sentido semântico, presente quando expresso literalmente. Mesmo quando consideramos o conceito de tolerância como a “[...] convivência com comportamentos, ideias e discursos diferentes e requer, pelo menos, que alguns princípios de convivência sejam respeitados” (SANZ, 2012, p.249), imprimindo uma perspectiva multicultural de convivência e inclusão entre raças, etnias e culturas diferentes, há uma insuficiência com o uso do seu antônimo, ou seja, a intolerância, para classificar as discriminações e perseguições sofridas pelas religiões de matriz africana, principalmente se levarmos em consideração a questão histórica e cultural.

A Intolerância religiosa pode ser compreendida como uma prática definida pelo não reconhecimento da veracidade de outras religiões. Relaciona-se, então, com a incapacidade dos indivíduos em compreender crenças diferentes da sua e nos casos concretos de manifestações de intolerância no campo prático.

A intolerância é indicativa de uma atitude de inflexibilidade e intransigência com relação a algo, falta de tolerância, e como apresentado pela fala inicial, a condescendência. A tolerancia é uma *“concesión graciosa y unilateral que el dominante hace al dominado, trata de una actitud que podría expresarse en la frase – te tolero, pero podría no hacerlo”* (TOMAS y VALIENTE *apud* MALGESINI, 2000, p. 393-394).

As atitudes de intolerância estão conectadas com a teoria da verdade e o poder político. A relação dominante e dominado aqui se faz presente, pois uma atitude de “tolerância” só se pode promover ao sujeito com menos poder. O sujeito dominante/hegemônico não necessita da indulgência ou condescendência de sujeitos subordinados hierarquicamente a ela (DUSSEL, 2004).

Neste sentido, as atitudes de intolerância estão conectadas com a teoria da verdade e o poder político, a relação dominante e dominado aqui se faz presente, pois uma atitude de ‘tolerância’ só se pode promover ao sujeito com menos poder, o sujeito dominante/hegemônico não necessita da indulgência ou condescendência de sujeitos subordinados hierarquicamente a ele na estrutura social.

E é neste ponto, ao explicitarmos a característica hegemônica e dominante da intolerância, que se pode aproximá-la ao fenômeno do racismo na sociedade, pois uma das características principais do racismo é a de ser uma construção social hierárquica

baseada na diferenciação dos seres humanos a partir da criação da raça. O racismo atua como uma referência para a exclusão no exercício de direitos daqueles identificados com uma determinada cor e traços físicos, grupos vistos como inferiores (SALGADO, 2003).

A partir da imposição violenta do modo de vida europeu ocidental, assim como sua crença cristã, sua maneira de produzir e transmitir conhecimento, sua administração, houve a consequente exclusão de todas as demais formas de compreender e ser no mundo. Uma exclusão, hierarquização e inferiorização daquilo que passou a ser vinculado como o Outro da modernidade - uma vez que a construção da modernidade está atrelada também ao episódio da conquista e colonização da América (DUSSEL, 1993, 2000; QUIJANO; 1991).

Nesse sentido, nas Américas, o racismo é anterior a raça. A criação colonial da categoria raça no continente americano como estratégia de dominação de povos escravizados. O eurocentrismo, ao criar uma dualidade de mundo, civilização (europeu) versus barbárie (povos colonizados), promoveu heranças no imaginário social que marcaram até hoje a religiosidade de origem afro com a estampa da “raça” inferior e bárbara (FERNANDES, 2017, p.132). E não obstante estejamos em um momento histórico distinto, a colonialidade forjou as estruturas racistas do nosso Estado brasileiro reproduzidas até hoje.

O racismo é “(...) *el conjunto de actitudes y de conductas que expresan un "horror de las diferencias", un irresistible y fundamental "rechazo del otro"(...)*” (TAGUIEFF, 1998). Definição que o aproxima das outras categorias explicitadas no texto: intolerância, etnocentrismo e discriminação, o horror às diferenças e ao outro, além da hierarquização dos grupos a partir de si como característica.

Discriminação⁵

Discriminação, em uma análise etimológica significa distinção ou separação (dis = dividir e cerno = distinguir). A palavra “responde a uma forma de trato diferenciado sobre indivíduos ou grupos” (MALGESINI, 2000, p.119), portanto, o termo em si, não é negativo, o que torna a discriminação uma prática problemática são as consequências

⁵ Essas reflexões sobre discriminação e sobre colonialidade também podem ser encontradas em minha dissertação de mestrado: Fernandes, 2016. Vide bibliografia.

negativas reais ou possíveis do ato discriminatório para o indivíduo ou grupo discriminado.

O conceito de discriminação se refere essencialmente à questão do trato desigual. Compreende-se que a discriminação existe quando uma parte da população recebe trato desigual com relação ao conjunto (BIROU apud MALGESINI, 2000, p.119).

Assim, o fenômeno discriminatório é composto de fatores culturais que se alimentam de preconceitos, que determinam as pautas de conduta dos indivíduos e a forma de relacionar-se com certas pessoas e coletivos sociais (ANCIRA, 2007). Distinguem-se atitudes, propósitos e disposições interiores de comportamentos de ações concretas (GUIMARÃES, 1998, p.14). O preconceito é por diversas vezes a motivação para ações discriminatórias. Há assim, uma relação estreita entre a discriminação e o preconceito, a distinção entre eles é que o comportamento se localiza na esfera do preconceito, e as ações são conectadas à discriminação.

Um ponto importante na discussão é que a noção de discriminação social tem um componente coletivo. Não pode ser considerada nessa perspectiva o trato individual, pois, a relação, ou a característica do indivíduo que sofre a discriminação é sempre concernente a um determinado grupo social. Isso significa que o fundamento para o trato discriminatório diz respeito às marcas do sujeito e/ou do grupo ao qual ele pertence: sexo, orientação sexual, religião, nacionalidade, etnia/raça, deficiência etc. (FASSIN, 2008, p. 50-51).

Dessa forma, as causas da discriminação de grupos considerados em situação de vulnerabilidade, muitas vezes, são justamente as características que lhes dão identidade (ANCIRA, 2007), ou seja, no caso da discriminação religiosa é o fato do indivíduo professar determinado credo religioso que o torna vulnerável.

Assim, guardadas as diferenças conceituais, a disposição de rechaço ao outro, seja com comportamentos ou ações, é usual. A particularidade da discriminação neste caso é a característica grupal baseada na “raça”, no caso a raça negra, e na cultura, no caso a afro-brasileira, motivos pelos quais a discriminação acontece, ou seja, a partir do racismo.

Considerações finais

Podemos apontar três elementos apontados nesse trabalho que se destacam para sustentar a hipótese de racismo religioso, hipóteses com diferentes relevâncias no sentido argumentativo, mas que valem a pena serem marcados. O primeiro elemento é o largo histórico de marginalidade no qual essas práticas foram submetidas, tanto no sentido social como institucional - a demonização promovida pela igreja católica das divindades africanas do lado social e a criminalização do exercício religioso deixaram marcas e estigmas ainda visíveis nestas religiões, sendo que o elemento africano do culto é o principal fator gerador do estigma.

O segundo elemento se refere à discussão conceitual. Como pudemos observar, as categorias comumente utilizadas para descrever as ações contra os religiosos contém muitas semelhanças, a dificuldade de aceitar o outro, sua cultura e suas manifestações como não corretas, não verídicas e não toleráveis, a hierarquização a partir de si, compreendendo o outro como inferior, e a característica grupal (identidade como grupo) – a coletividade como alvo, são fatores comuns tanto nas definições de discriminação, intolerância, etnocentrismo e racismo.

A diferença principal para a discussão que aqui se pretende travar está nos usos políticos das categorias sociais expostas. Exemplificando com a categoria intolerância - observou-se no texto que a palavra tolerância carrega um forte sentido de condescendência e a condescendência a outrem só pode ser promovida pelo elemento de mais poder na sociedade, ou seja, o elemento hegemônico. O elemento que tem mais poder político consegue impor na sociedade a verdade. A tolerância neste sentido é uma concessão, por esse motivo os militantes da causa atualmente têm dificuldade com o termo “intolerância religiosa”, o pedido por “respeito” na fala denota um pedido por igualdade de direitos, concessões não são mais desejadas pelo claro desequilíbrio de poder apresentado.

À guisa de conclusão, pode-se defender o uso do termo “racismo religioso” como mais adequado para caracterizar as ações de discriminação/intolerância contra as religiões afro-brasileiras, uma vez que, conforme explicitado no artigo original (FERNANDES, 2017), é a africanidade que a prática religiosa carrega – o contexto no qual os africanos foram trazidos ao país, e as representações do negro (fenótipo, cultura e cosmovisões) – que, vinculada ao contexto histórico colonial racista conforma as principais motivações das ações praticadas. O fator gerador é a característica grupal, que sustenta a discriminação.

Referências Bibliográficas

ANCIRA, García Andrea (CONAPRED). *Ficha Temática Relacionada Con La Situación De Las Personas Migrantes Y Refugiados En México*. México, CONAPRED (CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN), 2007.

DUSSEL, Enrique. "Deconstrucción del concepto de tolerancia: de la intolerancia a la solidaridad". Comunicación presentada al XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía. Lima, 2004.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". In LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

FASSIN, Didier. L'intervention française de la discrimination. In *Revue française de science politique*, ano 52, n°4, 2002. pp. 403-423.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. *A luta institucional antidiscriminatória: um estudo de caso do CONAPRED e da atenção à discriminação contra imigrantes centro-americanos no México*. 2016. 138 f., il. Dissertação. Mestrado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas. *Revista Calundu*. Vol. 1, n. 1, jan-jul, p. 117-136, 2017.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha e Adad, Clara J. Intolerância ou Racismo Religioso: Discriminação e Violência contra As Religiões De Matriz Africana. *Revista Intolerância Religiosa* 2(1), jul-dez, 2017.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha, & Moreira Basílio de Oliveira, A. (2017). Plano Nacional de Liberdade Religiosa: Os Povos de Terreiro e a Construção do Racismo Religioso. *Revista Calundu*, 1(2).
<https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v1i2.7635>.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Afrorreligiosidade na mira do racismo. *Correio Braziliense*. p. A11, 03/03/2014.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas. In: MACHADO, Adilbênia Freire; ALVES, Maria Kellynia Farias; PETIT, Sandra Haydée (orgs.). *Memórias de Baobá II*. Fortaleza: Impreço, p. 41-59, 2015.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson Flor. Intolerância ou racismo? *Jornal Hora Grande*, outubro - Ano XXI - Edição 167. 2016^a

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*. Vol XIII, agosto, p. 153-170, 2016.

FRANÇA, J. (2018). Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades. *Revista Calundu*, 2(2), 27. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.15706>.

MALGESINI, Graciela; GIMÉNEZ, Carlos. *Guía De Conceptos Sobre Migraciones, Racismo e Interculturalidad*. Madrid: Catarata, 2000.

MOTA, E. G. (2018). Diálogos Sobre Religiões de Matrizes Africanas: Racismo Religioso e História. *Revista Calundu*, 2(1). <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9543>

OLIVEIRA, Ariadne M. B. *Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, 2017.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Enero/abril, Año/Vol.10, Número 001. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 2004.

SANZ, Wagner de Campos. “Discriminação, Preconceitos e Intolerância”. In MORAES, C. C. P.; LISBOA, A. S.; OLIVEIRA, L. F. (Orgs). *Educação para as Relações Etnicorraciais*. Brasil. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior. Universidade Federal de Goiás. 2 ed. – Goiânia: FUNAPE: UFG/Ciar, 2012.

TAGUIEFF, Pierre-André. “El Racismo”. In *Cahier du CEVIPOF*, nº20. Paris: 1998.

Recebido em: 09/11/2021

Aprovado em: 23/11/2021

“EXU MATOU UM PÁSSARO ONTEM COM UMA PEDRA QUE SÓ JOGOU HOJE”: CAMINHOS PARA UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA NO DISTRITO FEDERAL

Danielle de Cássia Afonso Ramos¹

Manuel Jesus Guerra Sepúlveda Neto²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41407>

Resumo: O recorte deste ensaio é o cruzamento entre uma crítica à instituição escolar e o uso de pedagogias de terreiro na educação básica. Por isso, antes de tudo, pede-se licença a Exu/Njila/Elegua/Legba, o dono das encruzilhadas, a boca-que-tudo-come, divindade do movimento, da linguagem e da comunicação. Inspira-se em Luiz Rufino para tratar neste ensaio o que ele chamou de “pedagogia das encruzilhadas”, a partir de uma epistemologia decolonial e uma teoria exusíaca. A partir desse conceito, relata-se experiência cotidiana na implementação da legislação referente à obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” na rede de ensino da Secretaria de Estado e Educação do Distrito Federal, no Ensino Fundamental (anos iniciais) e no Ensino Médio. Assim, discorre-se sobre a inserção do conteúdo programático nas escolas e comenta-se acerca das possibilidades de se ministrar os conteúdos prescritos no âmbito do currículo escolar.

Palavras-chave: Lei 11645/2008. Educação Antirracista. Pedagogia das encruzilhadas. SEEDF.

Resumen: El corte de este ensayo es la intersección entre una crítica a la institución escolar y el uso de las pedagogías de *terreiro* en la educación básica. Por lo tanto, en primer lugar, se pide permiso a Exu/Njila/Elegua/Legba, el dueño de la encrucijada, la boca que todo lo puede, deidad del movimiento, del lenguaje y de la comunicación. Se inspira en Luiz Rufino para tratar en este ensayo lo que él denominó "pedagogía de la encrucijada", desde una epistemología decolonial y una teoría *exusíaca*. A partir de este concepto, se relata una experiencia cotidiana en la implementación de la legislación referente a la obligatoriedad del tema "Historia y Cultura Afrobrasileña e Indígena" en la red de enseñanza de la Secretaría de Estado y Educación del Distrito Federal, en la Educación Primaria (años iniciales) y en la Educación Secundaria. Así, se discute sobre la inserción de los contenidos programáticos en las escuelas y se comentan las posibilidades de enseñar los contenidos prescritos dentro del currículo escolar.

Palabras clave: Ley 11645/2008. Educación Anti-Racista. Pedagogía de las encrucijadas. SEEDF.

¹ Educadora. Professora de escola pública distrital em Brasília, para o ensino fundamental. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: danyelledecassia@gmail.com.

² Cientista Social e estudante de Sociologia. Professor de escola pública distrital em Brasília, para o ensino médio. Bolsista do projeto “Diálogos Comunitários Calunduzeiros”. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: mneto.guerra@gmail.com

Agô, Exu³

Enquanto professores da educação básica da Secretaria do Estado de Educação do Distrito Federal, nas etapas de Ensino Fundamental (anos iniciais) e Ensino Médio, vivenciamos com a nossa experiência em sala de aula a existência de dificuldades estruturais a serem enfrentadas, quando abordamos a temática histórica e cultural dos povos indígenas e afro-brasileiros. Assim, procuramos refletir nesse texto sobre as travas institucionais com que lidamos na educação básica, que de várias maneiras ainda reflete sua matriz colonizada. A lei 11.645/2008 (BRASIL, 2008) tem grande importância na superação desse problema, de maneira que o currículo prevê a obrigatoriedade dessa temática. No entanto, a dificuldade também se expressa na falta de materiais didáticos e de instrumentalização do corpo docente para executar esse trabalho.

Dessa maneira, enquanto iniciados em comunidades de terreiros de candomblé, Danielle na tradição Angola e Manuel no Ketu, nos quais vivenciamos o cotidiano de casas de santo dedicadas à guarda, preservação, atualização e retransmissão das tradições dos povos negros, vemos que a afrorreligiosidade tem muito a contribuir ao desenvolvimento da solução para as faltas que encontramos na nossa rotina escolar. Não falamos como religiosos, o intuito não é de pregação. Porém, por sermos integrantes de uma comunidade que resguarda a história negra, podemos avaliar como a vivência dessas tradições é abordada na escola, bem como apoiar outros professores, iniciados ou não, a fazerem uso dos conhecimentos de terreiro que podem extravasar os muros das casas de santo e que de alguma forma já estão disseminados no cotidiano, mas não encontram legitimidade por conta do racismo institucional e religioso.⁴

Afirmamos isso acreditando que a matriz de conhecimento ancestral e negra, tradicionalmente sustentada pelas religiões afro-brasileiras, é empoderadora dos debates sobre as relações raciais no Brasil. Compreendemos que a temática racial é transversal da afrorreligiosidade, porque consideramos o fato que as comunidades de terreiro são responsáveis por resguardar a história dos negros, ao passo que são guardiões das tradições e dos valores de povos tradicionais africanos.

³ Reconhecemos e respeitamos os diferentes donos das encruzilhadas, das diferentes tradições afro-religiosas brasileiras. Usaremos Exu em primazia, porque é quem está presente na nossa principal referência que é o texto de Luiz Rufino (2019).

⁴ Respeitamos que nem todo conhecimento tem interesse em ser difundido. Reconhecemos que os segredos, de alguma forma, também foram garantidores da sobrevivência das tradições afrorreligiosas ao longo da história de opressão e violência do racismo religioso.

Nesse sentido, o recorte deste ensaio é o cruzamento entre uma crítica à instituição escolar e o uso de pedagogias de terreiro na educação básica. Por isso, antes de tudo, pedimos licença a Exu/ Njila/ Elegua/ Legba, o dono das encruzilhadas, a boca-que-tudo-come, divindade do movimento, da linguagem e da comunicação. Que nos dê sabedoria e proteção na tarefa de contar a história e cultura afro-ameríndia, a partir das “sabedorias ancestrais que ao longo de séculos foram produzidas como incredibilidade, desvio e esquecimento” (RUFINO, 2019). Sendo a pedagogia de terreiro algo muito amplo e diverso, produzida por uma multiplicidade vasta de tradições, nos inspiramos em Luiz Rufino (2019) para tratar neste ensaio o que ele chamou de “pedagogia das encruzilhadas”, a partir de uma epistemologia decolonial e uma teoria exusíaca (SIMAS e RUFINO, 2018).

A partir desse conceito, tecemos notas a partir de nossa experiência cotidiana da implementação da legislação na rede de ensino da Secretaria de Estado e Educação do Distrito Federal, no Ensino Fundamental (anos iniciais) e no Ensino Médio. Discorremos sobre a inserção do conteúdo programático nas escolas e comentamos acerca das possibilidades de se ministrar os conteúdos prescritos no âmbito do currículo escolar.

Notamos que, em enfrentamento à falta de material didático sobre o assunto, o grupo de estudo sobre religiões afro-brasileiras Calundu publicou em seu site um conjunto de materiais didáticos e sugestões de planos de aula autorais, disponíveis livremente para serem baixados e utilizados por professores da educação básica. Consideramos enriquecedora a nossa participação no Grupo Calundu, porque através do contato acadêmico com pesquisadores das comunidades de terreiro, que de diversas formas também se relacionam pessoalmente com a afroreligiosidade, fortalecemos uma formação pedagógica que possibilita a aproximação entre as comunidades de terreiro e o ambiente escolar. Nos materiais didáticos produzidos, nós integrantes do grupo visamos apresentar interfaces afro-ameríndias, que abarquem as experiências e traços culturais desses povos. Esses materiais se encontram no site <https://calundu.org/>, na sessão “Aulas afro para ensino médio”, na qual os professores que utilizarem o material também podem compartilhar suas experiências, a fim de contribuir na produção e no aprimoramento desses materiais didáticos.

A legislação para uma educação antirracista

Após anos de luta dos movimentos negro e indígena, leis que alteram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) foram promulgadas com objetivo de incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. A implementação da legislação tem por objetivo disseminar as culturas negra e indígena no âmbito da formação da sociedade brasileira. Há dezoito anos publicaram a lei 10.639 que alterou a lei de diretrizes e bases da educação brasileira (LDB 9394/1996), incluindo no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’. (BRASIL, 2003)

Em 2008, a lei 11.645 publicada em 10 de março, alterou novamente a lei 9394/1996, estabelecendo as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”:

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

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

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (BRASIL, 2008).

Uma crítica à instituição escolar

Observamos que na legislação há o reconhecimento de que o Brasil é um país multicultural formado por diversas matrizes, dentre elas: africana, indígena e europeia. Porém, a existência da discriminação, do preconceito e do racismo no Brasil é um tópico antigo de estudo e denúncia pelas Ciências Humanas e Sociais.⁵ Cruz e Jesus (2013) afirmam que:

Mesmo após cinco séculos, uma intensa miscigenação entre povos europeus, africanos e indígenas e uma série de mudanças sociais, ainda há, mesmo que veladamente, a propagação do padrão europeu/eurocêntrico, que historicamente é considerado/construído como superior aos indígenas e afrodescendentes, sendo que esses dois últimos povos continuam, mesmo que de forma dissimulada, a serem alvos de preconceitos e discriminação. (CRUZ e JESUS, 2013)

De acordo com Scopel e Gomez (2006) “o preconceito está presente nas relações humanas desde a mais remota história da humanidade”. Ao longo da vida o indivíduo internaliza valores, ideias, crenças e costumes, construindo assim, representações. No entanto, essas representações podem ser equivocadas e deturpadas.

O preconceito é uma opinião formada sem reflexão e/ou um conceito antecipado que se forma sobre determinada pessoa ou objeto, que, na maioria das vezes, se manifestam de acordo com adventos da sociedade, da história e da cultura em que está inserida. (SCOPEL E GOMEZ, 2006)

Essas observações nos ajudam a compreender a dificuldade em tratar de temas referentes à multiculturalidade e à raça na educação básica, pois é um conteúdo que denuncia problemas graves da sociedade, acobertados pelo mito da democracia racial.

Cabe ressaltar que a escola já surgiu, no passado, em um contexto de desigualdade, em que a educação era um privilégio de poucos, destinada à classe dominante (conhecimento como instrumento de poder). Todo sistema de ensino, de acordo com Bourdieu e Passeron (1975), tem função de valorizar uma cultura específica. Esta é considerada legítima, porque reflete os padrões de um grupo dominante das instituições sociais.

⁵ Essa crítica não é nem recente e nem exclusiva dos autores aqui citados. Reconhecemos a contribuição intelectual de Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento, e vários outros que propuseram uma análise da formação do povo brasileiro por uma perspectiva da negritude.

A partir dos meios próprios que dispõe a instituição escolar, e da necessidade de reproduzir um único arbitrário cultural, a ideologia escolar tem como tarefa dissimular os fundamentos da escola burguesa. Esta aparenta ser independente e neutra, autônoma dos sistemas econômicos e valorativos. Porém, é a dissimulação de sua dependência das relações de força entre os grupos sociais que permite ocultar as reais funções do sistema de ensino, bem como desempenhar suas funções supracitadas com eficiência (BOURDIEU e PASSERON, 1975).

Essa dissimulação é possível através de dois tipos de ilusão. Uma economicista, que faz acreditar que a escola é investida pela sociedade de uma função técnica de preparo dos educandos para o mercado de trabalho. Outra ilusão é a escola ser uma reprodutora neutra da cultura nacional, que reduz o sistema de ensino a uma específica visão histórica: europeia, branca e burguesa.

Por sua vez, a própria ideia de cultura nacional é, em si, uma invenção, como notou Hobsbawn (1984), que tem por finalidade impor valores artificialmente construídos com novos elementos simbólicos ou adaptando práticas antigas e narrativas históricas específicas. Para o autor, essas transformações sociais são frequentes no caso de revoluções ou golpes. Por isso, podemos avaliar a colonização portuguesa no Brasil como um desses processos culturais que legitimam um único arbitrário cultural, no sentido que privilegiou um grupo específico dominante, em detrimento dos demais dominados.

Para Bourdieu e Passeron (1975), a função da estrutura fundamental do sistema de ensino institucionalizado é sempre a de imposição do arbitrário cultural legitimado pela dominação. De modo que, todos os grupos sociais têm proezas próprias, mas o sistema de ensino institucional visa apenas reproduzir o pensamento das elites dominantes.

Posteriormente, a burguesia percebe a necessidade de escolarizar minimamente seus empregados, e assim, surge a escola para os pobres.

Dessa forma, ao lado das escolas dos ricos, foi surgindo e se desenvolvendo a escola dos pobres, reforçando a segregação social e a desigualdade na educação, pois a educação dos ricos não era a mesma educação dos pobres, o saber era manipulado pela classe dominante e transmitido aos demais de acordo com seus interesses. (SCOPEL e GOMEZ, 2006)

Em uma sociedade discriminatória, preconceituosa e desigual, a educação tende a seguir o mesmo caminho. Por esta razão, as conquistas das minorias, neste caso materializadas em legislações, são fundamentais para mudanças sociais.

Entendendo a escola como um espaço social dinâmico, lócus de educação formal e espaço para a construção da cidadania, em que diferentes sujeitos convivem e interagem, consideramos que o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena são fundamentais no combate ao preconceito, discriminação, racismo que ao longo dos anos tem sido silenciada e marginalizada pela sociedade.

