



Renan Silva da Piedade

**(Des)aprendizagens crítico-reflexivas no/sobre os
Candomblés: trajetórias, performances e formas de vida
autoetnografadas**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras/Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Adriana Nogueira Accioly Nóbrega

Rio de Janeiro
Abril de 2023



Renan Silva da Piedade

**(Des)aprendizagens crítico-reflexivas no/sobre
os Candomblés: trajetórias, performances e
formas de vida autoetnografadas**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Adriana Nogueira Accioly Nóbrega

Orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

Liliana Cabral Bastos

Departamento de Letras – PUC-Rio

Liana de Andrade Biar

Departamento de Letras – PUC-Rio

Glenda Cristina Valim de Melo

UNIRIO

Denise Maria Botelho

UFRPE

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Renan Silva da Piedade

Doutorando e mestre em Estudos da Linguagem (PUC-Rio) na linha de pesquisa Discurso, vida social e práticas profissionais. Coursou Licenciatura em Letras (Português/Inglês) nesta mesma instituição e Pós-Graduação em Administração e Supervisão Escolar na Universidade Cândido Mendes. É professor da área de Comunicação e Expressão do Departamento de Letras (PUC-Rio), onde também atua na Especialização em Língua Inglesa majoritariamente em disciplinas de leitura e escrita acadêmica. Suas áreas de interesse compreendem estudos em Linguística Aplicada Crítica, Prática Exploratória, Formação de Professores, Questões Raciais e Religiões de Matrizes Africanas.

Ficha Catalográfica

Piedade, Renan Silva da

(Des)aprendizagens crítico-reflexivas no/sobre os Candomblés : trajetórias, performances e formas de vida autoetnografadas / Renan Silva da Piedade ; orientadora: Adriana Nogueira Accioly Nóbrega. – 2023.

270 f. : il. color.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2023.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Candomblés. 3. Autoetnografia. 4. Linguística aplicada crítica. 5. Pedagogia de terreiro. 6. Performances narrativas. 7. Crenças e emoções. I. Nóbrega, Adriana Nogueira Accioly. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 400

Para Ayrá e Oxum, por me manterem firme no mundo.

Para Sete Saias e Marabô, por guiarem meus passos.

Para minhas famílias, de sangue e de santo, por caminharem
ao meu lado.

Para todo o povo-de-terreiro, por preservar viva a cultura de
nossos ancestrais.

Agradecimentos

Ao Candomblé, pelas experiências (trans)formadoras e pelas mudanças de rumo na vida.

À Cristina, a Hélcio e a Rafael, por terem me ensinado tanto sobre resiliência, honestidade e amor ao próximo. Minha força vem da nossa união, não tenho dúvidas. Desejo que nas reviravoltas que a vida dá, encontremos SEMPRE conforto e abrigo nos sorrisos e nos abraços sinceros, nossas maiores marcas enquanto família. Vocês são o meu LAR e eu AMO tê-los em mim e comigo!

A Vinícius Alexandre, pelos quase oito anos de cumplicidade. É maravilhoso olhar para trás e saber que nossa união deu certo. Cada capítulo da nossa história tem sido lindo. Obrigado por ser meu ponto de paz e de equilíbrio em muitos momentos. Vida longa ao nosso amor!

À Mãe Simone, por nossa relação de cuidado e de respeito dentro e fora destas páginas. Com a senhora, me sinto acolhido e me sinto forte. Obrigado por ser tão zelosa em tudo o que faz por mim e pelos demais. Saiba que valorizo muito nossos laços afetivo-espirituais!

Aos meus amigos de vida, pela chance de partilhar e receber amor em todos os momentos. Com vocês me sinto livre para ser quem sou. E viver sem amarras é uma dádiva, um presente. Obrigado por tudo!

À Adriana Nogueira Accioly Nóbrega, minha orientadora querida, pela confiança no meu trabalho, pela parceria, pelas oportunidades de colocar em prática o tanto que aprendi com você, pelos conselhos sempre nas horas certas e pela caminhada afetiva em todos esses anos de formação. Nossa história não acaba por aqui. Você tem meu profundo agradecimento e minha eterna admiração!

Às professoras Liana Biar, Liliana Bastos, Glenda Melo e Denise Botelho, por terem gentilmente aceitado fazer parte da minha banca. Obrigado por disponibilizarem parte do seu tempo para a leitura deste trabalho e por todas as contribuições para o seu aprimoramento.