Desde a promulgação da lei 10639, em 2003, sabe-se que um longo caminho foi percorrido, porém, ainda há muito que ser feito para que haja efetivação das legislações vigentes.

No Distrito Federal, a Secretaria de Estado e Educação (SEEDF) segue o Currículo em Movimento da Educação Básica que está em sua segunda versão, editada em 2018. O currículo foi subdividido em: pressupostos teóricos, educação infantil, ensino fundamental (anos iniciais), ensino fundamental (anos finais), ensino médio, educação profissional e à distância, educação de jovens e adultos e educação especial.

No caderno ‘Pressupostos Teóricos’ (2018) há o reconhecimento de que a escola, ao logo dos anos, excluiu do seu currículo narrativas de minorias (negros, mulheres, indígenas, quilombolas, camponeses) reforçando a hegemonia de alguns conhecimentos sobre outros. Por isso, traz como eixos transversais: educação para a diversidade, cidadania e educação em e para os direitos humanos, educação para a sustentabilidade.

A expectativa é de que a transversalidade desses temas torne o currículo mais reflexivo e menos normativo e prescritivo, ao mesmo tempo em que indica que a responsabilidade pelo estudo e discussão dos eixos não é restrita a grupos ou professores individualmente, mas ao coletivo de profissionais que atuam na escola. Os eixos transversais possibilitam o acesso do(a) estudante aos diferentes referenciais de leitura do mundo, com vivências diversificadas e a construção/reconstrução de saberes específicos de cada ciclo/etapa/modalidade da educação básica. Os conteúdos passam a ser organizados em torno de uma determinada ideia ou eixo que indicam referenciais para o trabalho pedagógico a ser desenvolvido por professores(as) e estudantes, de forma interdisciplinar, integrada e contextualizada. (DISTRITO FEDERAL, 2018, p.26)

Uma educação antirracista através do conhecimento de terreiro

“Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje” é um antigo ditado iorubá que foi usado para abrir o documentário “AmarElo - É tudo pra ontem”,

dirigido por Fred Ouro Preto e narrado por Emicida. Nesta primeira cena, o narrador faz uso desse ditado para exemplificar o propósito das suas ações:

“Eu não sinto que eu vim, eu sinto que eu voltei. E que, de alguma forma, meus sonhos e minhas lutas começaram muito tempo antes da minha chegada” (AMARELO, 2020).

Quando Exu mata um pássaro ontem, entendemos que no passado há um recurso a ser resgatado. Exu nos ensina a recuperar o conhecimento ancestral para a compreensão de nós mesmos no presente. Quando Exu joga uma pedra hoje, ele atua nos caminhos do presente, o que é possível ser feito hoje, com as condições objetivas que estão em curso desde o passado. A história não é única e nem linear, mas ambivalente, múltipla, conflituosa. Uma atuação emancipatória no presente só pode acontecer através de disposições transgressoras e inventivas, como o próprio Exu, que, assim, nos ensina a reinventar a história.

Luiz Rufino (2019) aprofunda essa visão sobre a ancestralidade e a temporalidade através de Yangí, o caráter primordial de Exu, que

[...] nos permite navegar em filosofias que problematizam o ser e a realidade para além do chamado “tempo presente”. Nesse caso, o presente nada mais é do que uma fração, um recorte arbitrário da realidade expandida ou do alargamento do agora. Ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento. Nesse sentido, Yangí é sempre o primeiro como também o último; são as pontas do caracol (okóto), pois é o princípio e o tom do acabamento. Essa proeza performatizada por Exu nos possibilita pensar o presente de forma alargada, que nos permite também transgredir com a linearidade histórica que achata o presente (potência do ser e suas invenções em interação com o espírito do tempo) entre passado e futuro. Assim, passado, presente e futuro não passam de abstrações. (RUFINO, 2019, p. 25)

A partir desse ditado ancestral e do propósito dos autores do documentário é que se inicia uma das práxis pedagógicas que empreendemos em nossas experiências em sala de aula, comprometidos com o combate às desigualdades sociais inerentes às relações étnico-raciais.

O desafio de uma prática pedagógica antirracista

É óbvio que não devemos supor que todos os estudantes de uma escola pública se identificam étnico-racialmente como negros. Ainda assim, ao passo que nos esforçamos

para reconhecer a maneira discriminatória como as relações étnico-raciais foram desenvolvidas ao longo da história da sociedade brasileira, também estamos afirmando a branquitude como beneficiária dessa discriminação. Reconhecemos que uma prática pedagógica antirracista necessita identificar a branquitude como reprodutora do conhecimento colonizante, que considera a cultura dominante como a única legítima e que provoca o apagamento de contribuições epistemológicas que podem desconstruir narrativas enaltecidas dessa branquitude. Isso, ao mesmo tempo que educamos e incluímos também as/os estudantes brancas/os. O debate, notamos, é por justiça histórica e epistemológica, o que, na escola, queremos alcançar com todas e todos.

Em “AmarElo - É tudo pra ontem”, quando Emicida faz uso do ensinamento *exusíaco* (RUFINO e SIMAS, 2018), ele está preocupado com a necessidade da população negra ocupar espaços que historicamente lhes foram negados pela cultura dominante da sociedade brasileira. Tanto físicos quanto institucionais, de maneira que para Emicida há uma importância que essa população se enxergue como a origem dos próximos médicos, juízes e qualquer cargo de poder na sociedade. Porém, o que foi possível perceber em sala de aula é que a necessidade de ocupar espaços antes de tudo demanda a superação do que Fanon (2008) chamou de “complexo de inferioridade”.

Questionamos como é possível revisitar a formação histórica e cultural do povo brasileiro, considerando uma perspectiva que abordasse vivências da população negra, com estudantes que demonstravam dificuldade de se posicionar nessa história.

Logo, recorremos a Silvio Almeida para nos ensinar que ao considerarmos a estrutura social brasileira enquanto racista, porque distribui esses privilégios política e historicamente de maneira desigual entre brancos e não-brancos, afirmamos também que o racismo não só exclui as pessoas do acesso à bens e recursos, como também forja a “constituição de subjetividades, dos indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais” (ALMEIDA, 2020, p. 63). Dessa maneira, os sujeitos não só são privados dos recursos sociais, mas também constroem sua percepção de si como se não fossem merecedores desses recursos.

Portanto, o desafio que encontramos é que, para revisitar essa história, é importante que os estudantes se percebam como sujeitos dela, e por conseguinte identifiquem essa virada epistemológica como um instrumento de sua emancipação. Como negros e indígenas que buscam ocupar esses espaços institucionais, e como brancos que rompem com essa lógica colonial que os privilegia.

Assim, a contribuição de Luiz Rufino (2019) com Pedagogia das Encruzilhadas é essencial para repensarmos uma educação antirracista que se proponha a fazer mais do que somente falar sobre as vivências da população negra. O que buscamos é uma prática pedagógica que restitua aos educandos o domínio das suas subjetividades.

A Pedagogia das Encruzilhadas não exclui as produções centradas nas ciências nas suas tradições como possibilidades credíveis, mas as contesta como modo único ou superior. Assim, essa pedagogia montada por Exu atravessa os modos dominantes de conhecimento como outros modos historicamente subalternizados. Esses *cruzos* provocam os efeitos mobilizadores para a emergência de processos educativos comprometidos com a diversidade de conhecimentos. No cruzo, marcam-se as zonas de conflito, as zonas fronteiriças, zonas propícias, às relações dialógicas, de inteligibilidade e coexistência. (RUFINO, 2019, p. 80)

De certa maneira, encontramos em Luiz Rufino (2019) uma possibilidade de uma pedagogia que nos ajuda a superar o desafio anteposto. Através da valorização do conhecimento de terreiro como legítimo, é possível cumprir com o que a legislação espera, ao passo que não só dissemina o conhecimento sobre as vivências das populações não brancas, mas também incentiva essas populações a ocupar espaços institucionais, à medida que reescrevem a história da sociedade brasileira, a partir de um conhecimento produzido na encruzilhada pluralista e dialógica, que engloba práticas e saberes invisibilizados pela dominação colonial.

Ao orientarmos o propósito de uma educação antirracista com base no ato transgressor de Exu, podemos analisar a formação do povo brasileiro sob múltiplos olhares, que por sua vez evidenciam os prejuízos sociais provocados pela colonização e pelas políticas de embranquecimento institucionalizadas no Estado brasileiro ao longo de sua história. Mas, não falham em romper com uma noção individualista da realidade, que pouco tem a contribuir para uma prática pedagógica que se preza decolonial.

Considerações finais

A partir das observações nas unidades escolares percebeu-se que somente a existência da lei não garante o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas

salas de aula. Verificamos que a temática fora abordada solitariamente por alguns educadores (as), normalmente na semana em que se comemora o Dia da Consciência Negra (20/11) e o Dia do Índio (19/04).

Deduzimos que a responsabilidade pelo cumprimento da legislação recai, majoritariamente, sobre os ombros dos docentes, que necessitam abordar a história e cultura afro-brasileira e indígena a partir das suas próprias concepções e do material didático disponibilizado pelo governo, por meio do Programa Nacional do Livro Didático e Material Didático (PNLD).

Sabemos que tanto a formação docente quanto a elaboração dos livros didáticos são pautados numa tradição eurocêntrica, por isso, uma alternativa seria o investimento na formação continuada pautada numa ‘pedagogia decolonial’, que reconheça as multiculturalidades, os saberes populares e ressignifique o olhar docente.

Porém, a responsabilidade pelo cumprimento da lei 11.645/2008 (BRASIL, 2008) não deve ser apenas do (a) educador (a), mas de todos os envolvidos. A começar pelo Governo Federal que é o responsável pelos investimentos na produção e distribuição dos materiais didáticos; das instituições de educação superior responsáveis pela formação docente, incluindo na matriz curricular disciplinas obrigatórias que abordem com seriedade o tema; das Secretarias de Estado e Educação responsáveis pelos currículos e pela formação continuada de seus profissionais; das Unidades Escolares implementando a legislação no Projeto Pedagógico da escola.

Fez-se necessário uma abordagem que desconstrua estereótipos e práticas discriminatórias em relação à história e cultura afro-brasileira e indígena; e respeite a multiculturalidade e pluralidade do povo brasileiro, além de reconhecer e valorizar as contribuições e a importância dos povos africanos e indígenas da formação do país.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. 264 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

BRASIL. *Lei nº 9394 de 20 de dezembro de 1996*. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 12 de outubro de 2021.

BRASIL. *Lei nº 10639 de 09 de janeiro de 2003*. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 12 de outubro de 2021.

BRASIL. *Lei 11645 de 10 de março de 2008*. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 12 de outubro de 2021.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

CALUNDU, Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. *Aulas afro para ensino médio*. Disponível em: <https://calundu.org/aulas-afro-para-ensino-medio/>. Acesso em: 24 nov. 2021.

CRUZ, Caroline Silva; JESUS, Simone Silva. Lei 11.645/08: A escola, as relações étnicas e culturais e o ensino de história - algumas reflexões sobre essa temática no PIBID. XXVII *Simpósio Nacional de História*. Rio Grande do Norte, 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1372726711_ARQUIVO_TrabalhoXVIIISNH-CarolineSilvaCruzeSimoneSilvadeJesus_corrigido.pdf. Acesso em: 10 de outubro de 2021.

DISTRITO FEDERAL. Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. *Currículo em Movimento da Educação Básica: pressupostos teóricos do Currículo em Movimento da Educação Básica*. Brasília, 2018. Disponível em: <https://issuu.com/sedf/docs/1-pressupostos-teoricos>.

DISTRITO FEDERAL. Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. *Currículo em Movimento da Educação Básica: Ensino Fundamental Anos Iniciais – Anos Finais*. Disponível em: https://www.educacao.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/Curri%CC%81culo-em-Movimento-Ens-fundamental_19dez18.pdf

DISTRITO FEDERAL. Secretaria de Educação do Distrito Federal (org.). *Currículo em Movimento do Novo Ensino Médio do Distrito Federal*. Brasília, 2020. 193 p.
FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 194

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. UCPA, 2018.

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

HOBBSAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LOTIERZO, Tatiana Helena Pinto. *Contornos do (in)visível: A redenção de Cam, racismo e estética na pintura brasileira do último oitocentos*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/D.8.2013.tde-18122013-134956. Acesso em: 2021-11-15.

SCOPEL, Delza Tolone; GOMEZ, Mercedes Silverio. *O papel da escola na superação do preconceito na sociedade brasileira*. Revista educação e tecnologia. Ano 2, nº1. Espírito Santo, 2006. Disponível em: http://www.faacz.com.br/revistaeletronica/links/edicoes/2006_01/edutec_delza_preconceito_2006_1.pdf. Acesso em 10 de outubro de 2021.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. *Por um feminismo Afro Latino Americano*. Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antônio. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2019. p. 164.

Recebido em: 09/11/2021
Aprovado em: 23/11/2021

PENSAR NAGÔ NOS *BANHOS*: PREÂMBULOS PARA A CURA E A DEFESA DA FERIDA COLONIAL

Raisa Inocencio Ferreira Lima¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.34570>

Resumo: Este artigo pretende primeiro introduzir uma leitura de *Pensar Nagô*, livro publicado em 2017, escrito por Muniz Sodré. Neste livro, o autor busca, por meio de noções como *analogia* e transculturalidade, retomar a concepção clássica da filosofia, isto é, como modo de vida e de existência. Assim sendo, trabalharemos suas primeiras conceituações estabelecendo um diálogo com a filosofia para promover uma sistematização do pensamento de matriz africana, sem reduzir sua força e potência sensível. Apresentaremos noções como: *axé*, *arkhé* (princípio em grego), *ayó* (alacridade), dentre outras que dão sustento à corporeidade e à imanência do ritual e do transe. Ademais, nos é fundamental apresentar uma dissertação sobre as *Ìyás*, as grandes mães detentoras do *axé* e da transmissão iniciática. No segundo momento, dissertaremos sobre as práticas dos *Banhos* desde uma perspectiva pessoal, relatada como experiência vivida e sensível, rendendo homenagem às (minhas) *Ìyás* e à força de resistência e potência no *axé*, das águas e da figura de Iemanjá e Oxum. Desta maneira, será através da descolonização do pensamento operada por Muniz Sodré e pela prática dos banhos que ressignificaremos o uso das palavras na potência de vida para tornar possível e necessário uma filosofia como modo existencial - na cura e na defesa da ferida colonial.

Palavras-chave: Descolonização do Pensamento. Filosofia africana. Espiritualidade. *Axé*. Arte-ritual.

Resumen: Este artículo pretende, en primer lugar, introducir una lectura de *Pensar Nagô*, un libro publicado en 2017, escrito por Muniz Sodré. En este libro, el autor busca, a través de nociones como la analogía y la transculturalidad, retomar la concepción clásica de la filosofía, es decir, como una forma de vida y de existencia. Así, trabajaremos sus primeras conceptualizaciones estableciendo un diálogo con la filosofía para promover una sistematización del pensamiento de matriz africana, sin reducir su fuerza y poder sensible. Presentaremos nociones como: *axé*, *arkhé* (principio en griego), *ayó* (presteza), entre otras que sustentan la corporeidad y la inmanencia del ritual y el trance. Además, es imprescindible presentar una disertación sobre las *Ìyás*, las grandes madres, titulares del *axé* y de la transmisión iniciática. En el segundo momento, discutiremos las prácticas de los Baños desde una perspectiva personal, relatada como una experiencia vivida y sensible, rindiendo homenaje a las ("mis") *Ìyás* y a la fuerza de resistencia y potencia en el *axé*. De esta manera, será a través de la descolonización del pensamiento operada por Muniz Sodré y la práctica de los baños que ressignificaremos el uso de las palabras en la potencia de la vida para hacer posible y necesaria una filosofía como modo existencial - en la curación y defensa de la herida colonial.

Palabras clave: Descolonización del Pensamiento. La Filosofía Africana. Espiritualidad. *Axé*. Arte-ritual.

¹ Doutorado em Filosofia Universidade de Toulouse Jean Jaurès. Endereço eletrônico: inocencio.raisa@gmail.com

*Damos o conhecimento para a fêmea, nossa Ìyá que encarna o conhecimento
Nós chamamos o conhecimento de Oxum, nossa Ìyá que encarna o
conhecimento
Nos submetamos a Ìyá
É Ìyá quem nos deu à luz
Antes de nos tornarmos seres humanos
Nos submetamos a Ìyá
A fêmea deu à luz o soberano
Antes que o soberano se tornasse um Deus².*

Introdução

Um dos desafios da atualidade acadêmica que se assume descolonial e antirracista é a própria questão da metodologia. Assim, buscaremos apresentar uma escrita que possa dar conta da ancestralidade diaspórica e da experiência vivida não ocidental, ou seja, não inscrita somente em procedimentos técnicos textuais, cuja presunção de validade universal se torna um dispositivo de dominação e controle semiótico, ou como Sodré afirma, *monopólio da verdade*³.

Para suplantar tal monopólio faz-se necessário uma tomada de consciência sobre saberes e modos de vida, ampliando assim o entendimento da *arkhé*⁴, princípios civilizatórios tautológicos em constante resistência, não somente na transmissão, como também no combate ao epistemicídio⁵ e à necropolítica⁶ - fundamentos que resumem a ferida colonial, que é o trauma constantemente rememorado do racismo e das tentativas de aniquilação existencial. Uma vez entendido o desafio em termos políticos, em termos filosóficos, o desafio é trazer para a escrita acadêmica sua raiz na transmissão do sensível, da oralidade e, sobretudo, sua inscrição no corpo *do tempo presente*.

Isto posto, este artigo num primeiro momento pretende apresentar algumas das fundamentações de Muniz Sodré da espiritualidade e do pensar nagô. A filosofia Nagô não é somente *imanência ritualística* (2017, p. 26) porque são detentoras de narrativas

² Epígrafe do artigo *Matripotência*, escrito por Oyéronké Oyéwumi e traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Presente em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf

³Referência citada na Live Pensar Africanamente em homenagem ao autor. (Acessado em 28 de setembro 2020: https://youtu.be/c1kBk_cp7_M)

⁴Durante toda a obra *Pensar Nagô*, Muniz Sodré utiliza o termo helenista *Arkhé* como princípio.

⁵Noção desenvolvida por Sueli Carneiro que toma a junção de duas palavras: *epistemologia* e *genocídio*, para elucidar o genocídio dos saberes não coloniais (CARNEIRO, 2005).

⁶Noção de Achille Mbembe (2006), traduzido como política da morte; é o modo de governo colonial que institui o Estado de Exceção definindo quem tem acesso aos direitos – como viver e existir – e quem é relegado à exploração máxima do corpo e do trabalho, reduzido à invisibilização e ao aniquilamento existencial.

transcendentais – não incrustadas em dogmas e leis morais individuais que, uma vez bem realizadas, é ofertado um "paraíso" – coletivas, comunais e baseadas sobre uma ética, *caráter (Iwá)* (SODRÉ, 2017, p. 89-90) e em princípio (*arkhé*) de explicação da origem do cosmos, do nosso próprio bem-viver e da finitude do ser que não se finda na materialidade do corpo.

É deste ponto de partida que anunciamos as duas partes centrais deste artigo: primeiro o desafio de apresentar a leitura do Pensar Nagô, traduzindo as “epistemes duras”; em seguida, buscaremos equacionar a filosofia com a narrativa oral, ao passo que num segundo momento apresentaremos os *Banhos*, trabalho que rende homenagem e pede benção das *Ìyás* e é desenvolvido como experiência pessoal e vivida.

Porque, enquanto autora, tomo consciência que a tradição acadêmica filosófica possui um histórico racista de desvalorização da oralidade como preceptores de inferiorização: sensibilidade, animalidade, selvageria, falta de objetividade e outras tantas categorias capazes de subalternizar tudo o que é diferente da escrita universitária. Dito isso, terminamos este texto comentando também sobre as práticas dos banhos, como um ritual que conecta e homenageia a oralidade, a ancestralidade aos textos referenciais da pesquisa teórica.

Parte I - Pensar Nagô

Veremos a seguir a análise dos três primeiros capítulos do livro *Pensar Nagô*, especificamente, no que tange à presença dos orixás Oxum e Iemanjá, referências fundamentais para a segunda parte, *Banhos*. Das tradições afro-diaspóricas, como a Nagô ou Iorubá, os orixás são princípios cosmológicos de força da natureza e também temos os *eguns* que são ancestrais ilustres, que transmitem no próprio corpo, como objeto ativo da memória em si, a temporalidade do ritmo e do movimento (idem, p. 118).

No primeiro capítulo, desde o título “O pretense espírito do mundo”, Sodré traz uma reflexão sobre a cultura Nagô e o posicionamento filosófico de algumas questões existenciais, como prática de pensamento e individuação. Autores como Roger Bastide, detentor de um olhar europeu, já identificam no pensamento Nagô o problema da individuação (como pensar o ser pelo sujeito ou pela consciência-de-si), *pela forma e pela matéria*, comparando também com as diferentes questões da teologia cristã utilizadas para a pilhagem e colonização das almas.

Dito de outra maneira, assumir que é filosofia - não somente a etnologia - africana

pela *sua organicidade* (*ibid*, p. 25) oriunda da diáspora africana. Sodré é erudito e dá conta da complexidade do assunto ao desdobrar os trabalhos de R. Bastide e Juana Elbein dos Santos (*ibid*, p. 26-27):

[...] nenhuma descrição empírica tem conseguido abarcar a complexidade da experiência mística, seja nos sistemas hindus, seja nos cultos africanos. Por outro lado, a sugestão relativa a um pensamento 'decifrável' - de fato, uma ontologia elaborada da relação do homem com o mundo e com o cosmo - parece-nos ampliar o leque da interpretação para além da imanência ritualística, onde uma refinada interpretação etnológica é capaz de trazer à luz a evidência de uma singularidade ou uma 'autenticidade' africana, embora sem se preocupar com a dimensão reflexiva frente a categorias ocidentais.

O que Sodré antecipa sobre a ruptura epistemológica é de visualizar não somente a cultura, mas a guinada filosófica dos encontros, das dinâmicas e dos diálogos, ou seja, dos fundamentos do ser enquanto ser-no-mundo. Ele volta pra Grécia para não esquecer a dimensão que a filosofia possuía antes de sua concepção tomada na modernidade, que se transforma elitista e pedante: “a separação radical entre filosofia como prática existencial e filosofia como pura especulação intelectual não é um fenômeno da antiguidade helênica, mas da modernidade europeia” (*ibid*, p. 28). Ademais, ele debate sobre as atribuições da filosofia enquanto disciplina e como ela é legitimada a partir de um distanciamento espaço-temporal. Tal distanciamento do sujeito e do objeto pode implicar em “relações sociais de dominação”, ou seja, uma ideologia. Sendo laica ou um braço da teologia cristã, segundo Sodré, a filosofia seria para os europeus da modernidade “a roupa da crença” (*ibid* p. 30). Um dos argumentos assim apresentados, é que, por exemplo, “o Deus cristão é etnicizado, manejado com uma matriz universalista” (*ibid*, p. 31). Em seguida, a teologia cristã tenta através de uma “roupagem” de Deus (monoteísta, onipresente e onipotente) colocar tais aspectos no pensamento grego.

Citando como referência J. A. Burnet em *A aurora da filosofia grega*, Sodré se volta para a filosofia Antiga numa explícita tomada de posição, afirmando que inclusive esta mesma filosofia grega não existiria sem suas influências orientais e africanas. Portanto, ela está conectada a um processo de individuação transcultural, cuja potência está em valorizar a *experiência do sensível*, na ordem pessoal dos afetos e do invisível, ou como afirma Sodré: “Não se trata, portanto, de nenhuma exteriorização da interioridade, nenhuma faculdade psíquica, nenhuma empírica percepção do sensível, mas uma anterioridade afetiva que orienta a existência para a descoberta originária do mundo” (SODRÉ, 2017, p. 31-32).

Segundo Sodré, o processo civilizatório “ocidental” e sua raiz religiosa monoteísta tomam como princípio outros pilares da organização do Estado moderno. A crença, politicamente homóloga às outras estruturas como a do controle da violência, dos poderes fiscais, das funções de administração dos territórios etc. Em seguida, ele comenta explicitamente a “monopolização ideológica do ‘espírito’” na sua função de reafirmar o processo de progresso científico e moral (*ibid*, p. 37-38).

Faz-se, então, uma distinção do “Eu”, modelo existencial, como civilizado ocidental e do “Outro”, como selvagem e primitivo, um modo de vida inferior, invisibilizado e, segundo o projeto de supremacia branca, a ser aniquilado. Ilustrando mais uma vez a aplicação dessas categorias ontológicas de distinção existencial, Sodré comenta justamente sobre a origem da ideia de raça nessa mesma esteira ideológica (SODRÉ, 2017, p. 38).