A todos os professores, da educação básica ao doutorado, por me ensinarem a enxergar o mundo ao meu redor com olhos mais atentos. Todos vocês foram muito marcantes, mas destaco a professora Inês Miller, minha grande mentora, com quem tenho aprendido continuamente a ser um profissional crítico-reflexivo.

Aos meus amigos da PUC-Rio, da graduação ao doutorado, pela longa parceria, pelas conversas nos pilotis, pelos debates dentro e fora da sala de aula e por terem me incentivado a seguir estudando. Conviver com vocês tem sido enriquecedor, em todos os sentidos!

A todos os funcionários do Departamento de Letras, em especial à Chiquinha, por ser tão solícita e amável em seus atendimentos.

À PUC-Rio, por ser uma instituição que nestes últimos doze anos tem me abraçado e me proporcionado sonhar cada vez mais alto no campo profissional.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Piedade, Renan Silva da; Nóbrega, Adriana Nogueira Accioly (orientadora); **(Des)aprendizagens crítico-reflexivas no/sobre os Candomblés: trajetórias, performances e formas de vida autoetnografadas.** Rio de Janeiro, 2023. 270p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Neste estudo de fortes dimensões autoetnográficas (ADAMS; JONES; ELLIS, 2015), investigo o modo de vida ético-político-religioso-plural dos Candomblés (NASCIMENTO, 2016), tendo em conta as histórias elaboradas por mim e por minha Ialorixá (Mãe Simone de Jagun), ambos indivíduos negros, em diálogo sobre nossas vivências dentro e fora do Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê, terreiro localizado no bairro de Cosmos (Zona Oeste do Rio de Janeiro). A partir de um olhar qualitativo-interpretativo para conversas reflexivas (MILLER, 2013) acerca de como balancear as diversas áreas da vida, de sermos felizes em nossas escolhas religiosas, de questões familiares, de Candomblé como formação de vida, dentre outros tópicos, busco: identificar quais marcas linguísticas avaliativas (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014) perpassam nossas interações; conhecer quais emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e quais crenças (BARCELOS, 2013) emergem durante esse processo narrativo-avaliativo e a que macrodiscursos, ligados às Cosmopercepções dos Candomblés (ou não), elas estão afiliadas (ou não); entender como esses macrodiscursos operam na construção plural e heterogênea da experiência nos Candomblés. Alinhado aos princípios da Linguística Aplicada Crítica (TANZI NETO, 2021) e da Pedagogia de Terreiro (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017), conduzo a análise com base na visão performativa de linguagem e de narrativa (MELO; MOITA LOPES, 2014; MELO; ROCHA, 2015), através de três lâminas de observação apresentadas de maneira sobreposta (TEIXEIRA; BIAR, 2019). Na primeira delas, olho para a estrutura das narrativas e para seus principais movimentos retóricos; na segunda, miro o momento em que se narra, a ordem interacional, a dimensão situada em que as narrativas foram coproduzidas por nós; na terceira, opero em um nível mais macrolinguístico, mapeando os discursos e as normas sociais que fazem parte do contexto comunicacional sob escrutínio (BIAR; ORTON; BASTOS, 2021). Durante esse processo de pesquisa em que também procuro quebrar (meus) silêncios, recuperar (minhas) vozes perdidas e desnaturalizar por meio de (minhas) memórias vivas e potentes os efeitos das injustiças sociais sobre nossos corpos negros interseccionados por questões de raça, de gênero, de sexualidade, de classe social (MELO, 2021), entre outras, pude identificar nas nossas interações construções indicativas de uma relação solidária e respeitosa com as vozes, com as emoções, com as crenças e com as histórias de vida um do outro. Entre diversas produções afetivas de desequilíbrio na vida, de culpa no exercício da maternidade,

de rejeição familiar e de felicidade nas práticas afrorreligiosas, denunciemos discursos racistas que mobilizam desvios existenciais acerca de nossas vivências nos Candomblés e ao mesmo tempo nos afiliamos a discursos que privilegiam uma trajetória de terreiro onde a diversidade e o cruzamento de diferentes perspectivas trazidas pelos sujeitos são fatores marcantes.

Palavras-chave

Candomblés; Autoetnografia; Linguística Aplicada Crítica; Pedagogia de Terreiro; Performances Narrativas; Crenças e Emoções.