Isto não impede que o pensar Nagô seja um pensamento “sutil” (*ibid*, p. 43), de detalhes e dinâmicas diferentes e complexas da filosofia grega; ele comenta que Bastide afirma que o pensamento Nagô vai para além da imanência, possui uma trajetória que formula um conhecimento, e mais, um “*conhecimento do conhecimento*” (*ibid*, p. 43). Se, segundo Sodré, face à crítica de que não se é filosofia porque se é uma experiência pessoal, da ordem da “doxa” ou da “opinião”, é porque existe uma imagem do pensamento que questiona o senso comum. No nosso caso, o senso comum da filosofia foi utilizado durante séculos como instrumento ideológico de dominação e colonização. Em seguida, Sodré arremata (*ibid*, p. 44):

Essa linha interpretativa constrói uma ponte entre o *mito* (pleno de espanto), o *logos* (relato lógico), a *sofia* (sabedoria) e a *teoria* (contemplação). A teoria, que originalmente não se entende como formulação e verificação de hipóteses, não faz da filosofia nenhuma ciência empírica, aliás, ciência nenhuma no sentido atual e corriqueiro do termo (distinto do conceito grego de *episteme*). A forma helênica de pensar não se define pela representação nem pelo cálculo, mas pelo ingresso naquilo que é originário e concreto num determinado modo de ser.

Como então romper com o senso comum da própria filosofia, acadêmica e hierarquizada em estruturas de valores à beira da burocracia e de marcos interpretativos? Emprega-se a filosofia da diferença de Deleuze, no qual Sodré introduz a filosofia Nagô como um “pensamento da diferença” que não se pensa como uma estrutura de leis e imperativos categóricos, que sendo “pré-filosófica” também incorpora divergentes, inserindo aqui o desejo e a soberania do indivíduo (SODRÉ, 2017, p. 57). O *Axé* possui uma “figuração concreta” e neste lugar é colocada sob o nome de “intensidades”, termo

também utilizado por Deleuze que é abstrato e distante, mesmo assim aproximado por Sodré como análogo ao *Axé*. Deleuze invoca a cria o de conceitos, não no sentido hegeliano, porque para Deleuze criar conceito é estar inscrito num plano de consistência e de imanência. Assim, novamente a filosofia   vista como aplica o de um modo e/ou prática de pensamento (*ibid*, p. 58).

Para romper com essa história da filosofia, Sodré comenta que diferente do modelo europeu de indivíduo, regido por poderes cuja organiza o   capitalista e segue uma racionalidade e hierarquia dos signos e de seus valores, a sociedade hindu ou nagô toma o ser do eu como cultural. Assim, o “paradigma civilizatrio”, ou seja, o sistema de pensamento considerado como válido para o coletivo também   inscrito no seu corpo, enquanto indivíduo, entendido nas suas dimensões de organiza o social, econômica, política e artística (*ibid*, p. 88).

No segundo capítulo, nomeado *Filosofia a toques de atabaque*, Sodré primeiro elucida o termo grego *arkh *, seguindo o postulado aristotélico de tomada de princípios para introduzir qual é a *Arkh * iorubá que pode ser dita *igba iw  axé*, traduzido como princípio de caráter e força vital, “mas   ritualmente especificada pela palavra *axex *, a cerim nia em que, por ocasião da morte de um membro da comunidade, são reverenciados os ancestrais e a origem das linhagens” (*ibid*, p. 89). Os primeiros ancestrais são os orixás (princípios cosmológicos), em seguida personalidades ilustres que viveram e se destacaram na comunidade chamados de *eguns* e, por isso, dentro desse paradigma também são cultuados como epítetos divinos. Sodré continua no que considero uma elucida o apaixonada entre a filosofia antiga grega e o pensamento Nagô, compondo um importante panorama de analogia entre ambas (*ibid*, p. 89):

Esse princípio é *propriamente filosófico* (pois não se trata apenas de crença religiosa, mas *principalmente* de pensamento cosmológico e de  tica, cuja terminologia   variável) com roupagem religiosa, ou seja, pertencente a uma *filosofia trágica*, que afirma o divino como uma faceta da vida, mas sem *teologia*. Nessa composi o complexa - uma metade é claramente humana, a outra pertence à ordem do “suprarracional” ou do “divino” - reencontra-se a posi o plat nica (no *Banquete*) que faz a filosofia grega equivaler a *Amor*, ou seja, o humano diretamente relacionado a um *daimon* (Eros). A outra metade do pensamento nagô   constituída por *orixás* e ancestrais.

Situando-nos neste contexto da modernidade que utiliza a filosofia para criar categorias ditas “universais”, justificando um *modus operandi* da escravidão, coloniza o e perpetuidade da invisibiliza o existencial, como reagir e fazer valer um sistema filosófico não autoritário? Primeiro Sodré comenta sobre a no o de tradi o e

transmissão da mesma, se rogando mais uma vez do que significa uma ideia como um conjunto de problemas associados a outros problemas assim formulando uma arquitetura do pensamento (*ibid*, p. 94):

Diferente da ideia imóvel, transcendente e essencial de Platão, a ideia em Deleuze é uma multiplicidade ‘ao lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes’. Isso quer dizer que o fundamento ontológico ou a identidade de figurações metafísicas como ‘eu’ ou ‘Deus’ desaparece em função dos acontecimentos múltiplos que constituem a condição de um problema. Não sendo essência, mas movimentação do pensamento, a ideia só existe na medida em que se *comunica*, isto é, em que se *vincula* a outras ideias.

Sodré, então, complexifica o debate compondo aqui mais uma problemática na questão de como *conhecemos algo*, ou, *de que maneira nos é dado o conhecimento*. Para os Nagô, não existe conhecimento sem relação com mundo, rompendo com Kant, por exemplo, ao passo que para eles o princípio dessa movimentação nomeia-se *Exu* e oralmente, ou por escrito, reconta-se através de aforismos (SODRÉ, 2017, p. 95).

Da mesma maneira que o filósofo ocidental está inscrito a uma instituição de ensino e que necessariamente precisa de sua aceitação ou legitimação para continuar na sua “carreira” e, em determinados momentos, um conhecimento meramente administrativo-burocrático, a transmissão ou o ensino destes princípios *arkhé* Nagô é dado como (*ibid*, p. 95-96):

A memória “mitológica”, porém, (que) não consiste em um corpo doutrinário articulado, portanto, em nenhuma exposição dogmática nem raciocínios formais, e sim em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos, que se transmite de forma iniciática no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expandindo-se nas descrições assim como nas interpretações escritas ou livrescas. A forma iniciativa não é um mero recurso do saber esotérico, mas a opacidade mística que acompanha toda abertura quanto aos modos fundamentais de ser, isto é, quanto à *Arkhé*.

Retomar a *Arkhé* não é sentir uma “nostalgia”, ao contrário, citando a noção de Ubuntu (*ibid*, p. 96), é implicar ainda mais uma vez o tempo presente do aqui e agora e do ser em composição com o Outro.

A iniciação à filosofia ou a prática do pensamento através dos aforismos e de uma certa magia misteriosa, incorpora no sujeito um modo existencial do ser que, segundo Sodré, é dado pela *analogia*. Para o autor, a verdade do ser é em similaridade, e se distingue da dialética hegeliana, sempre compondo uma tentativa de sobreposição sobre

o elemento diferente. Assim, ele propõe que a iniciação por analogia é emblemática por ser justamente misteriosa (SODRÉ, 2017, p. 98):

A verdade está no interior de um círculo ilimitado que incita, se não engendra, o pensamento, (...), isto é, a verdade da perfeita circularidade entre o fim e a origem contida na pergunta – “O que é o ser de todo ser?” – da mesma coisa sobre a mesma coisa. A ocidental provocação à *Arkhé* é análoga à africana, em que o segredo iniciático obscurece, mas densifica o pensamento.

Vemos que a iniciação é justamente para aprofundar o ensinamento aos que ainda não possuem, uma vez que a humanidade “não nasce sabendo” por mais que, enquanto pensadores, queiramos já saber e ter “certeza” do que falamos.

Sodré nos explicita que o corpo nagô não é um vazio, assim como nos hindus, pois é carregado de forças cosmológicas, e o entendimento do si-mesmo corporal é coletivo, ou seja, na ordem da *corporeidade* (*ibid*, p. 106). Primeiramente entende-se que a corporeidade se “refere a uma ‘máquina’ de conexão das intensidades num plano imanente ao grupo”. E, em seguida, a corporeidade é “a condição própria do *sensível*” citando Boulaga (*ibid*, p.106, apud 2013, p. 211).

Nesse sentido, o corpo reage de acordo com uma corporeidade apreendida “encarnando mediações simbólicas e com modos de articulação próprios, o corpo individual age instantaneamente, sem lógica predicativa, em função da corporeidade assimilada” (*ibid*, p. 106). Ao adentrarmos na corporeidade Nagô, Sodré introduz a noção *Orí*, porque, para a constituição de cada ser humano, se possui um *Orí* (*ibid*, p. 108):

Essa verdadeira afetação do sujeito pelos ‘corpos’ (as divindades) que tecem o seu destino é uma relativização do livre-arbítrio, porém ao mesmo tempo uma ética da plenitude corporal do sujeito, que lhe demanda aumento da capacidade de agir por meio do fortalecimento da potência de ação. Não há como deixar de ver aqui um encontro com a ética espinosista, que privilegia as relações essenciais entre os corpos de conhecimento e de afetação. O conhecimento direto pelo imaginário foi sugerido por Espinosa ao acentuar que o poder do corpo nos é em grande parte desconhecido e que de fato ninguém sabe do que o corpo é capaz.

Orí é a cabeça do corpo, que determina o caminho, ou a escolha dos destinos da pessoa, com a regência do Orixá (*ibid*, p. 106; 117):

À cabeça física (*orí*, feita por Obatalá), corresponde no plano do *orun* a cabeça-destino (também *orí*, feita por Ajalá). Esta última dá a cada indivíduo a possibilidade de escolha de um destino, portanto, um livre-arbítrio, que, no entanto, pode ser antecipado ou conhecido pelo sistema divinatório, uma vez

que, a escolha se dá no *orun*, o plano suprassensível ou abstrato. Na verdade, o próprio *orí* é reconhecido como uma divindade pessoal, com culto próprio.

Relacionado ao *orí*, o corpo é composto junto com o *aperê* que junto ao conceito de *Iwá* (caráter) se compõe o pensamento *Nagô*. Conectando com o pensamento grego, cuja finalidade é o bem como um fim nele mesmo, formando o caráter. Sodré cita *Aristóteles* e a *récita* de *Iwá* como personificada, ou seja, uma característica originalmente humana.

O bem-visto desde a moralidade ética afro-diaspórica é diferente de uma busca por uma “identidade estática e eterna (...) num conjunto codificado de regras de conduta (o ajustamento moral dos usos e dos costumes) em função de um bem” (SODRÉ, 2017, p. 112). Lida nessa extensa bibliografia não exaustiva, o bem africano é direcionado ao fim de “toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho de sua verdade própria e pelo apelo de sua *dignidade*, isto é, da regra ancestral instituída ao mesmo tempo em que se fundou o grupo” (*ibid*, p. 112).

Com o ritual, o transe, as memórias simbólicas e sensitivas, podemos finalmente trazer à luz os *orixás*, como detentoras do *axé* e figuras da comunidade que se guardam e zelam pela força cosmológica da vida. Pois, inscrito numa alteridade radical, o ser ou o sujeito pode aceder, não importa o gênero ou a classe social, a uma experiência com as *Ìyás*, cujo objetivo ou causa final é *ayó*, alegria em *iorubá* (*ibid*, p. 149). Face ao que pode ser considerado como narcisismo ou egocentrismo, Sodré disserta sobre a *alacridade*, ou *alegria*, não como um bem a ser consumido, mas como um afeto real, uma potência ativa e, no nosso caso, uma configuração real de defesa e cura da ferida colonial. Segue uma longa citação, porém fundamental para a elucidação da *alegria/alacridade* (*ibid*, p. 150-151):

Entretanto, a *alacridade/alegria* enquanto modo fundamental da *Arkhé* *nagô* não é um afeto circunstancial – portanto, nada que nasça e morra ocasionalmente – porque, como regime concreto e estável de relacionamento com o real, é uma *potência ativa*. Embora diversa do amor cristão, a *alacridade* não é incompatível com a ideia de *amor de si mesmo* (diferente das noções de “amor-próprio” e “egotismo”), que se pode entender como a tração da consciência na direção dos objetos que a integram harmonicamente consigo própria com o grupo que lhe é constitutivo.

[...] Por isto, não existe propriamente o *sujeito* da *alegria*. Há, sim, o sujeito da emoção, o objeto da sensação, até mesmo o sujeito de um sentimento, mas *alegria é regência*, algo que possibilita experiências e sujeitos.

[...] É a *alacridade* singular e concreta (e não um abstrato amor universal que norteia a prática litúrgica da *Arkhé* negra. *Alacridade* é algo paradoxalmente sério – pode modular-se em sensualidade e contenção – por ser a condição de possibilidade de comunicação, da prolação da palavra. E esta não se descola jamais da ação, ou seja, o indivíduo não é conduzido por abstrações, mas por

signos ou palavras que induzem à ação. É imprescindível o concurso do poder-fazer, da potência de realização em que consiste o *axé*.

No *ethos* mítico e afetivo dos cultos afro-brasileiros, os ritos de renovação do *axé*, portanto da dinâmica de continuidade da existência, estão estreitamente associados à experiência dessa alacridade ou alegria, conforme o étimo *nagô* – *ayó*. Isto fica explícito na prática ritual, mas também em aforismos, invocações, narrativas e cânticos, a exemplo de alguns daqueles que celebram o poder feminino nas comunidades de culto. Cultuadas e invocadas como transmissoras de valores comunitários e do *axé* imprescindível à continuidade da existência física.

São ditas *Ialaxé*, zeladoras da potência mítica, do poder de realização. No culto, elas se modulam miticamente em divindades genitoras associadas a elementos da natureza (água, lama, etc).

Ao fazer menção às *Ìyás*, referência às grandes mães de comunidades do terreiro, *Ialaxé* são zeladoras da potência mítica e do poder de realização (*Axé*). Dedicam-se aqui a uma pista característica desta força cosmológica erótica, de fertilidade e desejo. O que interessa aqui do texto não é a sua quantificação, mas sua *qualificação*, da qual podemos definir como qualidades que nos visibilizam e, mais importante, que nos permitem resistir ao epistemicídio ao manter uma memória viva e oral de uma filosofia Nagô. Compreende-se que o que fazemos é em homenagem e em lembrança a nossa ancestralidade. O que nos remete a Maria Bethânia quando ela canta: “*não mexe comigo que eu não ando só*”⁷. Sodré concilia com a célebre etimologia do caráter em grego clássico, *ethos*, ética também traduzido como temperamento, comportamento, postura ou ainda etiqueta (*ibid*, p. 113).

Sodré elucida assim uma das mais fundamentais diferenças entre o pensamento ocidental moderno e a ética nagô: é a presença de uma liturgia do corpo que, como os gregos, ensina ética como coreografia ou postura do ser-no-mundo, diferente de uma repetição de códigos e leis morais, muitas vezes hipocritamente reproduzidos, a ética nagô é uma constante lembrada e transmitida pela sensação e não pela escrita⁸. De todo modo, Sodré introduz o *egungun* (culto aos ancestrais) como um paralelo em que a morte física não é considerada como morte simbólica no seio da comunidade.

Este debate traz então uma resistência efetiva ao combate diário e cotidiano da ferida colonial, para que ainda possamos render uma definição *possível* de cura e defesa no campo textual, mas também da experiência vivida, uma vez que a experiência singular e espiritual é um caminho a ser percorrido individualmente e socialmente transmitido.

⁷ BETHANIA, Maria. “Não mexe comigo que eu não ando só”. Composição de Maria Bethânia e Paulinho Pinheiro. Acessado em: <https://youtu.be/Zi2cb9cK4M8>

⁸ SODRÉ, M. Op. cit., p. 114-115.

Em nossa segunda parte, trazemos o relato pessoal como aparição de uma figura sensível *de cura e defesa da ferida colonial através dos banhos*.

A Exu, senhor das mensagens e do caminho, da multiplicidade e da individualidade, pois cada um tem um Exu, rogo então que se abram estes caminhos. De antemão, sem ele não se poderia conectar com as Ìyás, e por isso, antes de passarmos à segunda parte do artigo, uma saudação: *Laroiê Exu*.

Parte II – Banhos a Odoya Iemanja e Oye Oxum

Como transcrever para uma *escrita* algo que seja um reflexo de experiência filosófica vista como gesto do corpo em ato de energia (axé)? Como pensar a partir do imenso Sodré, que dança entre gregos e nagôs, uma descolonização e uma afrosensibilidade? De descolonizar desta tradição de pensamento narcísica centrada na exclusividade da visão? Como trazer a cosmopercepção⁹ como a música do meu pensar que também quer se manifestar *singular e em força vital poética, novamente, uma significação em axé?*

Repito a palavra porque rompendo com a lógica ocidentocêntrica, sigo a filosofia africana¹⁰ na qual a palavra tem no seu poder de falar, oralmente e no gesto, uma potência e um desejo. Com manifestações poéticas que são metáforas corporais, coreografias éticas, fazer um relato *espontâneo e poético* se assume político, porque pessoal, e pessoal porque respeita a ancestralidade, esta que respeita o corpo e a natureza. Reitero que é como um relato destinado a quem vive sob o jugo da colonialidade reduzido ao silenciamento, que busca sair da estatística para empregar força e significado às palavras que pessoalmente tanto cuidaram e cuidam do meu *orí*.

Em termos acadêmicos, ditos descoloniais, o que antes era apresentado como um trabalho artístico também se tornou um trabalho de cuidado devido aos constantes traumas provocados pelo racismo, violências simbólicas e existenciais, referenciados como *ferida colonial*.

A partir dessa experiência vivida, rapidamente ilustrada pela descolonização do

⁹ Noção de Oyeronke Oyewumi que aborda a cosmologia iorubá desde uma perspectiva que não exclui da observação os outros sentidos, como o tato, o odor e a dança.

¹⁰ Cito aqui Boulaga quando ele escreve a “crise du muntu” e afirma a questão da palavra como ordenando da potência do ser.

sujeito em Frantz Fanon e Grada Kilomba¹¹, parto diretamente sobre os *Banhos* e de um relato assumido como descolonial, que combate as constantes tentativas de epistemicídio¹² e as violências contra os saberes originários afro-indígenas os quais, como disse acima, são centrais para o meu trabalho.

A maneira que posso agradecer estes saberes intimamente é através dos *Banhos*, performance que se revela não somente como performance, mas também como experiência vivida. Comecei em 2010, como performance resultante dos cursos de artes visuais na escola Parque Lage (Rio de Janeiro) e, aos poucos, o que era desdobramento de um curso em arte contemporânea também foi *revivamento* das tradições nordestinas das rezadeiras e da ancestralidade, ao qual existe um apagamento e tentativa diária de embranquecimento da cultura.

Banhos é, portanto, um aprendizado que promove a defesa e a cura da ferida colonial, ao retomar os saberes e as técnicas de cuidado do corpo. Durante o confinamento da pandemia Covid-19 em 2020, e a pedidos de amigas que se encontravam em extremo cansaço emocional, refiz os banhos com o intuito explícito de cuidado com o corpo, de reza. Fiz em garrafas e elas iam buscar na minha casa. Fiz inclusive com minha prima que é médica de UTI e que muito me agradeceu. Por isso e pelos relatos de minha mãe e avó, acredito que *Banhos* é a tomada de uma prática afro-indígena, perdida pela colonização. Na minha cidade, Fortaleza, desde pequena fui envolta a esses rituais. Tenho os testemunhos de minha mãe, especialmente, de quando era criança e ela me levava à rezadeira por causa do "cansaço" ou do "mau olhado" para fechar o corpo.

É deste fruto de desejo de realizar uma pesquisa em filosofia que seja também em arte descolonial que se inclui o *artivismo*¹³, que se adentra primeiramente na homenagem às rezadeiras nordestinas e, em seguida, às orixás das águas, nomeadamente, Oxum e Iemanjá. As rezadeiras são figuras sociais que utilizam da purificação espiritual um cuidado efetivo no combate, na proteção, e o que popularmente chamamos de “fechamento do corpo”. Sem elas não existiria a tomada de consciência pela qual passei

¹¹ Sobre a descolonização do sujeito, cito o artigo completo de Raissa I. F. Lima (2020), “Arte e descolonização como um mecanismo de defesa na obra de Grada Kilomba”, que se encontra publicado na UDESC.

¹² Noção central na tese de doutorado de Sueli Carneiro e que ilustra estreitamente a descrição política do sintoma psicológico do racismo estrutural, no caso, da ferida colonial.

¹³ Artivismo é uma noção que congrega duas palavras-chaves em uma só, orientando a atividade artística à atividade militante e política. Segundo artigo no Outras Palavras: Artivismo é o nome dado a ações sociais e políticas, produzidas por pessoas ou coletivos, que se valem de estratégias artísticas, estéticas ou simbólicas para amplificar, sensibilizar e problematizar, para a sociedade, causas e reivindicações sociais. Fonte: <https://outraspalavras.net/blog/artivismo-criacoes-esteticas-para-acoes-politicas/>

e passo, que por respeito admito conhecer apenas a experiência que tive quando criança. Por isso, tomo a dianteira da reza que faço, dentro do que posso afirmar e de que pesquiso na minha vida acadêmica, que é a prática do pensamento político em memória sensível e da ancestralidade renegada pela colonialidade.

Trata-se de uma performance estético-política que aos poucos foi se emancipando da sua própria raiz acadêmica e tornando-se o que se é pela repetição das palavras-gestos: um mecanismo de defesa psíquico que retoma o desejo como uma força motriz da ética e da existência. Um agradecimento a todas as mães, especialmente a Iemanjá.

Os Banhos que começam no mar e em Iemanjá

Desde criança eu fugia da casa da minha tia Socorro em Parajuru (CE) para ir à praia de noite, já correndo alguns riscos devido à violência que conhecemos ser a realidade brasileira, hoje em dia, explícito com a guerra perpetrada por um governo genocida. Lembro que algo me atraía até o mar, que se banhar no mar como ritual de prazer ou proteção, ou no dia a dia como ritual de limpeza, era algo como uma vontade que me impelia, inconsciente como um rito banal com o que chamamos das forças exteriores da natureza sobre o corpo. Eu, criança, já desafiava ingenuamente esse encontro.

Poeticamente, podemos afirmar que o mar acalma, mesmo na sua ressaca, com ondas agitadas se respira para além da dor da tragédia humana, diária e contemporânea com a indústria do medo e da violência. O mar que ensina a se defender deste testemunho das tantas travessias transatlânticas. Nosso foco é no mar, porque dele nasce a resistência afrodiaspórica e anticolonial. O desafio de pensar poeticamente esta política, que não é para ser uma apologia, nem vitimismo, mas que canta o não ignorar essa dor. Face a essa estatística de violência colonial que derrota muitos de nós e vendo, por exemplo, a apatia que é a paralisia do ódio e do racismo cotidiano¹⁴, como dizer que desta dor que já esteve aqui e que sarada e sarando me deixa *competente* na luta e na vida?

Em seguida, depois de trazer esta primeira imagem-sensação do mar, encruzilhamos a partir da palavra as águas que representam a maternidade e, em iorubá, as Iyás. Pensando em como Mãe Meninazinha de Oxum reconta, trata-se de uma

¹⁴ Racismo cotidiano, segundo a Grada Kilomba, auxilia a compreender a definição da ferida colonial como um trauma que não é esquecido no inconsciente, mas constantemente rememorado se torna uma prática institucional do cotidiano.

geopoética¹⁵ existencial, central para entender o axé como força vital. Isto posto, sem a espiritualidade não poderíamos falar de axé, cujo significado traz a força vital e a potência em roda como circularidade. Porque é diária e no tempo presente, mas também um conhecimento a ser defendido e transmitido. Não seria, portanto, possível reencontrar a descolonização sem antes falar do mar, território transatlântico, da associação entre as águas, salgadas e doces, da maternidade e da figura de Iemanjá, que encabeça este artigo.

As espiritualidades, práticas e culturas remanescentes da afro-diáspora, como Mãe Meninazinha de Oxum¹⁶ afirma: não são ordenadas em dogmas como, por exemplo, na bíblia. Ao contrário, os princípios ordenadores são transmitidos pela memória, dada pela oralidade, resumidamente, dito e percebido pelo princípio fundador de individualidade e alteridade, o Orí. A transmissão não é totalitária, nem unívoca e nem se pretende universal, ela é passada de diferentes maneiras, numa *cosmopercepção* que vai do olhar ao gesto como metáfora corporal.

É quando o saber dos mais velhos e dos ancestrais se torna um patrimônio e, literalmente, resistência de memória viva, que nesta mesma conferência, Mãe Meninazinha de Oxum não se furta a comentar a devolução de objetos sagrados que o museu da polícia do Rio de Janeiro carregou durante mais de 80 anos. O que comprova, ainda mais uma vez, a relação intrínseca entre política e resistência espiritual, como defesa e cura das violências perpetradas.

Com esse intuito, de me sentir mais protegida e curada desta estatística colonial de violência, desde muitos anos, no Brasil, presenciei espontaneamente a espiritualidade de festas públicas de santo, como também participei de algumas giras¹⁷. Dentro do respeito ao segredo do culto, que não sou iniciada e agradeço profundamente a benção, se transmite aqui não um relato sobre a religiosidade, mas a fertilidade e a ligação das águas doces de Oxum e o mar como um motivo central dos banhos e da relação de alteridade como a figura de Iemanjá, *minha mãe*. Que é uma das divindades afro-diaspóricas que representa o mar e a figura da maternidade.

Iemanjá, cujo nome remonta a *Yeye oman ejá*, "Mãe cujos filhos são peixes" é a mãe da humanidade e senhora das águas. Das águas se reflete a imagem de si, o espelho que representa o objeto cênico que reflete o azul do mar e, diferente de Narciso, não se

¹⁵ Curso Baba Marconi: "epistemologia de Yemonja".

¹⁶ Live com Pamela de Oliveira, museóloga e filha de santo de Mãe Meninazinha de Oxum.

¹⁷ Gira é um ritual público de religiosidades como Umbanda e Candomblé; durante o aniversário de Iemanjá há diversos eventos dos quais pessoas não-iniciadas podem participar.

afoga na própria beleza, ao contrário, se defende. Como se afirma no artigo de Lenine Salvador (2016):

Uma das entidades mais festejadas no Brasil, Iemanjá representa o espelho do mundo, é a mãe que reflete todas as diferenças e protege a cabeça: o “Ori”, que tem a ver com a formação do indivíduo. Com essa imagem uterina, a relação com o espelho em Artificio se deslocava de uma crítica à produção de si fincada no mito de Narciso, na paixão através da visão de si que leva à morte, para ganhar a vastidão reflexiva da produção de presença, com a qualidade de gestação, de cuidado e de reconhecimento da alteridade.

Conta-se que, uma vez, Iemanjá cansada da violência do marido que a maltratava, foge para o reino de Olokun no fundo do mar. Evidentemente, ela trava uma guerra com seu marido, que envia seus soldados para recapturar a rainha das águas, pensando ela estar sozinha e indefesa. Iemanjá, sabendo do perigo, vai à beira do mar e espalha espelhos de todas as dimensões. Assim, quando chega a hora da batalha, ela reflete a si mesma com uma espada, o que prontamente assusta todos os soldados, que fogem aterrorizados. A reflexão de si mesma torna-se uma defesa que vence, sozinha, mostrando a imagem de seus inimigos a eles próprios. E assim Iemanjá dança seu esplendor, depois de vencer uma guerra sem derramar uma gota de sangue.

Como da oralidade e dos múltiplos epítetos que assim seguem a dimensão fértil de Iemanjá, concentro-me recontando da minha ligação com o mar e com Odoiyá/Iemanjá. Durante a pesquisa de campo em 2020, quando fui para Salvador, não foi uma surpresa quando por “um acaso” fiquei no morro da sereia no Rio Vermelho, sua casa. Quando lá me banhei no mar e rezei, pela primeira vez, nomeando a ela, especialmente, minha atenção. Nesta mesma praia, recebi a benção e a guia de Exu¹⁸ de um amigo que estuda a história da escravidão e é iniciado no candomblé. Este gesto me afirma na reza, que seja sendo da filosofia, mas também que Iemanjá não é somente conceito ou crença, é *cosmopercepção* de vida.

Ao tratar dos *Banhos*, o primeiro cenário desenha a resistência poética-política, de tomar posse dos lugares que são de alegria e descanso. Não é possível, portanto, mercantilizar em produtos de consumo, instantâneo. Não é possível consumir porque de antemão se pede *iwa*, *ethos*, consciência de si e *axé*; não é para qualquer um, mas para todos ao seu redor. Afirmamos que sendo assim a cura é então todo dia, em todo momento possível de diálogo podemos encarar nossa tomada de consciência como uma revolução

¹⁸ Orixá dos caminhos e das mensagens, é uma das entidades espirituais mais difundidas na afro-diáspora; um dos epítetos mais conhecidos é “Laroiê”.

silenciosa e secreta em que continuamos de pé, *olhando cara-a-cara*¹⁹. Por fim, meu rito de ir à praia não é somente por uma satisfação pessoal do corpo ou do ego, mas também de me encontrar com a água, com o mar, penso no como o canto de Lia de Itamaracá²⁰ traz a sensação das ondas. Com as forças da natureza transfiguradas sob o nome de Iemanjá, *é a transfiguração do lugar que entra o trauma, recebe a benção e sai não somente protegido como acarinhado*.

Dito isso, se um dia você se sentir extenuado pela exploração da força de trabalho e das situações diárias de racismo, de violência, de opressão, tome um banho no final do dia como o é: um mecanismo de defesa do eu²¹, que seja aquele do pescoço para baixo com arruda, as ervas de cozinha como alecrim, tomilho ou manjericão, ou aquele banho com uma taça de vinho, um cigarro e velas, com música e dança.

Por esses acasos que só acontecem quando estamos prontos a vivê-los, hoje fiz um banho numa jovem de vinte e dois anos, que teve um dia de cão. Primeiro descobriu que tem pulga no seu quarto, depois que seu estágio foi recusado, que sua avó com Alzheimer não lembrou dela durante a chamada telefônica e, no mesmo dia, um vizinho idoso assediou ela no elevador. Quando estes tipos de acontecimentos ocorrem no mesmo e único dia é preciso agir e reagir. Expliquei para ela, sem exotizar a cultura das rezadeiras, que eu era artista, que tinha exposição no Instituto Goethe da Bahia e que, se não fosse invadir o espaço íntimo dela, eu ia fazer um banho nela, porque tudo isso num dia só exige uma ação de proteção ou mesmo de travessia de um dia difícil.

Durante o banho rezei e defumei o banheiro, a mim, a ela e a casa, rezando, porque eu mesma sinto um cansaço, um aperto no peito, como se algo estivesse para acontecer e que sempre acontece. Os rituais de proteção são rituais de crença em que você deposita energia e perseverança sobre o corpo e o invisível. De fato, tem-se de distinguir e tomar o caráter da energia no seu corpo sem pensar no supersticioso ou no ato da ignorância que é de ignorar a realidade, fantasiando-a com suposições ou desejos irreais. Finalmente, trata-se de confiar que a fé é um primeiro caminho de cuidado e, sobretudo, de consciência de si, do seu corpo e do seu lugar de bem-estar.

Para terminar, os banhos que faço, pelo e para o axé, possuem alguns registros,

¹⁹ Maria Lugones tem uma noção de *callejera*, andarilha que faz o seu ativismo no cara-a-cara e no diálogo direto do cotidiano.

²⁰ ITAMARACA, Lia. “Eu sou lia, Minha Ciranda e Preta Cira”, <https://youtu.be/Srl2DaTrnsQ>

²¹ Noção de Grada Kilomba, presente no artigo supracitado.

como afirmei acima em exposição no Instituto Goethe de Bahia²². O *Banho* mostrado ao final foi feito na praia de Icapuí em 2020 depois do primeiro confinamento, em Carol, minha amiga, relatando que tinha sido assaltada, pedindo assim proteção.

Conclusão

Este artigo trouxe de uma maneira não exaustiva, exclusivamente interessada em intentar uma poética em duas dimensões de descolonização do sujeito, primeiramente em Muniz Sodré – através da mirada sobre o axé e o pensar nagô – e no relato poético dos Banhos sobre o mar e a figura de Iemanjá. Tratando-se de uma cultura afro-diaspórica brasileira, evidencia as dimensões entre cultura oral e cultura escrita como uma transmissão de saberes. Ambos os estudos, acadêmicos ou artistas, servem ao que chamamos de defesa e cura da ferida colonial, como resistência à necropolítica e ao epistemicídio.

Introduzimos uma primeira leitura não exaustiva da filosofia Nagô segundo Muniz Sodré, como traçando uma primeira linha sobre as dinâmicas da força sensível e política das Ìyás das águas e num segundo momento um olhar sobre os banhos. Estas que considero princípio dinâmico da vida, e que por isso decidi incluir um relato poético existencial para render homenagens *em termos pessoais, orais e em plena assumpção* de entrecruzar um relato de vida e prática com os *banhos* a um texto filosófico. Portanto, não se finda o trabalho de trazer a sensibilidade nos rituais de proteção e limpeza, tão necessários diante da necropolítica que atravessamos, nem tampouco o estudo iniciático da ancestralidade e das forças cosmológicas, trata-se sobretudo de um agradecimento. Sabemos que o racismo é diário e ordinário, que não cansam de tentar nos silenciar e que nosso grito é: assumo minha presença porque preciso estar aqui e agora, por minha mãe e avó, por minhas Ìyás, por Iemanjá e Oxum, e por todas aqui presentes.

Tal escrita não se limita à Sodré, mas se apoia também nos ancestrais como Aimé Césaire, Senghor, Fanon, e nas Ìyás, na minha avó mestiça Dona Neuza. Ao lado da experiência vivida nordestina e das rezadeiras, baseamo-nos também no Pensar Nagô do Muniz Sodré que pensa uma *arkhé* na filosofia Iorubá.

Ser de axé é então ser sem medo. O peso da violência não é maior do que a alegria

²² Instituto Goethe. *Cura – Heal*. Exposição virtual coletiva. 2021. Disponível em: <https://www.cura-heal.com/pr-raisa>

de saber que somos e existimos. Ao se empoderar, a prática de defesa e de cura nos faz sentir também gente e se sai da zona do não-ser²³, para se ser com o axé, iwá, alegria, afeto e ética. Porque os mais velhos também precisam de apoio, sendo importante o respeito à senioridade. Finalmente, para entender o processo de invisibilização da ferida colonial e a valorização das práticas afro-diaspóricas, o axé me fez ver que eu tanto existia, quanto tinha potência de viver, e que não precisava ser branquitude para fazer uma vida, uma memória. O axé, resumidamente, é sentido assim sem temer e nem ter vergonha. Ao contrário, é baseado na dignidade da existência assumindo o cuidado do corpo, porque o corpo é uma obra de arte²⁴.



Fig. 1 *Banhos com Carol Praia*. Praia de Icapuí, Ceará.
Foto: Bruna Ronah. 2020

²³ Noção de Frantz Fanon sobre a invisibilidade do ser negro.

²⁴ Naiara Paula, em suas aulas sobre estética africana, comenta e disserta sobre esta noção de corporeidade na própria fórmula de obra de arte, dando como exemplo as esculturas femininas de fertilidade e as máscaras.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, A. Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado em Educação) – Faculdade de educação, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2005.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Berlin: Blast, 2010.

LIMA, R. I. F. “Arte e descolonização como um mecanismo de defesa na obra de Grada Kilomba”. Dossiê: *Artes e instituições culturais: reflexões sobre branquitude e racismo*. Revista *PerCursos*, Florianópolis, v. 20, n.44, p. 11-34, 2020. Acessado em: https://www.academia.edu/42833189/DOSSI%C3%8A_Arte_e_descoloniza%C3%A7%C3%A3o_como_um_mecanismo_de_defesa_na_obra_de_Grada_Kilomba

MBEMBE, Achille. «Necropolitique» en «Traversées, diasporas, modernités», *Raisons politiques*, n. 21, 2006, pp. 29-60. Acessado em: https://www.academia.edu/37576132/Necropol%C3%ADtica_Achille_Mbembe

OYEWUMI, Oyeronke. “Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [ìorubás]”, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do NASCIMENTO. “Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions”. *What Gender is Motherhood?*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PAULA, N.; WER, C. “Filosofia Africana: Um estudo sobre a conexão entre ética e estética”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. UFSM, v. 10, Ed. Especial (2019): *Interfaces da Filosofia Africana*, <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39890>

SALVADOR, Lenine. “De Narciso a Yemanjá o espelho do mar”. Anal do IX Congresso da ABRACE, *Políticas e estéticas descoloniais*, 2016.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

Conferências virtuais:

Live *Pensar Africanamente* em homenagem ao autor Muniz Sodré. Acessado em 28 de setembro 2020: https://youtu.be/c1kBk_cp7_M

Recebido em: 04/10/2021

Aprovado em: 24/10/2021

O DEMÔNIO SÃO OS OUTROS: A DISCRIMINAÇÃO AO CANDOMBLÉ COMO MANIFESTAÇÃO DO RACISMO

Cleilton Pazini Santana¹

André Filipe Pereira Reid dos Santos²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.38997>

Resumo: Considerando a importância da herança africana para a cultura brasileira, este estudo pretende analisar as origens e formas de manifestação de racismo religioso que atinge principalmente religiões de matriz africana. Apresenta as bases históricas que sustentam ideias negativas comumente associadas a essa religião e, então, analisa como essa forma de racismo se manifesta no panorama atual. Observa-se que, embora a Constituição de 1988 preveja ampla liberdade de crença e culto, ainda existem fortes tabus sociais em torno das religiões afro-brasileiras, que se traduzem em violência cultural e direta. Isso permite concluir que, apesar de ser oficialmente um país laico, a herança de ideias equivocadas herdadas do período escravocrata permanece relegando às religiões de origem africana um papel subalterno na ordem social.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Liberdade de Crença. Racismo. Religiões Afro-brasileiras.

Resumen: Considerando la importancia de la herencia africana para la cultura brasileña, este estudio tiene como objetivo analizar los orígenes y formas de expresión de la intolerancia religiosa que afecta principalmente a las religiones de base africana. Presenta las bases históricas que sustentan las ideas negativas comúnmente asociadas a esta religión y luego analiza cómo se manifiesta la intolerancia religiosa en el panorama actual. Se observa que, aunque la Constitución de 1988 establece una amplia libertad de creencias y de culto, todavía existen fuertes tabúes sociales en torno a las religiones afrobrasileñas, que se traducen en violencia cultural y directa. Esto nos permite concluir que, a pesar de ser oficialmente un país laico, el legado de ideas erróneas heredadas del período de la esclavitud continúa relegando a las religiones de origen africano a un papel subordinado en el orden social.

Palabras clave: Derechos Humanos. La Libertad de Creencias. Racismo, Religiones afrobrasileñas.

¹ Mestrando na Faculdade de Direito de Vitória – FDV. Endereço eletrônico: cleopaziny@gmail.com

² Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor e pesquisador na Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Endereço eletrônico: afprsantos@gmail.com.

Introdução

Para iniciar esse trabalho, destaca-se que há um incômodo que atormenta este pesquisador quando se lê em certas narrativas ditas históricas que os negros “chegaram” ao Brasil. Expressões desse tipo geram inquietação, como um quê de falta algo ou de coisas que foram deixadas por dizer. Chegaram! Isso é fato. Mas em que condições chegaram? Compraram passagens? Foram convidados? Por certo que não.

A colonização e o desenvolvimento econômico brasileiro não poderiam ter sido empreendidos sem o emprego amplo e irrestrito da mão de obra escravizada dos negros trazidos de África. Entretanto, há de se evidenciar que os povos para aqui trazidos não vieram com boas preces aos seus anfitriões. Antes, foram sequestrados sob violência e subjugados de forma desumana.

Embora já existam excelentes obras que desvelam a barbárie do sistema escravocrata no Brasil, muitos tabus e preconceitos ainda persistem e assombram os descendentes dos africanos que aqui foram escravizados. Nesse sentido, a herança do sistema escravocrata empreendido no Brasil é o racismo estrutural que tem sido descrito e denunciado por vários estudiosos contemporâneos³.

Dentro desse contexto, os negros e a cultura negra no Brasil ainda são alvo de violência sistêmica, ainda que não oficialmente institucionalizada. Uma das formas de manifestação do preconceito e discriminação contra a cultura negra se encontra no racismo religioso, que se manifesta especialmente contra as religiões de matriz africana.

Por religiões de matriz africana referimo-nos aos sistemas culturais e religiosos adotados como modo de vida por descendentes de negros escravizados, representados comumente nos candomblés e nas umbandas. Tais religiões têm sido secularmente associadas de forma equivocada com a figura do diabo cristão, o que trouxe consequências nefastas para a população negra ao longo da história.

Sendo assim, esse estudo busca analisar como se construiu a ideia de que religiões afro-brasileiras, especialmente os candomblés, estariam ligadas ao mal e como essas ideias podem se manifestar no corpo social ainda atualmente, mais de um século após o fim do regime escravista.

Metodologicamente, aplica-se raciocínio dialeticamente orientado, uma vez que buscamos localizar o objeto de estudo em sua dimensão social, histórica e material. A

³ Para uma introdução ao conceito de racismo estrutural, recomendamos Silvio Almeida (2018).

coleta de dados foi feita por amostragem não probabilística utilizando formulário de pesquisa no modelo *web survey*, conforme se explica melhor no tópico específico.

A análise proposta será feita em três momentos, sendo que em primeiro lugar apresentam-se breves notas sobre a violência geral que caracterizou o sistema de colonização brasileiro e a utilização de mão de obra escravizada.

No segundo tópico, busca-se elucidar como é construída a ideia de que os cultos afro-brasileiros estariam ligados ao demônio. Revela-se que mais do que uma descrição de fatos observados, tal associação foi fruto de intenção política com violência cultural objetivando garantir a submissão dos negros. Por fim apresenta-se o resultado de pesquisa realizada em maio de 2021 com o objetivo de captar percepções de diferentes sujeitos sobre o candomblé no contexto atual.

Da invasão do Brasil ao sequestro da África

[...]

Lá vem o navio negreiro / Cheio de melancolia
Lá vem o navio negreiro / Cheinho de poesia
Lá vem o navio negreiro / Com carga de resistência
Lá vem o navio negreiro / Cheinho de inteligência
(Navio Negreiro, Solano Trindade)

Contam os livros de história que o Brasil fora descoberto nos idos anos de 1.500 da era corrente. Assim contam os vencedores: que aqui chegaram treze caravelas das longínquas terras portuguesas e descobriram um pitoresco país. Assim falando, até parece que era terra deserta, de beleza singular, de fartura nunca vista, de fauna e flora abundantes, contudo e entretanto, sem nenhum habitante.

Sabe-se que essa prosa não é de toda expressão da verdade. Embora a ideia de descobrimento ainda esteja arraigada no pensamento comum, estudos históricos mais atuais, principalmente a partir da segunda metade do século XX, abandonam a ideia de descobrimento casual para afirmar que a expedição chefiada por Cabral tinha intenção e objetivo de chegar ao Brasil (HERMIDA, 1968, p. 34).

Em tão cálidas terras chegando, os portugueses encontraram aqueles que aqui já viviam, aos quais chamaram índios. Sabe-se hoje que a interação entre portugueses e povos indígenas não se deu da forma harmoniosa como outrora se fez crer. Não foi pela oferta de espelhos pintados e nem de jóias requintadas que estas terras foram conquistadas, mas ao fio da espada e ao preço de sangue.

Desde o início da colonização existiu, e ainda é possível observar, ações sistemáticas que culminam ou colaboram para o extermínio das populações indígenas (NASCIMENTO, 2016, p. 51). Ainda que o genocídio dos povos indígenas nunca tenha sido política declarada era, no mínimo, consequência previsível no planejamento estatal (PALMQUIST, 2018, p. 33). Nesse contexto, em lugar de acreditar no mito da colonização amigável, muito mais sentido faz a canção: “ninguém trouxe família, muito menos filho, porque já sabia que ia matar vários índios” (MC CAROL, 2015, *sic*).

Os povos originários não foram as únicas vítimas da sanha conquistadora empreendida por Portugal nessas terras. Abdias Nascimento chama atenção para o fato de que o início da exploração do solo brasileiro ocorre em simultâneo com o aparecimento dos primeiros negros e negras, sequestrados de seus povos em África para serem escravizados do lado de cá, e destaca também que foram estes que fertilizaram desde sempre o solo brasileiro “com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão” (NASCIMENTO, 2016, p. 57).

Nesse sentido, nota-se que a exploração transatlântica empreendida por Portugal foi, dentre todos os países europeus, a que mais utilizou de mão de obra escravizada trazida de África. Navios portugueses foram os primeiros a trazer negros de África para as Américas, por volta de 1519 e também os últimos a fazê-lo, aproximadamente três séculos mais tarde (ELTIS, BEHRENDT, RICHARDSON, 2000, p. 9).

A colonização e o desenvolvimento do Brasil ocorrem sob o signo do que Abdias Nascimento chamará de “parasitismo imperialista” e, nesse contexto, o papel do negro escravizado foi nevrálgico para o desenvolvimento econômico do país (NASCIMENTO, 2016, p. 59). O papel essencial do negro para a jovem economia brasileira também já fora apontado por Clovis Moura quando este afirmou que “o escravo era o esqueleto que sustentava os músculos e a carne da sociedade escravista, porque era o produtor da riqueza geral, através do seu trabalho” (1981, p. 14).

Apesar da importância do negro para a consolidação da economia da colônia e do Brasil, e talvez mesmo por conta dessa importância, a sociedade brasileira se constituiu e se constitui sobre bases racistas que tendem a diminuir, desvalorizar, agredir e, quando possível, apagar essa relevância dos negros. Ainda permanece aos negros o desafio de [r]existir em uma sociedade que, como dito por Florestan Fernandes (1972, p. 15) não foi organizada para recebê-los como seres humanos e como iguais.

De acordo com Artur C. Santos Jr, a maioria dos negros trazidos para o Brasil era originária de povos situados na costa oeste da África, tendo sido capturados por

portugueses ou negociados com estes por atravessadores (2011, p. 319). Aponta-se ainda que, a fim de evitar organizações subversivas desses cativos, os negros de um mesmo povo eram separados para que não houvesse qualquer identificação ou sentimento de pertença de uns para com os outros. Nesse contexto, afirma que:

De meados do século XVI ao século XIX, milhares de africanos, homens e mulheres, que ocupavam diversos papéis e posições sociais em sua terra natal, perderam o status de “ser humano”, quando foram feitos escravos. Retirados do seu contexto e levados para terras distantes, além mar; foram, compulsivamente, obrigados a viverem na condição de submissão, em uma nova e diferente estrutura social (SANTOS JR, 2011, p. 320).

Com esses procedimentos, os colonizadores buscavam descaracterizar os negros africanos como pessoas humanas. Isso ocorria porque, dentro da lógica econômica que aqui estava sendo implantada, o africano escravizado não era mais do que um objeto, e sua única função era servir aos interesses do seu senhor. A fim de garantir essa submissão irrestrita, o sistema escravocrata realizado nas Américas, em especial no Brasil, foi inovador em termos de barbárie e degradação humana (PINTO; FERREIRA, 2014, p. 258).

Durante todo o período escravocrata foram criados diversos mecanismos de controle e subjugação dos negros escravizados. Tais mecanismos podiam variar desde ferramentas institucionalizadas (como legislações) até sofismas linguísticos que tentavam ocultar o racismo e a violência inerentes ao sistema escravagista. Em determinados momentos esses mecanismos poderiam consistir em violência explícita e em outros muitos mais poderiam travestir-se de aparente tolerância a práticas culturais dos povos negros, conforme o melhor interesse da elite branca.

Sobre essa realidade, Nascimento (2016) aponta que, enquanto, por um lado, os negros eram tratados de forma desumana, como coisas descartáveis, sempre sob regime de coação e violência; de outro lado, foi construída miticamente, com mentiras e dissimulações, uma ideia de que o sistema escravocrata brasileiro seria uma instituição de caráter humanitário. Entretanto, o autor afirma que

[...] todas essas e outras dissimulações oficiais não conseguiram encobrir a realidade, que consistia no saque de terras e povos, e na repressão e negação de suas culturas – ambos sustentados e realizados, não pelo artifício jurídico, mas sim pela força militar imperialista (NASCIMENTO, 2016, p. 60).

Nesse contexto fica claro, para quem deseja estudar a situação do negro escravizado, que tal processo histórico foi marcado por todo tipo de violência contra os

cativos. Adotando-se a conceituação de violência de Johan Galtung (1990), pode-se considerar que existem três manifestações da violência: estrutural, direta e cultural. Os negros escravizados foram vítimas de todas.

A violência direta seria aquela observável de forma imediata, em especial a violência física. Violência estrutural diz respeito principalmente à distribuição de recursos materiais. Já a violência cultural consiste em elementos da constituição ou do discurso cultural que são aptos a validar as outras duas formas. Atentemos para a violência cultural, o autor inicia um de seus trabalhos afirmando que:

Por "violência cultural" entendemos aqueles aspectos da cultura, a esfera simbólica de nossa existência – exemplificada pela religião e pela ideologia, linguagem e arte, ciência empírica e ciência formal (lógica, matemática) – que podem ser usadas para justificar ou legitimar a violência direta ou a estrutural (GALTUNG, 1990, p. 291, tradução nossa)⁴.