Abstract

Piedade, Renan Silva da; Nóbrega, Adriana Nogueira Accioly (advisor); **Critical-reflective (un)learning in/about Candomblés: an autoethnography of trajectories, performances and forms of life.** Rio de Janeiro, 2023. 270p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In this study with strong autoethnographic dimensions (ADAMS; JONES; ELLIS, 2015), I investigate the ethical-political-religious-plural way of life of Candomblés (NASCIMENTO, 2016), taking into account the stories elaborated by me and by my Ialorixá (Mãe Simone de Jagun), both black individuals, in dialogue about our experiences inside and outside Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê, our temple located in the neighborhood of Cosmos (West Zone of Rio de Janeiro). Through a qualitative-interpretative examination of reflective conversations (MILLER, 2013) about how to balance the various areas of life, about being happy in our religious choices, about family matters, about Candomblé as life learning, among other topics, I seek to: investigate the evaluative linguistic marks (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014) in our interactions; recognize the emotions (REZENDE; COELHO, 2010) and the beliefs (BARCELOS, 2013) that emerge during this narrative-evaluative process and identify to which macrodiscourses, linked to the Cosmoperceptions of Candomblés (or not), they are affiliated (or not); understand how these macrodiscourses operate in the plural and heterogeneous construction of the experience in Candomblés. Aligned with the principles of Critical Applied Linguistics (TANZI NETO, 2021) and of Terreiro Pedagogy (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017), I conduct the analysis based on the performative view of language and of narrative (MELO; MOITA LOPES, 2014; MELO; ROCHA, 2015), through three observational layers presented in an overlapping manner (TEIXEIRA; BIAR, 2019). In the first one, I look at the structure of the narratives and at their main rhetorical movements; in the second, I focus on the moment in which narration takes place, the interactional order, the situated dimension in which the narratives were coproduced by us; in the third, I operate at a more macrolinguistic level, mapping the discourses and the social norms that take part in the communicational context under scrutiny (BIAR; ORTON; BASTOS, 2021). During this research journey in which I also seek to break (my) silences, rediscover (my) lost voices and denaturalize, through (my) living and powerful memories, the effects of social injustices on our black bodies intersected by issues of race, gender, sexuality, social class (MELO, 2021), I could identify, in our interactions, constructions of a supportive and respectful relationship with each other's voices, emotions, beliefs and life stories. Among several affective productions of unbalance in life, guilt in the exercise of motherhood, family rejection and happiness in afro-religious practices, we denounced racist discourses that mobilize existential deviations of our experiences in Candomblés and, at the same time, we aligned

ourselves with discourses that privilege a trajectory where diversity and different perspectives brought by individuals are outstanding factors.

Keywords

Candomblés; Autoethnography; Critical Applied Linguistics; Terreiro Pedagogy; Narrative Performances; Beliefs and Emotions.

Lista de figuras

Figura 1. Infância em família	29
Figura 2. Reverência à Mãe Simone	30
Figura 3. Organização da caminhada contra a intolerância religiosa	33
Figura 4. Louvor aos exus do terreiro	34
Figura 5. Cerimônia em louvor aos Orixás	35
Figura 6. Filhos-de-santo reunidos com Mãe Simone	35
Figura 7. Celebração dos meus três anos de iniciação no Candomblé	36

Sumário

1. Da felicidade de conhecer-me: reflexões iniciais dialogadas	16
2. Eu, Mãe Simone e o Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê	26
3. Candomblés em panorama	38
3.1. Dos calundus aos Candomblés em solo nacional: do período colonial ao pós-abolição	38
3.2. Candomblés no Rio de Janeiro: desenvolvimento, consolidação e perseguição	47
3.3. Princípios que orientam a vida de/no terreiro: noções de ética, pessoa, tempo e corpo nos Candomblés	59
3.4. Pedagogia de Terreiro como (re)construção de saberes afrodiaspóricos	70
3.5. O que os Orixás têm me ensinado: aprendizagens em curso	78
4. Posicionamentos antihegemônicos e posturas autorreflexivas	86
4.1. Linguística Aplicada Crítica: em busca de horizontes emancipatórios	86
4.2. Performances discursivas, raça/racismo e interseccionalidade	94
5. Vivências (auto)etnografadas em jogo	106
6. Construções narrativas como instâncias de formação linguística e afetiva	115
6.1. Uma vertente de narrativa sensível aos detalhes interacionais das histórias em contexto	116
6.2. Avaliação como expressão de nossas atitudes, emoções e crenças	121
6.3. Emoções e crenças em contexto: sentidos situados e potenciais micropolíticos	126
7. Questões contextuais e processuais relevantes	132
7.1. Conhecendo a composição do corpus: escolha dos temas, geração dos dados e procedimentos analíticos	133
8. Análise e discussão das conversas reflexivas	138
8.1. Balancear as coisas	138
8.1.1. Excerto 1 - mais maduro mas também num momento de caos	139
8.1.2. Excerto 2 - sempre um lado a gente fica tentando compensar o outro	146
8.1.3. Excerto 3 - tive que seguir o alfabeto ali inteiro	154