Não é preciso grande esforço argumentativo para afirmar que o negro escravizado sofreu todas essas formas de violência. Importa destacar para esse estudo a violência cultural, que ocupa a base dessa pirâmide da violência e que pode ser bem representada no mito do sincretismo religioso, segundo o qual as religiões africanas teriam se amalgamado de forma natural com a religiosidade oficial católica, o que é mais uma daquelas mentiras e dissimulações descritas por Nascimento (2016).

Abdias Nascimento, dialogando com o sociólogo Roger Bastide, destaca que o sincretismo foi mais um recurso de resistência do que de integração ao afirmar que: “as religiões africanas, efetivamente postas fora da Lei pelo Brasil oficial, só puderam ser preservadas através do recurso da sincretização” (NASCIMENTO, 2016, p. 133).

O próximo tópico será mais voltado a falar sobre a religiosidade negra como forma de resistência e sobre a associação dos cultos afro-brasileiros com a figura do demônio cristão. Por ora, pretendeu-se trazer algumas notas a fim de enegrecer a questão e resgatar à memória o fato de que a escravidão foi um sistema bárbaro que subjugou corpos e mentes negras durante séculos.

Apesar da extrema violência desse sistema, que atingiu os cativos em todos os níveis na tentativa de subjugar o corpo e a mente, os negros sequestrados de África resistiram desde o início, conforme aponta Nascimento: “desde o início da escravidão, os

⁴ No original: “By 'cultural violence' we mean those aspects of culture, the symbolic sphere of our existence -exemplified by religion and ideology. language and art, empirical science and formal science (logic, mathematics) - that can be used to justify or legitimize direct or structural violence”.

africanos confrontaram a instituição, negando fatalmente a versão oficial de sua docilidade ao regime, assim como sua hipotética aptidão natural para o trabalho forçado” (Nascimento, 2016, p. 70).

Uma das formas de resistir foi através da manutenção, recriação e resgate das práticas religiosas herdadas dos antepassados de África. Foram essas práticas que deram origem aos Candomblés, que se traduzem em resgate religioso e cultural, e sobre elas se falará mais adiante.

O nascimento do demônio e o mito do sincretismo

[...]
Negritude,
É a liberdade conquistada
Com sangue, suor e raça
E sob a proteção dos Orixás.
É Xangô, é Iansã
É Ogum, é Iemanjá.
Deuses transformados em homens e
mulheres.
Vivendo aqui e agora
A grande Quizomba.
(AMARO, 2002)

Como se viu no tópico anterior, a atuação dos negros foi fundamental para o desenvolvimento econômico e estruturação do Brasil. Esse fato não impediu que os negros fossem submetidos aos mais severos regimes de subjugação e descaracterização de sua humanidade. Toda a violência empreendida sobre os negros para subjugar-los resulta em efeitos que persistem até os dias atuais, mais de 130 anos após o fim oficial do regime escravocrata.

Nesse contexto, apesar de grande parte do acervo cultural e linguístico do Brasil sofrer influência direta de raízes africanas, Marcieva da Silva Moreira (2018) aponta que uma parcela significativa da população desconhece ou sequer se permite analisar a cultura afrodescendente, o que acaba por fortalecer mitos como a democracia racial, e com isso: “essa influência [da cultura africana] não é ressaltada de forma satisfatória pela sociedade contemporânea brasileira” (MOREIRA, 2018, p. 287).

Dentro dessa perspectiva, assim como os negros escravizados desde o início da exploração colonizadora resistiram como puderam para manter acesa sua humanidade e identidade, permanece aos descendentes dos escravizados a árdua tarefa de manter vivas

tradições e heranças culturais deixadas por estes antepassados. Nesse tópico, pretende-se explorar uma das formas de preservação da cultura afrodescendente no Brasil, que se dá por meio dos cultos de matriz africana, dando especial atenção ao Candomblé.

Diferentemente do que possa parecer, candomblé não é uma única religião específica, mas um conjunto de manifestações religiosas e culturais aparentadas, semelhantemente ao que ocorre com denominações cristãs (MARCUSSE, 2010, p. 2). Manifestações estas que foram perpetuadas, sistematizadas e atualizadas por descendentes de negros outrora escravizados.

Como dito anteriormente, os negros trazidos ao Brasil para serem escravizados foram capturados principalmente ao longo da costa oeste africana. Contudo, é importante destacar e situar que foram sequestradas pessoas de diferentes povos e etnias, cada qual com sua própria carga acumulada de culturas, costumes e crenças. Apontamos também que em solo brasileiro, era comum a separação de pessoas vindas de um mesmo povo a fim de desestimular a manutenção de laços de identificação.

Dessa forma, em solo brasileiro, os negros escravizados tiveram que reinventar suas práticas religiosas a fim de mantê-las vivas. O candomblé, de certa forma, pode ser entendido como resultado dessa reinvenção, do sincretismo forçado com a religião hegemônica e também do sincretismo entre cultos aparentados.

As religiões de matriz africana, desse modo, apesar de comumente referidas como umbanda e candomblé, são representadas em vários cultos oriundos dessa diversidade de pessoas que foram sequestradas de suas terras a fim de aqui serem subjugadas e escravizadas. Nascimento afirma que “[...] pelo menos cinco grupos [étnicos] estão representados no culto afro-brasileiro: banto, keto, ijjesha, ewe e iorubá” (NASCIMENTO, 2016, p. 135).

Existem várias manifestações do candomblé no Brasil e suas variações têm relação direta com a base cultural que fundamenta a liturgia, a mitologia, o panteão cultuado, os dogmas seguidos etc. Nascimento (2016, p. 64-65) assinala que durante o período colonial os escravos se associavam de forma baseada “frouxamente” em laços étnicos para celebrações dos “batuques”, a essas associações dava-se o nome de nações, em vista de origens comuns aos membros de determinado grupo.

Essa organização em nações, que antes tinha cunho precipuamente político, passará a se refletir atualmente na forma em que os candomblés se organizam. Dessa forma, as Nações do Candomblé referem-se à origem étnica da matriz cultural seguida em determinado terreiro:

[...] a nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos (LIMA, 1984, p. 77).

Nesse panorama, Nascimento (2016) afirma que o único sincretismo real nas religiões afro-brasileiras é o sincretismo entre as próprias culturas africanas e entre essas e as culturas indígenas. Quanto à ideia de que existe sincretismo entre o catolicismo e o candomblé, o autor associa este à violência exercida sobre a cultura trazida pelos negros, conforme já indicado anteriormente. Assim, a ideia difundida de que as religiões de matriz africana seriam resultado de um sincretismo natural e amistoso entre práticas trazidas pelos negros escravizados assimiladas com o culto católico não expressa de todo uma verdade. Esse sincretismo não foi fruto de um processo natural de assimilação e trocas culturais, mas de uma violência cultural sistematizada.

Essa violência envolvia o batismo compulsório dos negros sequestrados, que poderia ocorrer no porto de partida de África ou no porto de chegada ao Brasil, mas sempre antes de colocar o negro à disposição do mercado (FERNANDES, 2017, p. 121). Desse modo, os negros eram obrigados a professar a fé cristã contra sua vontade. Isso ocorria porque “para manter uma completa submissão do africano, o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas também seu espírito” (NASCIMENTO, 2016, p. 134).

É importante notar, porém, que nem sempre as práticas religiosas afro-brasileiras foram recriminadas oficialmente ou de forma declarada, mas sempre foram mal vistas. Aponta-se que, em vários momentos na exploração colonial, tais práticas eram toleradas, mas sempre pelo interesse do senhor de escravos em manter estes vivos e não por qualquer benfeitoria em relação aos negros. Assim, até se permitiam práticas religiosas não cristãs, mas “desde que os demais grupos assumissem e apresentassem o catolicismo como religião superior e sua crença como uma manifestação do mesmo” (FERNANDES, 2017, p. 119).

Tendo isso em mente, pode-se perceber que a ideia de sincretismo entre catolicismo e candomblé serve mais para reforçar o mito da escravidão benevolente. Isso porque, conforme Nascimento (2016) aponta, essa ideia sugere que a sobrevivência da

cultura africana seria resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos, o que não é verdade. Assim, o autor afirma: “quanto às sobrevivências culturais citadas para ‘provar’ um ‘antirracismo’ brasileiro, elas são apenas resultados diretos dos mecanismos de controle social exercidos pelos senhores sobre seus escravos” (NASCIMENTO, 2016, p. 68-69).

Como se vê, a ideia de sincretismo amistoso entre cristianismo e religiões afro-brasileiras é uma ideia falsa que tende a escamotear as reais relações existentes na história do país e que ainda hoje lançam seus efeitos sobre a malha social. Se existe esse sincretismo religioso, e não se nega que ele exista, o mesmo é fruto de conversões compulsórias, manipulações e dissimulações perpetuadas pelas autoridades e com o aval da instituição religiosa.

A instituição Igreja Católica teve papel fundamental na manutenção do regime escravista. Isso ocorreu por meio da associação das divindades africanas ao demônio cristão e pela difusão da ideia de que melhor sorte assistiria a um negro que caísse nas mãos de um bom senhor cristão do que a um negro que permanecesse em suas práticas pagãs em África. Um dos mais importantes pensadores a difundir tais ideias de escravidão amigável foi Gilberto Freyre, para quem a colonização brasileira teria sido amaciada pelo contato com as culturas indígenas e africanas e sugere que a africanização de signos católicos seria resultado natural desse contato (FREYRE, 2003, *passim*).

Pretendem autores como Freyre fazer parecer que os negros deteriam algum poder real de influência sobre o colonizador, inclusive na esfera religiosa. Abdias Nascimento lança duras críticas a Freyre e outros autores que defendem o mito da escravidão amigável e do sincretismo natural. Desvela o fato de que o Cristianismo, em lugar de melhorar a situação do escravizado, serviria mesmo para justificar a manutenção do regime. Nesse sentido:

Cristianismo, em qualquer das suas formas, não constitui outra coisa que aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade e desumanização dos africanos (NASCIMENTO, 2016, p. 63).

A Igreja Católica teve papel decisivo para difusão da crença de que as divindades cultuadas pelos africanos seriam manifestações de forças demoníacas. Essa associação ocorre principalmente na figura do orixá Exu (ou Bará), que é divindade ligada ao fogo e comumente representada com chifres e tridentes. A iconografia da entidade facilitou sua associação à figura do demônio cristão. Nesse sentido, dialogando com Roger Bastide,

Adriano Roberto Afonso do Nascimento, Lídio de Souza e Zeidi Araújo Trindade afirmam que:

Como Exu é uma divindade do fogo, à qual eram atribuídos chifres, membro viril e sexualidade sem freios, assemelhando-se à representação do diabo cristão, a entidade escolhida foi o demônio (NASCIMENTO, SOUZA, TRINDADE, 2001, p. 108).

Nesse panorama, se em momentos anteriores os cultos africanos eram, em certa medida, tolerados, no século XVIII passam a ser considerados como práticas de magia e feitiçaria, inclusive com punições previstas pelo direito canônico (FERNANDES, 2017, p. 119).

A demonização de culturas politicamente minoritárias não nasce no Brasil, mas é fruto da própria ideologia civilizatória do colonialismo europeu. O que se quer demonstrar é que, no Brasil, essa prática atinge de forma específica as manifestações religiosas africanas, com o intuito de subjugar o negro escravizado. Sobre esse ponto, Edmar Ferreira Santos afirma:

As palavras feitiço e feitiçaria, bruxaria, fetiche e fetichismo foram largamente utilizadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo paulatinamente, através de uma retórica do fetiche, para a construção singular de um estereótipo da feitiçaria vinculado aos candomblés (SANTOS, 2009, p. 71).

Essa ideia ganhará corpo no seio social e se traduzirá em mecanismos institucionalizados de controle e repressão no regime pós-abolição. Nesse sentido, Fernandes (2017) nota que, mesmo após a Proclamação da República ter tornado o Brasil uma nação não confessional, o Estado cria mecanismos reguladores que têm como alvo as religiões de matriz africana. Essas ferramentas institucionais perpetuam-se ao longo do século XX, com exigência de que os terreiros possuíssem registro e autorização de determinadas delegacias para funcionarem, exigência essa que seria extinta somente em 1976.

Com o advento da Constituição de 1988, deixa de existir qualquer perseguição oficial por parte do Estado às religiões de matriz africana. O art. 5º da Constituição prevê uma liberdade ampla e irrestrita de crença e culto. Apesar disso, não deixaram de ocorrer conflitos entre tais religiões e a segurança pública (FERNANDES, 2017, p. 121).

O que se percebe é que a ideia equivocada de que o Candomblé, e outras religiões afro-brasileiras, estariam associados ao demônio cristão, ganha corpo próprio e

permanece viva mesmo após o estado tornar-se laico e o fim oficial das repressões estatais. Esse ideário é resgatado no fim do século XX e início do século XXI, principalmente pela atuação de seitas neopentecostais.

Uma das características das denominações neopentecostais é a propagação de sua fé por meio de propagandas que defendem a prosperidade de vida do fiel através do combate a um inimigo mítico: o diabo. Nesse sentido:

O fiel não se resigna com seu destino, exige a deus uma sorte melhor, dando uma explicação para o mundo, já que as adversidades são causadas por um agente mítico e externo (demônio), sendo a salvação encontrada também no externo (deus), reivindicando a este deus a exterminação do que o demônio lhe tirou (MORELLATO, SANTOS, 2021, [s.p.]).

Assim, os cristianismos neopentecostais, por acreditarem em sua missão de livrar o mundo do demônio, caracterizam-se por associar quaisquer práticas religiosas outras à atuação direta de entidades demoníacas. No Brasil, isso atingirá especificamente as religiões de matriz africana, com associação das deidades à própria figura do diabo e referenciando as incorporações litúrgicas como possessões demoníacas.

O líder da Igreja Universal do Reino de Deus, uma das mais relevantes denominações neopentecostais atualmente, em uma de suas obras clássicas diz com todas as letras que os orixás e outras entidades não cristãs são demônios e refere-se de forma pejorativa e depreciativa a práticas litúrgicas e rituais de religiões afro-brasileiras (MACEDO, 2004).

Vale dizer que a figura do Demônio, Satanás, Diabo, ou qualquer outro nome que a ele seja dado, não existe nos panteões afro-brasileiros, em nenhum deles. Essa associação das deidades africanas ao supremo mal cristão foi um estratagema de pura violência cultural destinado unicamente a justificar e manter a dominação do colonizador sobre os negros escravizados, conforme se demonstrou.

De todo modo, assim como outras manifestações de racismo, o racismo religioso contra as religiões de origem africana permanece sendo uma mácula na estrutura social que tende a deslegitimar e diminuir a cultura negra. A fim de analisar essa realidade no momento atual, no próximo tópico analisaremos alguns dados por nós mesmos colhidos, bem como dados disponíveis em consulta pública à Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos (Disque 100).

De quem é o diabo? Racismo religioso em dados

Por mais que você corra, irmão /Pra sua guerra vão nem se lixar
Esse é o X da questão / Já viu eles chorar pela cor do orixá?
E os camburão o que são? / Negreiros a retraficar
Favela ainda é senzala, Jão / Bomba relógio prestes a estourar
(Boa Esperança, Emicida)

A história dos povos negros em diáspora no Brasil tem sido uma história de luta e resistência desde o momento em que o primeiro navio negreiro atracou em costas brasileiras. Como se viu, os negros escravizados foram alvo de todo tipo de violência na tentativa de subjugar seus corpos e mentes, notadamente a violência cultural, na tentativa de dizimar ou cooptar seus símbolos e crenças. Apesar desse contexto, a cultura negra permanece viva no seio da sociedade, conforme aponta Abdias Nascimento:

Apesar de tudo isso, notemos que nenhuma forma de violência física ou espiritual conseguiu impedir a manifestação das inclinações artísticas dos escravos. Os africanos souberam aproveitar as melhores oportunidades para evitar a própria desumanização (NASCIMENTO, 2016, p. 199).

Na sequência desse argumento, o autor destaca que a arte dos negros se manifestava principalmente por meio de símbolos votivos do candomblé, o que demonstra a importância dessa forma de religiosidade para a manutenção e continuidade da cultura negra em solo brasileiro.

Pois bem, a cultura negra permanece viva, apesar de tudo. O Candomblé, ou os candomblés se traduzem em importante patrimônio imaterial que representa a resistência de saberes milenares que não puderam ser de todo usurpados no processo de colonização. Mesmo assim, a existência e continuidade dos candomblés não ocorre sem que haja, ainda na atualidade, grande carga de preconceito e discriminação.

Nesse contexto, ainda há quem acredite que o candomblé cultue o diabo cristão, entidade que sequer existe em qualquer dos panteões trazidos de África. Essa crença está arraigada na estrutura de significados herdada do período colonial e é reforçada principalmente pela atuação de denominações neopentecostais, que adotaram para si a missão de eliminar o mal do mundo e apontam as entidades cultuadas no candomblé e umbanda como a própria manifestação desse mal absoluto. Tais fatores contribuem para manter acesa a ignorância, o medo e fomentam a discriminação contra pessoas dessa religião.

A fim de verificar de forma empírica como se manifesta esse imaginário que associa a figura do demônio cristão com religiões de matriz africana, lançamos uma

pesquisa online que foi disponibilizada no dia 16 e encerrada no dia 19 de maio de 2021. A pesquisa realizada foi do tipo *Web Survey*. Trata-se de uma forma de coleta de dados que tem como principais características a automatização e a ausência de intermediação do pesquisador, ficando os sujeitos livres para preencherem os questionários sem intervenção (CEDÓN; RIBEIRO; CHAVES, 2014, p. 30).

O formulário foi elaborado por meio da plataforma Google Formulários e disponibilizado através de redes sociais. Dessa forma, a coleta de dados foi feita de forma interseccional, em um único intervalo de tempo, e por amostragem não-probabilística (MARTINS; FERREIRA, 2011, p. 3-4). Não se pretendia uma representatividade exata, mas apenas um indicativo de como o candomblé é percebido na sociedade atual. A pesquisa foi respondida validamente por 318 pessoas, com idades entre 18 a 65 anos.

Não foi exigida identificação pessoal dos participantes, apenas foram solicitados dados mínimos para delimitação de perfil, a saber: idade, sexo/gênero e religião professada. No que tange ao objeto da pesquisa em si, foram elaboradas três perguntas simples, a saber:

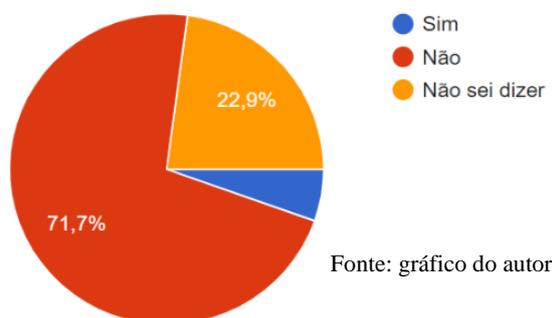
- Em sua opinião, o candomblé pratica o mal?
- Você acredita que as divindades cultuadas no candomblé são seres maus?
- Você possui uma opinião pessoal sobre o candomblé?

As duas primeiras perguntas possuíam resposta de preenchimento automático e a última poderia ser respondida livremente pelo participante. Postas tais bases, é possível analisar os resultados obtidos.

Curiosamente, uma parcela muito pequena dos entrevistados respondeu acreditar que o candomblé pratica o mal ou que as entidades cultuadas são más. Sobre a questão se o candomblé pratica o mal: 71,7% (226/318) disseram que não; 22,9% (72/318) disseram não saber; e 5,4% (17/318) disseram que sim (Gráfico 1).

Gráfico 1 – questão: em sua opinião, o Candomblé pratica o mal?

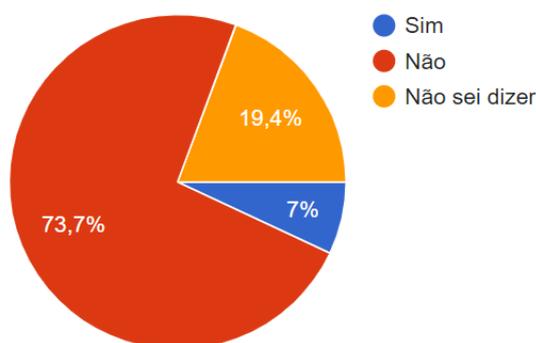
315 respostas



Sobre a questão se as entidades cultuadas no candomblé são más, uma semelhante lógica se repete, com 73,7% (232/318) respondendo que não; 19,4% (61/318) respondendo que não sabe; e 7% (22/318) respondendo que sim (Gráfico 2).

Gráfico 2 – questão: Você acredita que as divindades cultuadas no candomblé são seres maus?

315 respostas



Fonte: gráfico do autor

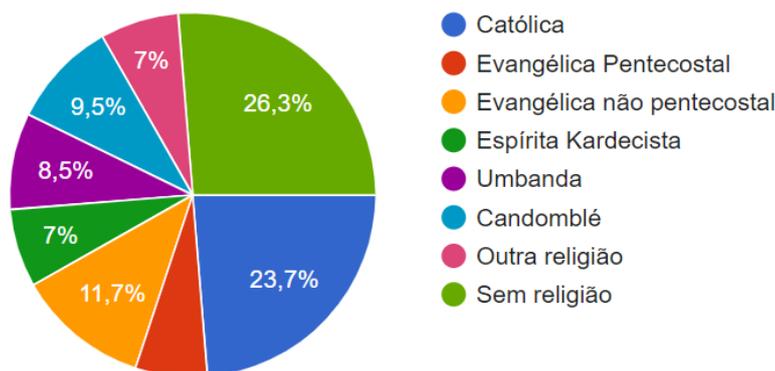
Em um primeiro momento, esse quadro poderia sugerir uma realidade diversa daquela verificada nos estudos bibliográficos. Entretanto, um olhar atravessado sobre as características dos sujeitos da pesquisa permite uma melhor análise desses dados. Por isso, algumas considerações são necessárias.

A distribuição do formulário de pesquisa foi feita por amostragem em cotas de confiança em sujeitos disponíveis (MARTINS; FERREIRA, 2011). Assim, o formulário foi distribuído amplamente às pessoas em contato com os pesquisadores, sendo solicitado a estas que distribuíssem a outras e assim por diante. Disso resulta que, possivelmente, a pesquisa tem mais potencial de alcançar um público com pensamento mais próximo da realidade do próprio pesquisador.

De outro turno, há de se considerar o recorte de pertencimento religioso dos participantes. Dentre os entrevistados, grande parte declarou professar religiões não cristãs ou não ter religião (Gráfico 3).

Gráfico 3 – questão: qual a sua religião?

316 respostas



Fonte: gráfico do autor

Dentro dessa realidade, é necessário considerar que a deslegitimação de outras crenças é uma característica peculiar ao cristianismo ocidental, que surge como mecanismo linguístico que visa justificar a dominação de outros povos. Assim, verifica-se que dentre os sujeitos que responderam sim para as duas perguntas, a quase totalidade foi de pessoas cristãs, sendo a maioria evangélica.

Das 17 pessoas que responderam sim para a pergunta se o candomblé pratica o mal, 15 declararam professar alguma fé cristã e apenas dois declararam outras formas de religião. De modo semelhante, entre as 22 pessoas que responderam sim para a pergunta se as entidades do candomblé são más, 20 declararam pertencer a alguma religião cristã e apenas 2 declararam pertencer a outra forma de religiosidade. Em sentido parecido, a totalidade das pessoas que não souberam responder às duas perguntas era composta por autodeclarados cristãos.

Esses dados apontam que, entre os praticantes de religiões cristãs que ainda são a religião hegemônica politicamente, permanece forte o pensamento de que a religiosidade afro-brasileira estaria de alguma forma vinculada ao mal. Isso fica mais evidente ao se analisar os comentários deixados por alguns sujeitos na última pergunta.

Dentre as pessoas que declararam acreditar que o candomblé pratique o mal, os comentários foram de forma evidente no sentido de considerar a fé afro-brasileira uma fé inferior, veja os exemplos abaixo:

Não tenho problemas quanto as pessoas, mas sim contra aquilo que é contrário a minha fé (*sic*).

Religião onde as pessoas pensam estar buscando Deus, porém são enganadas por satanás que é mentiroso enganador e que veio para matar roubar e destruir a vida das pessoas pois ele já foi condenado aí inferno. Então ele busca levar com ele outros adeptos como os outros anjos caídos _ espíritos imundos (*sic*).

A maioria só vai lá atrás de fazer trabalhos e maldades pros outros (*sic*).

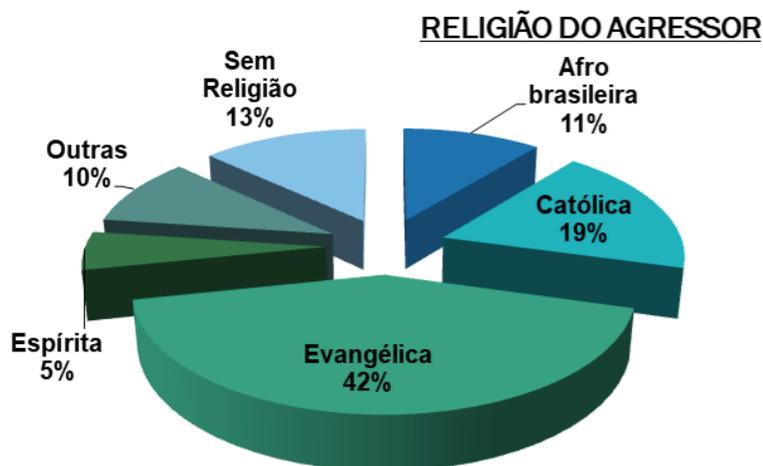
Esses comentários refletem o pensamento que foi gotejado por séculos sobre os cultos trazidos pelos negros escravizados, pensamentos que se reproduzem até os dias atuais. A demonização do candomblé e dos cultos afro-brasileiros em geral foi uma estratégia de diminuição da cultura negra com vistas a efetivar a dominação sobre os negros cativos, entretanto, acabou também por materializar-se no corpo social pela crença na superioridade do deus cristão em relação a outras divindades, como pode ser visto no comentário de uma participante que afirmou não saber se o candomblé pratica o mal, mas que comentou o seguinte: "Cada um acredita no Deus que quer, eu acredito no Deus verdadeiro o único" (*sic*).

O resultado dessa equação de apagamento construída ao longo de séculos é que a maioria dos casos de violação do direito de liberdade de crença e culto no Brasil atinge praticantes de religiões de Matriz Africana, traduzindo-se em violência direta para além da violência cultural.

Conforme apontam dados da Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos (disque 100), no segundo semestre do ano de 2020, foram registradas 275 violações⁵ à liberdade de crença e religião no Brasil. Desse total, colhe-se que 37% das vítimas pertenciam a religiões afro-brasileiras (Gráfico 4).

⁵ O número refere-se ao total de violações registradas somente pela Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos por meio do disque 100. Não representa, em absoluto, o total de casos desse tipo de violação no mesmo período. Deve-se considerar que há outros órgãos aptos a fazer o mesmo tipo de registro, além da situação de pandemia que o mundo viveu nesse interstício de tempo e, também, a possibilidade de subnotificações.

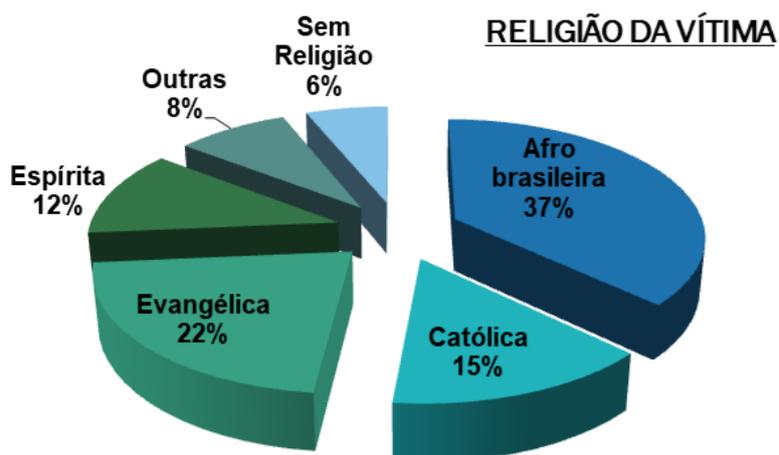
Gráfico 4 – Violação de liberdade de crença e religião no segundo semestre de 2020. Perfil da vítima.



Fonte: gráfico do autor com dados do MDH/ONDH (disque 100).

De outro turno, analisando-se o mesmo conjunto de dados, identificou-se que 61% dos suspeitos eram pertencentes a alguma religião cristã (gráfico 5).

Gráfico 5 - Violação de liberdade de crença e religião no segundo semestre de 2020. Perfil do suspeito.



Fonte: gráfico do autor com dados do MDH/ONDH (disque 100).

Os dados apresentados consolidam o que foi verificado ao se articular a pesquisa bibliográfica com a pesquisa empírica realizadas: o racismo religioso no Brasil

caracteriza-se pela deslegitimação, principalmente, das religiões de matriz africana. Se por um lado não existe mais perseguição estatal a estas religiões, de outro turno, a liberdade religiosa prevista constitucionalmente não impede que tais formas de manifestação religiosa sejam alvo das mais diversas formas de discriminação, o que, conforme Fernandes (2017) conclui deve ser entendido como uma das manifestações do racismo, sendo, portanto, racismo religioso.

Nesse contexto, embora a figura do demônio seja inexistente dentro dos cultos afro-brasileiros, essa mesma figura foi associada a esse culto por parte da religiosidade hegemônica para dar sustentáculo a violências culturais destinadas a subjugar a mente negra escravizada durante o período colonial. Essa associação se adere à estrutura racista que constitui a sociedade brasileira e ainda é capaz de colocar os membros de tais religiões em situação de real vulnerabilidade social.

Os dados até então coletados apresentam um panorama desafiador, mas não impossível de ser superado. Abdias Nascimento (2016), ao finalizar uma de suas obras mais célebres, lança algumas propostas para a solução dos problemas inerentes ao Racismo, dentre essas a adoção de medidas ativas na área da educação para incluir nos currículos escolares aspectos da cultura afro-brasileira.

O ideal de Nascimento parece materializar-se, ainda que de forma acanhada, na promulgação da Lei nº 11.645/08, que altera as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

Ainda que tal medida não seja suficiente para resolver de uma vez por todas as questões colocadas, mostra-se como uma pequena sinalização de que é possível trabalhar para a erradicação do racismo, sendo um dos caminhos a educação das gerações mais novas para o respeito e a igualdade.

Conclusão

As reflexões trazidas nesse breve estudo não esgotam de forma alguma as possibilidades de análise do fenômeno do racismo religioso em um contexto tão complexo como o brasileiro. Contudo, apresentam-se reflexões incipientes que possibilitarão a elaboração de estudo mais aprofundado a ser desenvolvido.

Espera-se ter lançado luz, de todo modo, sobre alguns pontos importantes no que concerne à escravidão e a questão racial no Brasil. Primeiro deles é que a mão de obra escravizada foi essencial para o desenvolvimento da economia do país. Apesar disso, e possivelmente por conta desse fator, sobre os negros foi exercida toda uma carga de violência a fim de garantir a total e irrestrita submissão aos senhores de escravos.

Essa violência nunca foi de todo violência direta, traduzida em castigos e agressões, como pode parecer. Pelo contrário, em muitos mais momentos aplicou-se violências culturais com apagamento ou apropriação de símbolos e demonização de aspectos das crenças trazidas pelos negros.

A despeito de todas as formas de violência sofridas, os negros conseguiram manter viva sua expressão cultural em vários aspectos, sendo um deles por meio da religiosidade, notadamente no que diz respeito ao candomblé. De outro lado, a sobrevivência da cultura afro-brasileira ainda é alvo de ataques e discriminação religiosa no Brasil, principalmente vindos de praticantes de religiões cristãs, especialmente as neopentecostais.

Dados colhidos por estes pesquisadores e também dados públicos sistematizados apontam que as religiões de matriz africana ainda são os maiores alvos da perseguição religiosa, tanto de forma simbólica como nas manifestações de violações materiais de direito.

É grande o desafio lançado pela superação das várias manifestações do racismo, inclusive o racismo religioso. Entretanto, não se pode pensar que seja uma tarefa impossível. Um dos caminhos a serem adotados, especialmente para erradicação do racismo religioso, é a adoção de pautas na área da educação que incluam no currículo o estudo das culturas afro-brasileiras.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Silvio. *O que é Racismo Estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMARO, Antônio. *Passos surdos*. João Pessoa: Manufatura, 2002.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm Acesso em 04/06/2021.

BRASIL. *Lei nº 11.645 de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a

obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em 05/06/2021.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos – Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos (Disque 100). Dados disponíveis em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/vitimas-de-violacoes-de-direitos/publicacoes/painel-de-dados-da-ouvidoria-nacional-de-direitos-humanos#:~:text=A%20Ouvidoria%20Nacional%20de%20Direitos,e%20aplicativo%20Direitos%20Humanos%20Brasil>. Acesso em 15/05/2021.

CEDÓN, Beatriz Valadares; RIBEIRO, Nádia Ameno; CHAVES, Consuelo Joncew. “Pesquisas de *survey*: análise das reações dos respondentes”. In: *Informação & Sociedade: Estudos*. v.24. n.3. p.29-48. João Pessoa: dez/2014.

ELTIS, D.; BEHRENDT, S. D.; RICHARDSON, D. A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 24, p. 9-50, 2000. DOI: <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i24.20994>. Acesso em: 21/05/2021.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. Difusão Europeia do Livro: São Paulo, 1972.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. In: *Revista Calundu*. v.1. n.1. Brasília: Universidade de Brasília – UnB, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7627> .Acesso em 02/06/2021.

GALTUNG, Johan. Cultural Violence. In: *Journal of Peace Research*, v. 27, n. 3, p. 291-305. Ago-1990. Disponível em: <https://www.galtung-institut.de/wp-content/uploads/2015/12/Cultural-Violence-Galtung.pdf>. Acesso em 01/06/2021.

HERMIDA, Antônio José Borges. *Compêndio de História do Brasil*. 53. ed. São Paulo Editora / Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1968.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. In: *Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador, Ianamá/Ceao/UFBA, 1984.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?* São Paulo: Unipro, 2004.

MARCUSSI, Alexandre de Almeida. *Candomblé*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2010. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.org.br/docs/default-source/publica%C3%A7%C3%B5es/candombl%C3%A9.pdf?sfvrsn=0>. Acesso em 21/05/2021.

MARTINS, Cláudia Garrido; FERREIRA, Miguel Luiz Ribeiro. O *survey* como tipo de pesquisa aplicado na descrição do conhecimento do processo de gerenciamento de

riscos em projetos no segmento da construção. In: *VII Congresso de Excelência em Gestão*. Anais. Niterói: 2011. Disponível em: https://www.inovarse.org/sites/default/files/T11_0362_1839.pdf. Acesso em 01/06/2021.

MC CAROL. *Não foi Cabral*. Compositor: Carolina de Oliveira Lourenço. In: MC Carol Bandida. VEVO. Niterói: Niterói Records, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XchG_QRQ6Rc. Acesso em 27/05/2021.

MOREIRA, Marcieva da Silva. História e memória de uma construção de identidade afrodescendente brasileira. In: SOUZA, Elio Ferreira de; et. al (Organizadores). *História e Cultura Afrodescendente*. v.8. p. 286-295. Teresina: FUESPI, Universidade Estadual do Piauí, 2018.

MORELLATO, Ana Carolina Batista; SANTOS, André Filipe Pereira Reid. A expressão da fé neopentecostal pelos traficantes evangélicos em favelas cariocas. In: ALVARENGA, L; LEAO, Luiz (orgs). *Evangélicos de ponta-cabeça: fragmentos de uma história do presente*. São Paulo: Editora Recriar, 2021 (no prelo).

MOURA, Clovis. *Rebeliões da Senzala*. 3.ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do; SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeide Araújo. Exus e pombagiras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. In: *Revista Psicologia em Estudo*. v.6, n.2, p. 107-113. Maringá: 2001. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pe/a/Pr95jZQCdXnBypHX94bCCxv/?format=pdf&lang=pt7> Acesso em 06/11/2021.

PALMQUIST, Helena. *Questões sobre o genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição*. Dissertação: Mestrado em Antropologia. Orientadora: Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin. Belém: Universidade Federal do Pará, 2018.

PINTO, Márcia Cristina Costa; FERREIRA, Ricardo Franklin. Relações raciais no Brasil e a construção da identidade da pessoa negra. In: *Pesquisas e práticas psicossociais*. São João Del-Rei, v.9, n.2, p. 257-266, dez.2014. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082014000200011&lng=pt&nrm=iso Acesso em 31/05/2021.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/nq/pdf/santos-9788523212100.pdf>. Acesso em 03/06/2021.

SANTOS JR, Antônio Carvalho dos. O Candomblé no seu processo Histórico/Constitutivo. In: *Historien – Revista de História*. Petrolina, out.2010/abr. 2011. Disponível em https://drive.google.com/file/d/0B_JwAHvOtVcZUW5tS0Zmc2lQTUE/view. Acesso 31/05/2021.

Recebido em: 22/07/2021

Aprovado em: 21/11/2021

AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL

Luena Nascimento Nunes Pereira¹

Thais Teixeira Aguiar²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.38984>

Resumo: Este artigo dedica-se a discutir a representação das religiões de matriz africana na literatura infanto-juvenil. Partimos do caso de discriminação que ocorreu no ano de 2018 em uma escola municipal envolvendo o livro indicado pelo MEC *Omo-Obá: Histórias de Princesas Africanas*, de Kiusam de Oliveira, para discutir sobre a forma polêmica como esta literatura é abordada nas escolas. Depois, discutimos o conceito de *racismo religioso* para tratar de modo mais geral das formas contemporâneas de discriminação dos afro-religiosos e, por fim, analisamos 4 livros de literatura infanto-juvenil que tratam de diferentes temáticas relativas às religiões de matriz africana.

Palavras-chave: Literatura Infanto-juvenil. Literatura Negra. Religião de Matriz africana. Racismo Religioso.

Resumen: Este artículo está dedicado a discutir la representación de las religiones de matriz africana en la literatura infantil. Partimos del caso de discriminación ocurrido en 2018 en una escuela municipal que involucra el libro recomendado por el MEC *Omo-Obá: Historias de princesas africanas* de Kiusam de Oliveira, para discutir la polémica forma en que se aborda esta literatura en las escuelas. Posteriormente, discutimos el concepto de *racismo religioso* para abordar de manera más general las formas contemporáneas de discriminación contra las personas afro-religiosas y, finalmente, analizamos 4 libros de literatura infantil que abordan diferentes formas de temas relacionados con las religiones de origen africano.

Palabras clave: Literatura Infantil. Literatura Negra. Religión de Origen Africano. Racismo Religioso.

Introdução

A lei 10.639/03, que obriga o ensino da história e culturas africanas e afro-brasileiras em todo o ensino básico, teve como um de seus efeitos um rápido desenvolvimento do mercado editorial voltado para suprir a demanda pela temática

¹ Doutora em Antropologia, Professora Associada da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Endereço eletrônico: luena.ufrj@gmail.com

² Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Endereço eletrônico: thais.t.aguiar@gmail.com

étnico-racial. Especificamente, a emergência de uma literatura infanto-juvenil que aborda, de diversas formas, temáticas étnico-raciais foi bastante prolífera, chegando a centenas de títulos em pouco mais de dez anos. Muitos destes livros têm sido indicados para compor listas de compras do governo ou são adotados por professores para a abordagem da temática étnico-racial no espaço escolar. Os livros dedicados à temática afro-religiosa, entretanto, têm sofrido uma resistência específica quando utilizados em sala de aula.

Este artigo dedica-se a analisar a produção de livros infanto-juvenis que abordam a temática da “religião”, notadamente das religiões de matriz africana. Escolhemos quatro livros para análise, com a intenção de discorrer sobre como cada um deles representa as religiões de matriz africana em suas histórias e de que forma essas representações mostram um olhar positivo sobre essas religiões – se eles buscavam fazê-lo através da crítica direta à discriminação, do lúdico, ou recorrendo ao didatismo.

Desenvolvemos a discussão sobre os livros a partir do caso de discriminação que ocorreu em uma escola do estado do Rio de Janeiro envolvendo a obra *Omo-Obá: Histórias de Princesas Africanas*, de Kiusam de Oliveira. Discorreremos sobre a literatura infanto-juvenil com temática étnico-racial e sua abordagem nas escolas, e como entre as diferentes temáticas abordadas em salas de aula, aquelas que representam as religiões afro-brasileiras acabam ficando de fora. Desse modo, será necessário também discutir os termos *intolerância religiosa* e *racismo religioso*, já que alguns autores defendem que o primeiro termo não consegue explicar essa forma de discriminação. Por fim, analisaremos detidamente os livros escolhidos. Buscamos, dessa forma, pensar como se produz a representação das religiões afro-brasileiras nessas obras.

Este trabalho é parte do projeto de pesquisa “Literatura Infanto-Juvenil Afro-Brasileira: novas narrativas”³. A pesquisa tem por objetivo analisar a produção literária infanto-juvenil com temática afro-brasileira após a promulgação da lei 10.639/03. O foco era discutir o impacto das políticas de ações afirmativas sobre a produção dessas obras, na perspectiva da lei 10.639/03, sob a hipótese do surgimento de novas narrativas no que tange à história brasileira, às relações raciais e às relações históricas entre África e Brasil (PEREIRA, 2016, p. 432). Um dos objetivos era mapear a formação de um campo “que envolve atores que cruzam a universidade, a militância, as editoras, os espaços escolares,

³Esta pesquisa é coordenada pela professora Luena Nascimento Nunes Pereira desde 2014. Ela foi financiada através do edital CNPq Universal entre 2017 e 2020.

ONGs e instituições do Estado que participam na produção de uma nova discursividade sobre o negro no Brasil” (idem, p. 433).

A partir do levantamento das obras de literatura infanto-juvenil com a temática étnico-racial foi possível a montagem de um banco de dados⁴. Ao serem registrados, os títulos foram classificados de acordo com variáveis, como a autoria, ano, ilustração, prêmios, gênero e raça dos autores e ilustradores⁵, e classificação por faixa etária (infantis, infanto-juvenis ou juvenis).

Entre os livros que foram adquiridos e puderam ser lidos pela equipe, foram definidas nove variáveis relacionadas a temáticas abordadas. São elas: religião, história e contos afro-brasileiros; mitologia e contos africanos; tradição e ancestralidade; conflito e identidade; estética e autoestima; multietnicidade (relações entre pessoas de distintas origens étnicas ou raciais); história e geografia africana, e manifestações da cultura afro-brasileira. Uma variável específica foi criada para livros com protagonistas negros sem referência a qualquer temática étnico-racial.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, as obras com a temática da religião chamaram nossa atenção, especialmente pela problemática recepção destes livros nas escolas, como discutiremos a seguir.

O caso Omo-Oba

Em março de 2018, Juliana Pereira de Carvalho expôs sua indignação na rede social *Facebook* acerca de um comunicado enviado pela escola SESI – localizada em Volta Redonda, Rio de Janeiro –, na qual seu filho estudava. A mensagem avisava aos pais sobre a troca do livro *Omo-Oba – Histórias de Princesas Africanas*, de Kiusam de Oliveira por outro título, devido a reclamações de alguns responsáveis.

O livro em questão, que compõe a lista do Programa Nacional Biblioteca da Escola (PNBE), de 2011, é indicado pelo MEC. Trata-se de um livro de princesas. Porém, as princesas são Yabás, ou seja, os orixás femininos. Em entrevista ao *The Intercept Brasil*, que fez uma reportagem sobre o caso, Oliveira explicou que evitou que a obra

⁴ Desde 2014, estiveram na equipe desta pesquisa as pesquisadoras de Iniciação Científica Jeronil de Assunção Junior, Isabella Barros, Amanda Sarmento, Talita Aguiar, Ana Caroline do Nascimento Silva e Gabrielly Santiago. A socióloga Andreia Pinto foi responsável pela criação do banco de dados em SPSS.

⁵ A variável cor/raça foi feita por heteroidentificação. Quando possível pesquisamos matérias sobre estes autores e ilustradores na busca de uma auto-identificação. Classificamos os autores quanto à cor/raça como “negros” e “não-negros”.

tivesse uma conotação religiosa e buscou com ela desmitificar a forma demonizada com que são vistas as Yabás, que, de acordo com a autora, representam ancestrais.

De acordo com o *Intercept Brasil*⁶, a postagem teve grande impacto nas redes sociais, em sua maior parte crítica à troca do livro. Isso resultou na decisão da escola SESI de voltar atrás, manter a obra, prometer utilizar o livro nas 15 unidades da escola no estado, além de promover um debate com os pais. No entanto, como é explicitado na própria reportagem, esta decisão apenas se deu após a má repercussão gerada pela postagem de Juliana Pereira de Carvalho.

Antes da história vir à tona pela postagem de Juliana, outra mãe - cujo nome não foi informado na matéria - também havia se indignado com o mesmo bilhete e exposto sua indignação em redes sociais. No entanto, esta mãe foi apenas chamada a conversar com a pedagoga do colégio, que justificou a troca como uma forma de respeitar a religião dos pais que haviam se incomodado com o uso do título.

De acordo com reportagem presente no site do *Estadão*, a postagem reverberou de forma a chegar à Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, que deu dez dias para que a escola SESI se explicasse sobre a decisão de retirar o livro da grade escolar⁷. Este encaminhamento teria ocorrido no mesmo dia em que a escola se pronunciou sobre o assunto, no dia 19 de março de 2018.

Devido a este caso, Kiusam de Oliveira decidiu interpelar o MEC⁸. Em um abaixo assinado disponível no site *change.org*, publicado pelo perfil do Coletivo de Entidades Negras - CEN, a autora cobra explicações sobre o cumprimento da lei 10.639/03. O documento pede “informações sobre a dotação orçamentária, programas, ações, metas e indicadores de resultados da implementação” desses artigos nas instituições de ensino público e privado, pede dados sobre seu impacto, principalmente nas aulas de história, literatura e educação artística.

O texto aponta que a Constituição Federal e o ECA prezam pela integridade moral e psíquica de toda criança, que não devem sofrer nenhuma forma de discriminação. São apontados os danos provocados pelo contato que crianças e adolescentes negros são

⁶ Ver em <<https://theintercept.com/2018/03/20/livro-racismo-escola-sesi/>>. Acesso em: 21 de maio de 2020.

⁷ Ver em <<https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/procuradoria-da-10-dias-para-sesi-esclarecer-exclusao-de-historia-de-princesas-negras/>>. Acesso em: 04 de junho de 2020.

⁸Ver em <<https://www.change.org/p/cen-brasil-coletivo-de-entidades-negras-m-da-educa%C3%A7%C3%A3o-profa-kiusam-interpela-mec-sobre-o-ens-da-hist-e-cultura-afro-brasileira?redirect=false>>; <<<https://www.seculodiario.com.br/educacao/professora-cobra-do-mec-cumprimento-da-lei-de-ensino-de-cultura-afro-brasileira>>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2021.

forçados a ter com materiais que depreciam fenótipos, cultura e traços identitários do povo negro. Defende-se que, para além de que a escola não discrimine, é necessário que ela ensine o respeito mútuo entre os diversos grupos étnico-raciais, culturais e religiosos. Daí a importância da efetiva implementação da lei 11.645/08, que substituiu a 10.639/03, ao incluir também no rol da legislação a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígenas.

Essa não foi a primeira vez que um livro indicado pelo MEC sofreu censura dentro de um colégio por representar deidades cultuadas pelas religiões de matriz africana/afro-brasileira. Em 2009, uma professora sofreu perseguição dentro de seu ambiente de trabalho e chegou a ser obrigada a deixar as salas de aula por abordar o livro *Lendas de Exu*, de Adilson Martins. Como sugerido por seu nome, a obra traz em suas páginas contos de Exu, orixá que é cultuado em religiões de matriz africana, como o mensageiro entre o mundo espiritual e o terreno e foi associado ao diabo pelo cristianismo. Esta foi a primeira obra baseada em Exu a ser autorizada a abordagem nas escolas, e foi analisada por Marques (2014) em sua dissertação⁹.

Os conflitos que decorrem da utilização na escola de livros de literatura infanto-juvenil que visem representar de alguma forma as religiões de matriz afro-brasileira acabam por suscitar uma série de debates sobre esta literatura, a aplicabilidade das leis 10.639 e 11.645 e o racismo religioso. Estas questões irão influenciar na recepção destas obras por educadores, responsáveis ou alunos. Desse modo, iremos discutir o porquê deste incômodo.

A leitura de livros de literatura infanto-juvenil é um recurso didático utilizado nas escolas com diversos fins, principalmente de promoção da leitura entre as crianças e adolescentes. Mas, para além disso, a literatura, segundo Debus (2017), tem o poder de transportar o leitor para um espaço e tempo distantes dos seus, assim permitindo ampliar a visão de mundo do leitor ao fazê-lo “experienciar um viver distante do seu” (idem, 2017, p. 22).

De acordo com Bernd (1988), o texto literário pode contribuir para a desconstrução do discurso hegemônico e, desse modo, os veículos pelos quais uma determinada obra pode ser propagada e reconhecida – jornais, revistas, editoras, livrarias, prêmios ou escolas – impõem dificuldades ao processo de recepção pelo grande público dessas obras que divergem, contestam e denunciam as relações de dominação e os valores

⁹A dissertação conta todo o processo de discriminação da obra e da professora.

que alimentam essas relações. Livros como *Omo-Oba* e *Lendas de Exu* fazem parte do grupo daqueles que buscam romper com valores hegemônicos, ao representar divindades de matriz africana de forma que contraria o estereótipo que as demoniza.