8.2. Tem a ver com ser feliz também	160
8.2.1. Excerto 4 - todos eles nos querem ver feliz	160
8.2.2. Excerto 5 - tu se sente bem em ver o bem do seu próximo	165
8.3. Questões familiares	173
8.3.1. Excerto 6 - minha família não me quer aqui nunca me quis aqui	173
8.3.2. Excerto 7 - pararam mesmo de falar comigo	179
8.3.3. Excerto 8 - é como se você estivesse morrendo pra mim	186
8.4. Candomblé como formação de vida	191
8.4.1. Excerto 9 - eu encaro isso como formação	191
8.4.2. Excerto 10 - isso requer ter essa sensibilidade	198
8.5. Objetivos e dados investigativos em relações e reflexões parciais	204
 9. Entendimentos por ora finais	 214
 10. Referências bibliográficas	 223
 11. Anexos	 268

Convenções de transcrição

...	pausa não medida
.	entonação descendente ou final de elocução
?	entonação ascendente
,	entonação de continuidade
palav-	parada súbita
=	elocuições contíguas, enunciadas sem pausa entre elas
<u>grifo</u>	ênfase
<i>itálico</i>	palavra em outro idioma (inglês)
°palavra°	palavra em voz baixa
>palavra<	fala mais rápida
<palavra>	fala mais lenta
: ou ::	alongamentos
[início de sobreposição de fala
]	fim de sobreposição de fala
()	fala não compreendida
(())	comentário do analista, descrição de atividade não verbal
“palavra”	fala relatada, reconstrução de um diálogo
↑	subida de entonação
↓	descida de entonação

Convenções de transcrição sugeridas por Bastos e Biar (2015).

E é por isso, por essas Áfricas que me fizeram como sou, que gosto da rua, do mercado, dos amigos, da gente miúda feito eu, do porre, do beijo, da troça, da raça, do sol, da cachaça, da carne, da alegria, da subversão, da insubmissão, da guerrilha, do vento, da aldeia, do mistério, da mistura, do dendê, da língua do congo e do pranto do banzo.

E eu me pego todo dia a orar a Zâmbi por um Brasil mais tolerante com o seu povo. Há que se lamentar e reverenciar – todos os dias – o martírio dos tumbeiros, fazer do tronco do castigo o totem da humanidade e louvar a todos os quilombolas, de ontem e de hoje, que me ensinaram a amar a terra e celebrar a vitória da vida sobre a morte – lição maior de Licutam, Luísa Mahin, Zomadônu e Zacimba Gaba. O Brasil haverá de saber quem eles são.

É só assim que a gente afaga o tempo, serpenteia a dor e apascenta, entre um tombo e outro, o olhar sobre a belezura do que pode ser o mundo.

(Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros – Luiz Antônio Simas)

1. Da felicidade de *conhecer-me*: reflexões iniciais dialogadas

Dentre os múltiplos atravessamentos que me formam e me conduzem à escrita desta tese, destaco, desde já, o que talvez seja minha maior busca como membro de uma sociedade tão heterogênea e ao mesmo tempo tão desigual quanto a nossa: entender-me como sujeito sociopolítico e como candomblecista¹. Esse duplo objetivo tem relação com meu pensamento de que “*orixá², exu³, caboclo⁴, preto-velho⁵ seja lá o que for que nos proteja né, todos eles⁶ nos querem ver feliz*” (excerto 4, linhas 14-16)⁷, no sentido, a meu ver, de construirmos uma trajetória digna, potente, ética, de (auto)conhecimento e da qual sintamos orgulho.