Como afirmado por Gomes (2012), a promulgação da Lei 10.639/03 trouxe certa renovação no que diz respeito aos currículos escolares de forma teórica e prática. Esta lei produziu um grande impacto sobre a literatura infanto-juvenil com temática racial, cuja produção conheceu um *boom* após sua promulgação. Porém, mesmo com um número maior de livros paradidáticos e de literatura infanto-juvenil trazendo temas voltados a relações étnico-raciais e história e cultura africana e afro-brasileira, esses materiais acabam sendo ignorados por muitas escolas. O silêncio identificado por Gonçalves (1985) e do qual fala Gomes (2012) é recorrente, não por falta de conhecimento sobre o assunto, mas por escolha, sendo ele uma das formas pelas quais a discriminação racial se expressa no ambiente escolar.

Com relação ao tema específico das religiões de matriz afro-brasileira, esse silêncio fica evidente no contraste entre a quantidade de materiais didáticos sobre o candomblé e a umbanda e a sua abordagem em sala de aula, como mostra Rachel Bakke (2008).

Racismo religioso, estatísticas e o contexto histórico

A análise de Rosiane Rodrigues Almeida (2019) sobre violência religiosa aponta para vários tipos de discriminações de motivo religioso. Desde xingamentos, assédio e ameaça a lesões corporais, violações do patrimônio e mesmo o assassinato de afro-religiosos. A autora verificou, a partir de ocorrências midiáticas¹⁰, 219 ocorrências entre janeiro de 2008 e dezembro de 2018. Delas, comenta que em 39 das ocorrências midiáticas houve pelo menos um assassinato da vítima de discriminação. De todas as ocorrências encontradas, 40 diziam respeito à violação do patrimônio, sendo que dentre estas 28 se relacionavam patrimônio privado e seis contra o patrimônio público.

De acordo com o site da organização Gênero e Número¹¹, a maior parte dos casos de intolerância religiosa registrados pelo governo federal se referem a religiões de matriz

¹⁰ Almeida pesquisou a forma de tratamento da imprensa aos casos de violência religiosa e manteve seu foco apenas em casos que apareceram na grande mídia, optando por não trazer aqueles identificados em perfis de redes sociais.

¹¹A *Gênero e Número* se apresenta no próprio site enquanto uma organização apartidária que tem por objetivo dar visibilidade e aprofundar dados que somam a discussão acerca da igualdade de gênero a uma

africana. De acordo com os dados recolhidos do Disque 100¹², de 2011 a junho de 2018, 59% dos casos de discriminação registrados são referentes a religiões de matriz africana, “20% a religiões evangélicas, 11% a Espíritas, 8% a católicos, e 2% a ateus”, sendo que, em 2018, 72% dos casos de intolerância religiosa se voltavam contra religiões de matriz africana. Outro dado verificado pela organização foi o relativo ao crescimento dos casos: de 15, em 2011, para 537, em 2017.¹³

Em reportagem veiculada no site da *Folha de São Paulo*, com base nos dados do *Relatório de Intolerância Religiosa* patrocinado pela ONG CEAP¹⁴, aponta-se mais de 1000 casos de ataques a templos religiosos e pessoas no Rio de Janeiro no período de abril de 2012 a agosto de 2015, sendo 71% deles direcionados a templos e pessoas de religiões de matriz africana, proporção que, segundo a *Folha*, se reproduz de maneira semelhante nos demais estados do país¹⁵. É possível afirmar, assim, que as religiões de matriz africana ainda são os maiores alvos entre os casos de agressão chamados de intolerância religiosa.

Além disso, há um problema relacionado à forma com que os agentes do Estado lidam com as denúncias de discriminação religiosa. Apesar da existência da Lei 7.716/89¹⁶, conhecida como Lei Caó, que foi modificada posteriormente pela Lei 9.459/97, passando assim a prever como crime também discriminações quanto à “etnia, religião ou procedência nacional”, de acordo com Miranda (2018) agentes do estado ainda tendem a minimizar esses casos.

O mesmo acontece quando a acusação é de racismo. O Poder Judiciário tende a tratá-lo como irrelevante e a deslegitimá-lo, tipificando o crime como injúria ou difamação (CARNEIRO, 1996, p. 61). Ocorre uma tendência parecida com a apontada nesse texto sobre as denúncias de intolerância religiosa: os agentes do estado tendem a individualizar o problema. Ao pesquisarem o emprego da lei em questão, Machado, Lima e Neris (2016) viram que boa parte dos casos encontrados por eles foram classificados com injúria racial ou simples, fora uma grande parte que sequer foi reconhecida como

agenda de direitos. Ver em: <<http://www.generonumero.media/institucional/>>. Acesso em: 24 de março de 2021.

¹²O Disque 100 é um canal para recebimento de denúncias referentes a violações de direitos humanos, que foi criado em 2011 pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República daquele ano.

¹³ Ver em <<http://www.generonumero.media/terreiros-na-mira/>>. Acesso em: 16 de março de 2020.

¹⁴ Centro de Articulação de Populações Marginalizadas.

¹⁵ Ver em <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/09/relatos-apontam-proliferacao-de-ataques-as-religoes-afro-brasileiras.shtml>>, Acesso em: 18 de março de 2020.

¹⁶ Ver em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm> Acesso em: 11 de março de 2021.

crime, delas era excluído o peso racista de insultos e havia uma tendência a se dissimular a seriedade dele.

O que se verifica em comum entre o caso do livro *Omo-Oba* e tantos outros é o fato de que as denúncias em torno dos casos apenas foram legitimadas pelos agentes do estado após os eventos serem expostos e ganharem repercussão nos meios de comunicação. De acordo com Ana Paula Miranda, a divulgação na mídia e a busca pelas instituições de justiça são utilizadas pelos afroreligiosos como formas de resposta à intolerância religiosa, tendo eles o objetivo de trazer a público suas demandas por reconhecimento de direitos. Dessa forma, elas funcionam como “estratégias consagradas de ampliar a visibilidade e a legitimidade desses grupos no espaço público” (MIRANDA, 2017, p. 4). Outro ponto a ser ressaltado é o fato de que não há legalmente no Brasil a tipificação “intolerância religiosa”, já que o que consta em legislação seria a adição da religião à Lei nº 7.716/1989 (Lei Caó) (idem, 2018, p. 341), mencionada anteriormente.

O pensamento que discrimina as religiões de matriz africana/afro-brasileira criou suas raízes no período colonial e cresceu ao longo dos anos, transformou-se e aderiu a novas formas de se fazer presente de maneira que se adequasse a novos tempos, muitas vezes até mesmo escondendo-se atrás de ditas “boas intenções”. Se analisamos três momentos históricos distintos após a colonização, no código penal de 1831 esse pensamento se faz presente nas leis que proibiam diretamente “a magia e seus sortilégios” (SERRA, 2011, p. 16) ou que definiam práticas religiosas que não ofendessem o código moral vigente (MOTA, 2018, p. 27). Atualiza-se, 100 anos depois, por volta de 1940, através da oposição entre a “medicina legal” e os “curandeiros”, aparecendo no código penal, dessa vez através dos “crimes contra a saúde pública” (SILVA, 2019, p. 6).

As religiões afro-brasileiras eram tidas como “expressões do primitivismo, da inferioridade e do atraso das populações negras” (MOTA, 2018 p. 28). Um caso expressivo da repulsa generalizada às religiões de matriz afro-brasileira que vai até o século XX é o que ficou conhecido como “A Quebra de Xangô”, a destruição de terreiros e perseguição aos afroreligiosos em Maceió, em 1912.

Lwdmila Pacheco (2015) discute uma série de expressões utilizadas nos jornais que evidenciavam os ataques racistas sofridos pelas casas de Xangô. Falas e expressões racistas associavam o negro, seus saberes e religiosidade à ignorância e selvageria. A autora aponta a incitação da violência pela imprensa, que se respaldava no pretexto de que tudo seria pelo “bem supremo”. Os ataques, declara a autora, não se restringiram ao

dia 2 de fevereiro de 1912: os jornais continuaram noticiando e parabenizando a violência contra as casas de culto a Xangô por até 15 anos.

Desse modo, é possível identificar que os discursos no início do século XX demarcavam de forma direta a repulsa por tudo o que era associado a povos e culturas negro/africanos. Com o passar dos anos, os ataques deixaram de afirmar explicitamente a vontade de apagar traços da cultura africana/afro-brasileira. Mas, as marcas do colonialismo ainda se fazem presentes pelos ataques diversos sofridos pelos religiosos de matriz africana/afro-brasileira.

Intolerância Religiosa x Racismo Religioso

Ao discutir sobre discriminação religiosa, é importante que se aponte a divergência existente entre afro-religiosos e integrantes de movimentos negros: ocorre que, enquanto integrantes de movimentos negros defendem que ela é uma face do racismo, alguns afroreligiosos defendem que a dimensão religiosa sobressai à racial e preferem o uso do termo intolerância religiosa (MIRANDA, 2017, p. 10-11).

Miranda (2017) aponta que o uso desse termo como bandeira de luta sugere uma busca pela formação de unidade através da articulação com diferentes grupos religiosos, já que a intolerância religiosa pode se dirigir a “qualquer um”, funcionando assim como uma “estratégia de aglutinação”. Essa intenção fica evidente na fala do interlocutor da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR), Babalawo Ivanir dos Santos, transcrita pela autora, na qual ele afirma que a intolerância une, enquanto a discriminação trata apenas de determinados segmentos.

Alguns afroreligiosos sustentam seu argumento acerca do predomínio da dimensão religiosa sobre a racial através da afirmação de que, atualmente, o candomblé e outras religiões de matriz afro-brasileira possuem muitos adeptos brancos, deixando assim de ser uma “religião de negros”.

A autora aponta que do lado dos que defendem que as manifestações de preconceito direcionado às religiões de matriz afro-brasileira como uma face do racismo, também estão aqueles que, inclusive, enxergam uma insuficiência no termo “intolerância religiosa” para dar conta da violência que atinge àqueles que as sofrem.

Desse modo, alguns ativistas e estudiosos do tema buscam até mesmo defender a utilização do termo “racismo religioso” ao invés de “intolerância religiosa”. É o caso de

Emília Guimarães Mota (2018). A autora discute acerca do par tolerância/intolerância, que ascende com a modernidade e faz parte da ideia que separa os grupos modernos daqueles que eram vistos como os “outros”, vinculando os primeiros ao polo da cultura e os segundos ao da natureza. De acordo com ela, essa ideia daria o poder ao grupo dominante, que se coloca como o “moderno”, para definir o que pode ou não ser tolerado, desqualificando religiões de matriz afro-brasileira. Portanto, para a autora, “intolerância” não é o bastante para explicar tudo o que envolve a perseguição sofrida pelos afroreligiosos. Por isso, ela defende a necessidade do uso da expressão “racismo religioso”, uma vez também que “intolerância religiosa” acaba por “silenciar mais uma vez a complexidade e as imbricações dessas violências com uma estrutura racista” (MOTA, 2018, p. 38).

A autora explica o racismo religioso baseada no conceito do “*dispositivo de racialidade*”, de Sueli Carneiro (2005), que, por sua vez, busca inspiração no conceito de Michel Foucault (1979). O dispositivo de racialidade é uma dualidade entre positivo e negativo, na qual o branco é tido como o positivo (desejável) ao passo que o negro é tido como negativo (indesejável), pois um funcionaria em relação ao outro (CARNEIRO, 2005, p. 42). Esse dispositivo se beneficia das representações construídas sobre o negro durante o período colonial responsáveis por justificar as relações de dominação e as ressignifica a partir das teorias racialistas que emergem no século XIX.

Mota desenvolve seu argumento com base na tese de Carneiro, que afirma a importância de pensar o dispositivo de racialidade a partir dos efeitos de poder causados por ele. Isso lhe permite explicar a discriminação que sofrem os grupos religiosos de matriz afro-brasileira. Ela afirma que, se o epistemicídio tem grande papel no desenvolvimento do dispositivo de racialidade, por ele sustentar a morte dos saberes racializados, o ato de deslegitimar as religiões de matriz afro-brasileira faria parte desse processo de epistemicídio. De acordo com Carneiro, o epistemicídio é parte constituidora do dispositivo de racialidade porque é responsável por concretizar as relações de dominação. Para Mota, o dispositivo de racialidade se reflete na discriminação das religiões de matriz afro-brasileira porque “não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Mota (2018) afirma que, ao se utilizar o termo *intolerância religiosa*, dissimula-se a complexidade dessa discriminação em um país no qual as relações raciais são estruturadas através do dispositivo de racialidade. Ela enxerga isto como um efeito da

construção através desse dispositivo, que consegue omitir o campo da racialidade, mesmo se constituindo por ela. Como exemplo, a autora aponta o paradoxo presente no fato de uma legislação que visa proteger um pluralismo religioso, ao mesmo tempo em que essa legislação encontra obstáculos a seu cumprimento.

Na intenção de apontar como essas violências se expressam como terrorismo, Rufino e Miranda (2019) também tecem sua crítica à noção da *intolerância religiosa*. Os autores demonstram sua preferência pelo uso do termo *racismo religioso*. Seu argumento é de que o termo deixa exposto que a maior parte das violências praticadas contra os povos de terreiro é moldada por relações de dominação que se fundamentam no racismo e na colonização. Ainda assim, os autores também apontam os limites teóricos do termo, já que a palavra *religião/religioso* pode acabar por simplificar cosmologias de diversas culturas. Os autores também discutem a dimensão do ódio, apontando que, ao direcioná-lo à raça, difunde-se uma ideia de que todos os saberes que são identificados como provenientes de povos negros/africanos devem ser sistematicamente exterminados pelo racismo/colonialismo por causar repulsa.

Rufino e Miranda apontam que o colonialismo “migra” de um estado no qual atinge a fisicalidade para um estado em que busca aniquilar outras esferas, “desde a psíquica, a espiritual” (RUFINO, MIRANDA, 2019, p. 231). Desse modo, os autores afirmam que as violações a terreiros obedecem a uma estratégia de aniquilação, afinal esses espaços têm forte atuação no que diz respeito à memória, pois revivem existências sequestradas pelo sistema colonial e as violações investem na humilhação e no esquecimento como estratégias de apagar a memória e a ancestralidade.

Em um país colonizado, no qual o racismo se faz presente em diferentes esferas, é necessário enxergar suas formas de atuação e, desse modo, o racismo religioso aparece como uma dessas formas. A dimensão religiosa é parte fundamental, não procuramos negá-la, já que desde a colonização o cristianismo segue tendo grande influência sobre como o senso comum enxerga o mundo.

Como exposto por Rufino e Miranda (2019), sendo a religião afro-brasileira uma forma de remontagem desses saberes e práticas, faz-se o possível para mantê-la longe do espaço escolar – lembrando que a abordagem da cultura afro-brasileira em geral também encontra obstáculos. Vemos em Araújo (2012), por exemplo, uma preferência em abordá-la em dias específicos – como o Dia da Consciência Negra – ao invés de trazê-la para o currículo escolar de fato. Por isso livros como *Omo-Oba: Histórias de Princesas Africanas* e *Lendas de Exu* encontraram barreiras nas escolas, pois estas obras revivem

em salas de aulas saberes os quais grupos dominantes pretendem silenciar, em prol de impor sua forma de ver o mundo.

Alguns dados sobre o tema religião de matriz africana na literatura infanto-juvenil brasileira

Em 2019, nosso banco de dados contava com 652 títulos registrados e cerca de 200 adquiridos, compondo um acervo de literatura infanto-juvenil com temática afro-brasileira ou protagonistas negros. Entre estes mais de 200 livros adquiridos, 25 livros tratavam do tema da religião.

Na busca por descobrir livros que poderiam trazer o tema religião, parte deles foi classificado como possuidor deste tema por já anunciá-lo pelo nome, sinopse e/ou capa: treze livros. Embora não tenhamos conseguido fazer uma classificação aprofundada desses livros, pois não foram adquiridos, sua classificação foi fundamental para podermos observar quais seriam autores mais prolíficos a tratar sobre religião em suas obras. Desse modo, destacam-se os autores Carolina Cunha, com oito títulos, e Reginaldo Prandi, com quatro.

É importante destacarmos o nome de Reginaldo Prandi¹⁷, pois há muitos anos se dedica a estudar sobre as religiões de matriz africana pelas ciências sociais, possuindo extensa produção acadêmica na área seja sobre a mitologia dos orixás ou cosmologia da religião, seja sobre a questão da intolerância religiosa. Em 2001, lança seu primeiro livro infanto-juvenil *Os Príncipes do Destino* e, em 2002, *Ifá, o adivinho*.¹⁸

Com relação às editoras, a Pallas é a mais prolífica do tema religião no nosso banco de dados, contando com sete títulos que apresentam o tema. É interessante lembrar que a Pallas, criada há mais de 40 anos por Antônio Carlos Fernandes, começou com a publicação de livros populares sobre magia, simpatia, orações, cantigas religiosas. A partir do final dos anos 80, quando Cristina Warth, filha de Antônio, passa a administrar

¹⁷ Professor de sociologia da USP desde 1976, em 2018 recebeu o título de *Professor Emérito*. Desde 2015 vem coordenando a pesquisa. *Os candomblés de São Paulo 25 anos depois*. Ver em <<http://lattes.cnpq.br/2929349604845304>>. Acesso em: 26 de março de 2021.

¹⁸ *Ifá, o Adivinho* recebeu indicação ao Prêmio Jabuti e foi premiado pela FNLIJ como *Melhor Livro Reconto*. Xangô, o Trovão, recebeu o *Prêmio White Ravens* pela *Internationale Jugendbibliothek München* além da menção da FNLIJ como *Livro Altamente Recomendado*. Também é autor de *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás*, e *Oxumarê, O Arco-íris*. Em 2001, o autor recebeu o *Prêmio Érico Vannucci Mendes* do CNPq e Ministério da Cultura pelo trabalho que há anos desempenha em prol da preservação da cultura afro-brasileira.

a empresa junto ao pai começa a publicar, além de títulos acadêmicos, livros escritos por sacerdotes das religiões de matriz africana que traziam saberes adquiridos nos terreiros. Os livros infanto-juvenis da editora surgem com a entrada, em 2002, de Mariana Warth, filha de Cristina. O que vemos é que existe um interesse em trazer o tema da cultura negra e da religião de matriz africana por diferentes ângulos.

Outro dado que nos chama atenção é relacionado à temática que aborda mitologia e contos africanos. A junção desses dois temas no mesmo livro indica a preferência de alguns autores em abordar o tema religioso por meio da mitologia, como é o caso do livro *Omo Oba*. O destaque para esse tema se dá pelo fato de ele estar presente em treze títulos dentre aqueles que apresentam também a religião como tema.

Também se destaca outro tema por nós elencado, relacionado à tradição e ancestralidade. Ao cruzarmos as variáveis, fica visível que este tema também aparece com frequência junto ao tema religião, totalizando onze dos 23 livros que apresentam o tema religião. Este é o caso do livro *Minhas Contas*, de Luiz Antonio, como veremos mais detalhadamente abaixo.

Analisando os livros escolhidos

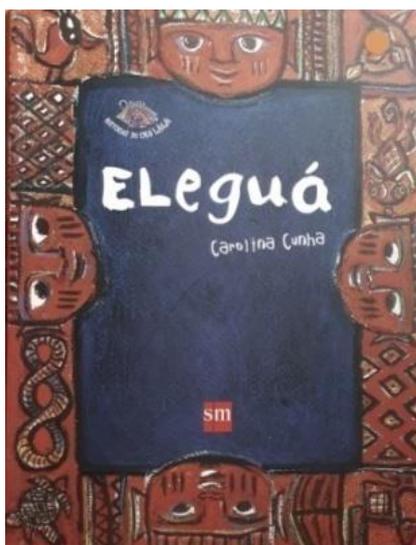
Alguns livros presentes no banco de dados foram classificados com o tema religião porque, embora não citassem diretamente religiões de matriz africana/afro-brasileira, apresentavam contos sobre o mito da criação ou sobre os orixás. Essa classificação se faz necessária porque, embora estes livros não citem o nome das religiões ou façam representações de seus ritos, trazem elementos destas, como, por exemplo, suas divindades. Assim, são facilmente associados à temática. Ou seja, são livros possíveis de serem alvos de censura pelo racismo religioso.

O nosso objetivo em escolher determinados livros e analisá-los é apontar essa variedade de representações que trazem elementos das religiões de matriz africana/afro-brasileira para o cotidiano, de forma a contribuir para uma desestigmatização dessas religiões. Foram escolhidos cinco a serem analisados: 1. *Eleguá*, de Carolina Cunha (SM, 2007); 2. *Minhas Contas*, de Luiz Antonio (Cosac Naify, 2008); 3. *Modupé, meu amigo*, de Stefania Capone e Leonardo Carneiro (Pallas, 2015); e, por fim, 4. *Omo-Oba: Histórias de Princesas*, de Kiusam de Oliveira (Mazza, 2009).

Escolhemos especificamente essas obras pelas distintas formas com que elas representam as religiões de matriz afro-brasileira. Desse modo, podemos dizer que cada livro foi escolhido por um motivo em particular, que o destaca dentre outros livros do mesmo conjunto.

Eleguá, de Carolina Cunha (autora e ilustradora)

Figura I – Capa do livro



*Eleguá*¹⁹ é uma das oito obras de Carolina Cunha registradas com o tema Religião, presentes no banco de dados da pesquisa. Sendo a autora mais prolífica dos livros que retratam o tema em questão, consideramos que seria importante que uma de suas obras fosse analisada. O livro parece ocupar um meio caminho entre a literatura infantil e a juvenil. É bastante colorido, com ilustrações feitas pela própria autora.

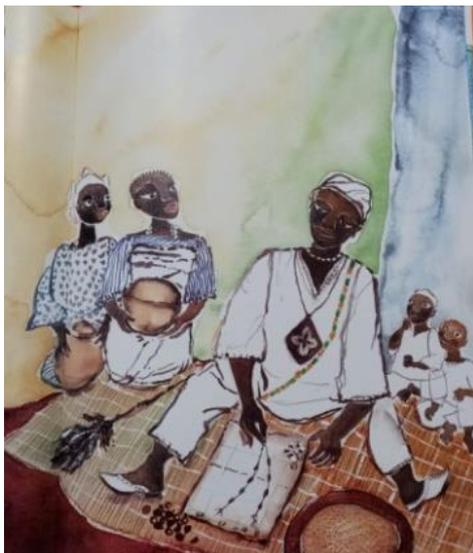
Trata-se de uma lenda – *itan* – de Eleguá, orixá do culto de Ifá. De acordo com o próprio livro, que além de apresentar notas de rodapé com significados de palavras traz também em seu final alguns textos explicativos sobre elementos da religião que aparecem ao longo da história, ele possui outros nomes, dentre eles Exu-Bará – visão que não é unânime entre adeptos de religiões de matriz afro-brasileira, pois alguns afirmam serem divindades diferentes. Logo, faz-se interessante a análise, visto que o livro aponta para uma visão de um culto de matriz africana diferente da umbanda e do candomblé, os cultos

¹⁹ É o primeiro da coleção da autora baiana, não negra, Carolina Cunha, intitulada Histórias do OkúLáilái – Histórias do tempo antigo -, que é composta por livros como *Eleguá*, *Yemanjá* – lançados em 2007 - *Ogum IgboIgbo* e *Awani* – lançados em 2014. Além dos mencionados acima, também estão no nosso banco de dados *ABC afro-brasileiro* (Edições SM, 2009); *Aguemom* (Martins Fontes, 2002); *Caminhos de Exu* (Edições SM, 2005); *Mestre Gato e Comadre Onça* (Edições SM, 2008).

mais conhecidos, especialmente no sudeste. Seu tema é anunciado pelo nome e pela capa para aqueles que conhecem o assunto em questão. Traz cantigas religiosas de matriz africana nas primeiras e últimas páginas, acompanhadas de suas respectivas traduções.

Neste *itan*, conta-se o porquê de o orixá ser o primeiro a ser alimentado. Um ponto a se destacar é que esta obra apresenta um narrador primordial - conta fatos que presenciou ou foram contados a ele (COELHO, 2000, p. 67). Coelho também se refere a este tipo de narrador como *contador de histórias*, e é justamente a posição de contadora de histórias que Carolina Cunha assume nesta obra. Logo nas primeiras páginas há um trecho em primeira pessoa, anunciando que irá contar uma “história fantástica”. A partir daí, a história começa em terceira pessoa, com um foco narrativo memorialista, ou seja, com um narrador que se mantém externo aos fatos contados por ele (idem, p.69). Ao longo da obra, ritos do culto de Ifá são retratados e justificados através do *itan* de Eleguá. Podemos concluir também que essa obra trabalha um personagem-individualidade, ou seja, não há antagonistas (COELHO, 2000), a divisão entre bem/mal presente em obras com a categoria de personagem-caráter não aparece nesta obra, que apresenta personagens ambíguas. Essa ambiguidade, aliás, é bastante comum em *itans*.

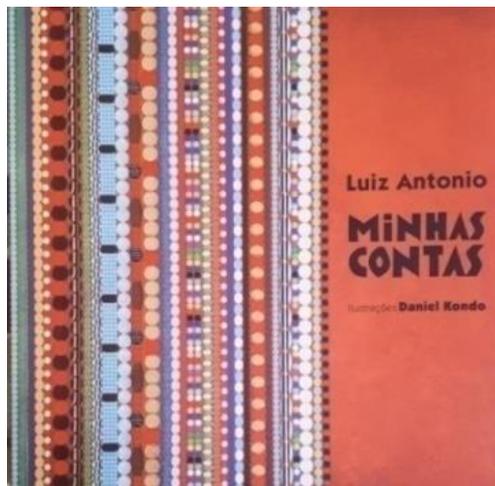
Por vezes, as ilustrações trazem uma textura de giz de cera, em outros momentos apresenta uma textura aquarelada – aparentemente uma técnica com guache diluída em água – que também se alterna com pinceladas mais densas, confere um quê de arte tradicional. Ao mesmo tempo em que não há uma busca por realismo, as imagens são ricas em informações. Desse modo, a autora brinca com texturas de diversas técnicas. Em momentos do livro, o texto se encontra inserido na ilustração, dando a impressão de que o texto e imagem são um só.



Desse modo, a representação religiosa se dá através da mitologia. No entanto, ritos de religiões de matriz africana são representados na história. Um ponto que se destaca é o fato de o protagonista ser uma criança, o que contribui para a aproximação com o público leitor, por poder se ver em *Eleguá*.

Minhas Contas – Luiz Antonio, Ilustrações de Daniel Kondo

Figura III– Capa do Livro



“*Minhas contas*” de Luiz Antonio, foi escolhido por apresentar a religião de matriz africana enquanto parte da cultura afro-brasileira e pelo trabalho conjunto entre

ilustrador e escritor, já que fica evidente ao longo da história como as ilustrações e o texto complementam uns aos outros²⁰.

O conto possui ilustrações em todas as suas páginas, sendo elas essenciais para a mensagem do título, além de apresentar um texto reduzido, como um livro infantil que é. Conta a história de dois amigos cuja amizade é interrompida por conta do preconceito da mãe de um deles, que proíbe a amizade entre seu filho e o protagonista do livro, pois este utiliza um fio de contas²¹. Em sua capa vemos uma representação de fios de contas que ocupa boa parte dela, porém, não consideramos uma representação tão explícita, levando em conta um público leigo.

A história é contada em primeira pessoa por um narrador intimista, que faz parte da história, e é o protagonista (COELHO, 2000). É interessante notar que a simplicidade da linguagem e a escolha de algumas frases, como, por exemplo, “levei a maior bronca” além de facilitar a compreensão do público ao qual se direciona, busca dar vida ao protagonista/narrador da trama. Além disto, o livro possui cores fortes, com destaque para tons de laranja e vermelho, alternando páginas nestes tons com outras em tons mais escuros, como preto, verde e azul escuros, com exceção de duas páginas que possuem a predominância da cor branca. Suas ilustrações, feitas por Daniel Kondo, por vezes se assemelham a desenhos de uma criança. Percebe-se que houve uma intenção de apresentar uma história como se fosse contada por uma criança, e isso se mostra na linguagem e nas ilustrações do livro.

O primeiro ponto que se destaca neste livro é a interface ilustração x texto. Ao sofrer preconceito por parte da mãe de seu amigo, o protagonista dedica algumas páginas a mostrar como se sentia sobre aquela situação. Nestas páginas essas emoções são representadas através de correlações com elementos referentes aos orixás, nas quais também encontramos uma ilustração que reafirma essas referências.

²⁰ Luiz Antonio, não negro, é candomblecista e tem *Minhas contas* como seu primeiro livro infantil. Na própria obra, é afirmado seu interesse desde pequeno pelos orixás. Quanto ao ilustrador não negro Daniel Kondo, diz-se que nasceu em 1971 no Rio Grande do Sul. Além de, até então, ter ilustrado para a editora Cosac Naify outros dois livros.

²¹ Colar feito de contas (missangas) cuja cor varia de acordo com os orixás de quem se é filho e elaborado de acordo com o tempo de santo de seu possuidor.

Figura IV – Ilustração “Gritei como um trovão”

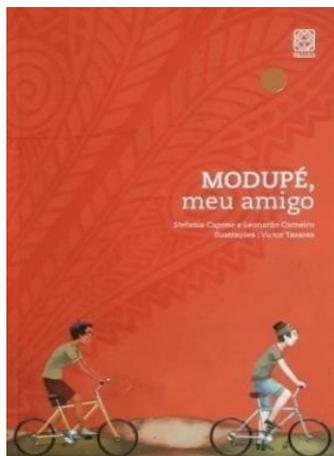


Os diálogos da história trazem uma mensagem de respeito mútuo entre pessoas que creem de formas diferentes – e aquelas que não creem também. A religião Candomblé é citada diretamente e o livro não a dissocia da cultura negra, quando busca apontar que “antigamente a cultura negra era perseguida e dava cadeia”, o “samba, capoeira e candomblé” são citados juntos. Desse modo, também aparece a ancestralidade, já que a importância do candomblé para os antepassados também é posta em evidência, tal como a discriminação sofrida pelo afroreligioso.

Mais uma vez, identificamos um personagem-individualidade, visto que não existe uma oposição bem-mal. Entendemos que não houve intenção do autor da história em classificar a mãe de Pedro enquanto uma vilã, apesar de ela não pedir desculpas no final. Seu gesto de agradecimento, porém, é mostrado como um possível sinal de que ela aprendeu algo sobre o que havia feito, por deixar seu filho voltar a brincar com o protagonista. Por fim, o livro traz em suas últimas páginas ilustrações dos orixás, com seus nomes e breves explicações sobre eles.

Modupé, meu amigo, de Stefania Capone e Leonardo Carneiro, Ilustrações de Victor Tavares

Figura V – Capa do Livro



Escolhemos este título de autoria de Stefania Capone²² e Leandro Carneiro²³ a ser analisado por sua forma extremamente didática de desmitificar religiões de matriz africana. Suas páginas são dedicadas a trazer explicações sobre a religiosidade afro-brasileira através de um enredo no qual as personagens são levados a questionar e fazer pesquisas, resultando em diálogos que trazem conhecimentos sobre o tema de maneira a desestigmatizá-lo. As ilustrações são de Victor Tavares²⁴.

A capa do livro traz dois adolescentes e já anuncia ser uma literatura afro-brasileira pela escolha da palavra “modupé”, que, como traduzida pelo próprio livro, significa “obrigado” em iorubá. Ao longo do livro, outros personagens – a maior parte deles negros – surgem. A palavra “modupé” não entrega o tema religioso ao senso comum de antemão, mas se desenrola com o decorrer da narrativa. A obra, de 39 páginas, foi por nós considerado como um livro juvenil pelo fato de que, apesar de apresentar muitas ilustrações, apresenta mais textos que imagens em um número maior de páginas. Trazendo novamente Coelho (2000), vamos que o tipo de narrador presente no livro é onisciente, tem um foco narrativo de consciência parcial, ou seja, um narrador que fala

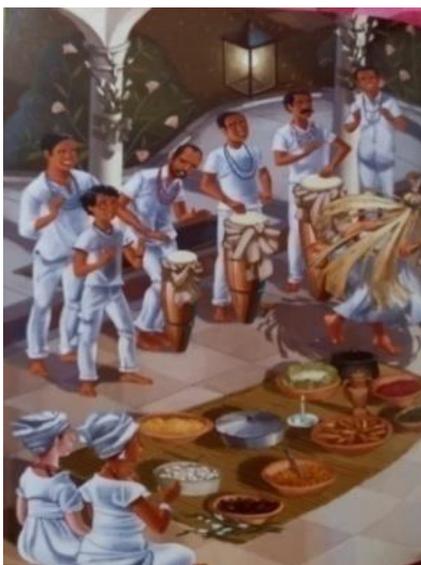
²² Stefania Capone, não negra, é uma antropóloga ítalo-francesa especialista em religiões de matriz africana desde os anos 1980, várias publicações. Pela editora do livro *Modupé, meu amigo* a escritora também lançou os livros *Os Iorubás do Novo Mundo* e *A busca da África no Candomblé*.

²³ Leandro Carneiro, não negro, é professor da graduação e pós-graduação de Geografia pela UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora. Também é adepto do candomblé e tem trabalhos acadêmicos sobre as religiões de matriz afro-brasileira, coordenando projetos de pesquisa e extensão em terreiros e quilombos.

²⁴ Também não negro, o desenhista Victor trabalha há 29 anos na área, possuindo diversos prêmios, o mais recente sendo o primeiro lugar em pintura em um concurso do Jornal O Globo, 2001. Ver em <http://www.victortavares.com.br/#about_me>

em terceira pessoa, alguém que não faz parte da história, mas a conta a partir do olhar de um personagem, Anderson. Neste livro, Victor Tavares adiciona um certo realismo aos desenhos. Não há o apelo por cores mais vibrantes, como no caso de *Minhas Contas*, dando preferência a tons neutros. Tal escolha faz sentido, se considerarmos o público ao qual se direciona.

Figura VI – Ilustração



Modupé, meu amigo conta a história de Anderson e Fabinho, dois amigos que vão passar um final de semana na casa de uma tia do primeiro, que mora próximo a uma praia. Durante a viagem, Anderson tem seu primeiro contato com uma festa religiosa de matriz afro-brasileira, o que lhe desperta grande curiosidade. Isso faz com que Anderson pergunte a Fabinho sobre aquela festividade, o que resulta em mais perguntas e pesquisas de Anderson sobre o assunto.

A representação da religiosidade afro-brasileira neste livro se dá por um viés mais próximo ao didático. Isso porque são trazidas diversas explicações sobre ritos, festividades e orixás, que acontecem através das explicações de Fabinho e das pesquisas de Anderson na internet, interessado em conhecer mais sobre a religião de seu amigo. O livro traz brevemente a história sobre a origem do candomblé, com explicações sobre a religião e um breve apontamento sobre o samba se originar dos terreiros. Ao longo da história, Fabinho conta a Anderson histórias sobre os orixás enquanto passeiam pela cidade. É possível afirmar, a partir do arcabouço teórico de Coelho (2000), que o livro utiliza a categoria de personagem-individualidade, pois não há oposição entre bem e mal.

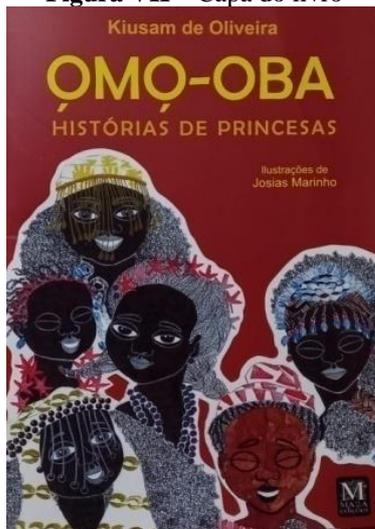
Neste livro, ocorrem dois momentos nos quais o racismo religioso é retratado. O primeiro aparece no desdenho da avó de Anderson por seus estudos sobre o candomblé e, posteriormente, pelo desdenho de um colega de classe dos protagonistas ao ver religiões de matriz africana aparecerem em uma apresentação. Nos dois casos, o livro procura desconstruir esse pensamento apontando a história de perseguição às religiões de matriz africana e enfatizando a importância da cultura afro-brasileira, além de um discurso que defende a diversidade religiosa.

Outro ponto a se destacar do livro é seu caráter multiétnico – representado pela temática *multietnicidade* da nossa pesquisa -, já que o tempo todo personagens negros e brancos interagem entre si e se relacionam. O livro aborda o encontro de uma pessoa branca com a religião de matriz africana, e acaba por dar mais destaque a esta, que ao final também é quem toma a palavra contra o preconceito proferido contra a fé afrorreligiosa por seus colegas de classe. Além disso, o livro também mostra Anderson pensativo sobre a discriminação de seu amigo sobre a própria religião após aprender pela internet sobre a história de perseguição sofrida por religiosos de matriz africana, e Fabinho o explicando que não conversa sobre o assunto por causa da discriminação.

Partindo da ideia de que o foco de narrador demiurgo com consciência parcial do qual, explica Coelho (2000), parte apenas do olhar e do entender de um personagem, toda a narrativa se estrutura a partir dos encontros de Anderson. Consideramos que, apesar de Fabinho aparecer diversas vezes, este livro acaba por protagonizar o primeiro, pois toda a história parte de suas dúvidas, retratando ainda suas descobertas e terminando com um ato de resolução de um conflito que parte dele. A Fabinho é relegado pelo narrador o papel de amigo do protagonista, que lhe ensina coisas novas. Por fim, esse título conta com um glossário com palavras que possivelmente não seriam entendidas logo de início durante a leitura do livro.

Omo-Oba: Histórias de Princesas, de Kiusam de Oliveira, com ilustrações de Josias Marinho

Figura VII – Capa do livro



Omo-Oba, Histórias de Princesas é o livro do caso com o qual abrimos este trabalho, e agora analisamos a obra, devido a sua abordagem das religiões de matriz africana se dar através de diferentes *ìtans* das Yabás – orixás femininas -, ou seja, combinando duas temáticas diferentes do nosso banco de dados - religião e mitologia. O livro foi lançado em 2009, pela Editora Mazza, escrito por Kiusam de Oliveira²⁵ e ilustrado por Josias Marinho²⁶, ambos negros.

Omo Oba é um livro de contos de 40 páginas, combinando ilustrações e texto. Sendo assim, consideramos um livro infantil, pois são contos pequenos que trazem muitas ilustrações. Identificamos, a partir de Coelho (2000), que cada um dos contos neste livro possui um narrador primordial/contador de histórias com foco narrativo memorialista. Seus personagens são individualidade: ambíguos, não existem referências de bem x mal nestes contos. Esta é uma das obras referidas acima que, por trazerem a mitologia das divindades de religiões de matriz africana, são classificados por nós dentro do tema “religião”. A obra foi indicada pelo PNBE em 2011.

Na obra de Kiusam de Oliveira, as Yabás assumem o papel de pequenas princesas, de quem são contados *ìtans*. Embora, por vezes, cada personagem se refira a si mesmo como homem/mulher – caracterizando idade adulta -, em cada história, logo em seu

²⁵ Kiusam de Oliveira é professora da UFES, onde leciona Educação das Relações Étnico-raciais. É também autora do livro *O Mundo no Black Power de Tayó*, publicado em 2013 pela editora Peirópolis, que aparece entre os dez livros sobre direitos humanos mais importantes do mundo no ranking da ONU. Com *Omo-Oba, Histórias de Princesas*, conquistou lugar na listagem de livros recomendados pela FNLIJ, além da seleção pelo PNBE. Ver em < <https://mskiusam.com/bio/> >.

²⁶ Josias Marinho é membro da AMARTE – Associação Mineira de Arte/Educadores –, e da ABIPRO – Associação Brasileira de Ilustradores Profissionais.

início, há uma frase que começa com “desde criança”. Assim, a narradora se refere às protagonistas de cada história como “menina”, “princesinha”, “princesa menina”. O uso do diminutivo se dá também com relação a outros personagens que aparecem na história, como é o caso do orixá Ogum, que aparece como “amiguinho” de Oxum. Logo, o livro os apresenta como crianças.

Os *itans* das Yabás contados ao longo das páginas abordam temas diferentes e deixam em evidência a personalidade de cada uma delas, mostrando que há diversas formas de ser uma princesa. O primeiro deles conta a história de Oiá, uma princesa que podia se transformar em búfalo. Neste conto, além de sua beleza e graça, sua genialidade, força e determinação também são exaltadas. No segundo conto, temos a história de como Oxum traz seu amigo de volta pela doçura. Ela é reconhecida pela sua beleza, vaidade, doçura, atrevimento, genialidade e determinação. No terceiro, acompanhamos Iemanjá em um mito da criação. Nele é destacado seu poder de criar e a maternidade. No quarto, a princesinha Olocum reinava no fundo do oceano e era muito bonita, porém, não gostava de se enfeitar, e então é enfatizada sua timidez e introspecção. No quinto, vemos a história de Ajê Xalugá, irmã mais nova de Iemanjá, que gostava muito de brincar de cavalgar nas ondas do mar com seu brilho intenso disfarçada de espuma. A princesa deste conto é reconhecida por seu orgulho, vaidade, coragem e determinação. A última história conta como o céu e a terra se partiram. Desta vez, a determinação de Oduduá é enfatizada.

As ilustrações de Josias Marinho completam essa representação através da caracterização dos personagens. É um livro colorido, com tons que se relacionam às histórias de cada uma das protagonistas. As ilustrações aparecem como colagens, nas quais há um fundo de cor, no qual são colados desenhos diversos. Por vezes elas ocupam pedaços do texto, possuindo como ponto em comum, como *Eleguá* de Carolina Cunha, a sensação de que texto e imagem são uma coisa só. O tipo de pintura deles também chama atenção, pois aparenta ser feita em caneta, contribuindo para um conceito de algo que foi “feito à mão”.

Figura VIII – Ilustração de Oxum e Ogum



Além das Yabás, Ogum e Obatalá aparecem durante as histórias, além de uma menção a Xangô. Os dois primeiros têm participação expressiva nas histórias nas quais aparecem e são representados como crianças, afinal são “amiguinhos” das Yabás. Essa representação dos orixás como crianças se destaca, pois cria aproximação entre o leitor e os personagens representados na história. No caso das Yabás, une-se à imagem de princesas – que são personagens frequentemente retratadas em histórias infantis, especialmente contos de fadas - a sua representação como crianças, o que possibilita que meninas negras possam se ver nas princesas retratadas na história. Neste livro é dada atenção às diferentes personalidades que uma princesa pode ter: vaidosas, guerreiras, questionadoras, introspectivas, entre outras. Desse modo, permite que crianças se sintam representadas por elas também.

Considerações finais

A promulgação da lei 10.639/03 teve um grande impacto sobre a produção dos livros infanto-juvenis afro-brasileiros, especialmente pelo fato de o governo ser um grande comprador, assim como também impactou uma série de discussões sobre as formas de aplicá-la e seus resultados. A aplicação da lei ainda enfrenta vários entraves, visto que há resistência por parte de educadores, diretores e pais em adotar essas discussões em sala de aula, principalmente nos casos nos quais são abordadas as religiões de matriz africana.

Conflitos acontecem quando esses livros são utilizados como material didático, visto que ainda existe um olhar discriminatório sobre as religiões de matriz africana, fruto

do racismo estrutural. Esses conflitos evidenciam a importância da lei 10.639/03, explicitando o preconceito. Desse modo, o discurso dominante opera por diferentes meios na tentativa de neutralizar as vozes que contrariam os valores veiculados para manter as relações de poder.

Nesse sentido, espera-se da escola que ela funcione como um espaço no qual se possa por em prática a inclusão, na qual, ao contrário de ignorar ou discriminar as diferenças existentes entre culturas e saberes, estas sejam exaltadas e se incentive o respeito mútuo (GOMES, 2012). Como afirmado, não basta que a escola não discrimine, ela precisa ensinar a não discriminar.

As obras aqui analisadas percorrem caminhos diferentes no que diz respeito à forma de representar as religiões de matriz africana, mas, em geral, cada uma delas encontra seu modo de fazer alguma aproximação entre o leitor e a história a ser contada, de maneira a desconstruir uma imagem estereotipada com a qual são vistas as religiões de matriz afro-brasileira.

Nas obras que evidenciam o conflito e buscam retratar o racismo religioso, percebemos que apontam a religião de matriz africana como parte da cultura afro-brasileira, contrariando o pensamento que dissocia as duas. Nesses casos são citadas ao lado de outras manifestações culturais afro-brasileiras, como a capoeira, o jongo ou até mesmo palavras do cotidiano. As obras *Minhas Contas* e *Modupé, meu amigo* trazem um discurso que parte do princípio de que há um só Deus, buscando apaziguar, de certo modo, as diferenças religiosas, dando entender que todas elas se referem ao mesmo Deus embora de formas diferentes.

Um ponto em comum entre os livros analisados é o fato de adotarem personagens-individualidade (COELHO, 2000). No caso dos *itans*, é bastante comum, e faz sentido quando pensamos no fato de que a concepção de bem e mal é proveniente de uma lógica cristã. Também percebemos, ao analisar os livros *Modupé, Meu Amigo* e *Minhas Contas*, que os dois buscam ensinar a não discriminar; trabalhando com ensinamentos sobre respeito ao próximo a possibilidade de mudança de atitude nas pessoas que discriminaram.

Aqui, analisamos livros que partem da didática, analogias, do lúdico, dos mitos – *itans* – e da abordagem de situações de preconceito. Há uma aproximação com a ancestralidade, que se mostra em diálogos que buscam contar brevemente sobre os antepassados que trouxeram essas religiões, sempre há um aprender com a família. Também notamos que existe um esforço em trazer conhecimentos sobre o que se foi dito

nas obras, dado que em três dos livros analisados existem glossários com significados de palavras ou explicações mais aprofundadas sobre o que foi contado durante as histórias. O que se percebe é que existe uma preocupação em fazer conhecer e, assim, desconstruir estigmas que pressionam as religiões de matriz africana há tanto tempo.

Referências Bibliográficas

- ARAUJO, Débora Cristina. “Ideologia e racismo: Análise de discurso sobre a recepção de leituras de obras infanto-juvenis”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, vol. 3, n. 7, p. 85-100, 2012.
- BAKKE, Rachel Rua Baptista. “Do terreiro para a escola”. In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, 2008. CD Virtual da 26 RBA, 2008. vol.1.
- BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- CARNEIRO, Sueli. *A Construção do Outro como não-ser como fundante do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Sueli. “Racismo e discriminação”. *Cadernos de Pesquisa*, n.4, 1996.
- COELHO, Nelly Novaes. *Literatura Infantil: teoria, análise e didática*. São Paulo: Moderna, 2000.
- DEBUS, Eliane. *A Temática Da Cultura Africana E Afro-Brasileira Na Literatura Para Crianças E Jovens*. São Paulo: Cortez, 2017.
- GOMES, Nilma Lino. “Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos”. *Currículo sem fronteiras*, vol. 12, n. 1, p. 98-109, 2012.
- GROSGOUEL, Ramón. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. *Sociedade e Estado*, vol. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.
- MACHADO, Marta Rodriguez de Assis; LIMA, Márcia; NERIS, Natália. “Racismo e Insulto Racial Na Sociedade Brasileira: dinâmicas de reconhecimento e invisibilização a partir do direito”. *Novos estudos CEBRAP*, vol. 35, n. 3, p. 11-28, 2016.
- MARQUES, Maria Cristina. *Lendas de Exu sob os holofotes da educação*. Orientador: Sérgio Luiz de Souza Costa, v. 180. CEFET, RJ. Rio de Janeiro, 2014.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de et al. “Intolerância Religiosa: a construção de um problema público”. *Revista Intolerância Religiosa*. Rio de Janeiro, Koinonia, 2017.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes. “Intolerância religiosa e discriminação racial: duas faces de um mesmo problema público?” In: LIMA, Antônio Carlos de Souza et al. *A antropologia e a esfera pública no Brasil*, p. 329. Rio de Janeiro, 2018.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. “‘Motivo presumido: sentimento’: Identidade religiosa e estigmatização escolar no Rio de Janeiro”. *Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, p. 139-164, 2015.

MOTA, Emília Guimarães. “Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: Racismo Religioso e História”. *Calundu*, vol. 2, n. 1, p. 23, 2018.

PACHECO, Lwdmila Constant. “Racismo e Intolerância Religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940”. *Sankofa*, vol. 8, n. 15, p. 80-109, 2015.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. “Literatura negra infanto-juvenil: discursos afro-brasileiros em construção”. *Revista de Estudos Interdisciplinares*, vol. 18, n. 2, 2016.

RUFINO, Luiz e MIRANDA, Marina Santos. “Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema”. *Filosofia Africana: Pertencimento, Resistência e Educação – Edição Especial/ Políticas De Resistência: Epistemicídio e Genocídio*. Vol. 10, n. 2 p. 229-242. Paraíba, 2019.

SERRA, Ordep. “A tenacidade do racismo”. *Rev. Tempo e presença*, p. 1-27, 2011.

SILVA, Mariana Lins de Carli. “Curandeirismo: o bem jurídico saúde pública a serviço de uma política criminal racista”. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 152, n. 2019, p. 145-171, 2019.

Obras analisadas

ANTONIO, Luiz. *Minhas Contas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAPONE, Stefania; CARNEIRO, Leonardo. *Modupé, meu amigo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

CUNHA, Carolina. *Eleguá*. São Paulo: Edições SM, 2007.

OLIVEIRA, Kiusam. *Omo-Obá: Histórias de Princesas*. Belo Horizonte: Mazza, 2009.

Recebido em: 20/07/2021

Aprovado em: 24/11/2021