Dita em meados de 2021, quando ainda ensaiava trilhar os caminhos teórico-metodológicos aqui adotados, minha fala carregava e ainda carrega – literalmente, como uma bagagem – um senso de pertencimento, isto é, uma (auto)identificação histórico-cultural (MATOS; FRANÇA, 2021), tendo na força das divindades de matrizes africanas, afro-brasileiras e afro-ameríndias (diversas que são) uma razão de ser/estar no mundo. No entanto, preciso dizer: nem sempre foi assim.

¹ Nome dado aos praticantes do Candomblé, religião brasileira plural composta por diferentes matrizes africanas (GOIS, 2013).

² Deidades ancestrais divinizados detentores de axé/força vital. Quando utilizo o termo ‘Orixás’, falo especificamente dos Candomblés de tradição Ketu, segmento no qual venho construindo meus saberes e meu pertencimento afrorreligioso desde o início de minha caminhada de fé. Veremos adiante que, em toda a sua diversidade, os candomblés se desmembram em outras tradições (Jeje, Angola e Efon) cujos cultos se voltam para outras divindades sobre as quais tenho pouco conhecimento.

³ Entidade espiritual masculina. Mensageiro e guardião dos nossos caminhos na terra. Dos muitos existentes, Tranca Ruas é o que rege e protege a Ialorixá que fez minha iniciação no Candomblé.

⁴ Os caboclos são antigos espíritos dos povos indígenas que povoavam o território brasileiro antes das invasões dos europeus (PRANDI, 2004).

⁵ São espíritos de velhos ancestrais africanos que viveram nas senzalas, majoritariamente como escravizados que morreram no tronco ou de velhice e que adoram contar as histórias de sua vida para sabiamente nos orientar (MORAES; BARJA, 2017).

⁶ “Òrìṣà” é como grafamos, em língua iorubá (falada em países da África Ocidental), o nome do conjunto de divindades cultuadas nos Candomblés de tradição Ketu (CAPUTO, 2015). Acerca dessa língua, Beniste (2006) nos explica que em algumas letras usa-se um ponto embaixo. Nas vogais “O” e “E”, esse ponto indica um som aberto; sem ele, o som será fechado. Com ele, “S” adquire o som de “X” ou “CH” e, sem o ponto, terá o som original da letra “S”; Também não há o uso plural. São múltiplas as questões, como em todo idioma a ser aprendido. E como ainda não tenho esse conhecimento (algo que retomo no capítulo 10, nas considerações finais), opto por manter em toda a tese a grafia das palavras tal qual seriam escritas em língua portuguesa. Nos casos em que isso não for possível, trarei traduções devidamente referenciadas feitas por autores especializados, como realizo na seção 3.5.

⁷ Neste trecho da interação com Mãe Simone, coparticipante desta pesquisa (apresentada no capítulo 2), falo da ligação que temos com nossos guias/mentores espirituais e da felicidade que eles nos designam.

Entendendo pertencimento como uma das nuances de minha existência que está sob constante (des)(re)construção, eu diria que ter narrado um episódio em específico há alguns anos promoveu-me um despertar para uma realidade até então desconhecida, vindo a ser o primeiro passo para compreender melhor: o termo chave que dá nome a este capítulo introdutório e como ele potencializa em mim uma vida mais (auto)consciente, mais feliz e mais conectada com minhas raízes negro-diaspóricas. Refiro-me ao complexo e ao eterno processo de *conhecer-me*.

Era 2018, durante uma aula da pós-graduação sobre Análise do Discurso, na qual todos nos sentávamos em círculo, formando um ambiente favorável à troca de ideias. À época, estando no penúltimo semestre do mestrado e já acostumado com aquela dinâmica de valorização de nossas subjetividades, lembro-me bem que um dos textos que serviram de base para a discussão do dia fora escrito por bell hooks⁸, pensadora afro-americana, uma das vozes mais emblemáticas do movimento social negro no mundo. Diante das contribuições teóricas e dos relatos pessoais trazidos pelos integrantes da turma, pela primeira vez me senti suficientemente confortável e acolhido para externar um caso de racismo vivido dentro da própria universidade aproximadamente 3 anos antes.

Embora inconscientemente eu tenha me acostumado a quase sempre ser o único negro nos eventos institucionais dos tempos da graduação em Letras, este dia foi um tanto marcante. Tratava-se de uma palestra organizada por um diretor de departamento ligado às licenciaturas. Na ocasião, um acadêmico europeu, de mesma origem que o diretor (ambos brancos), fora convidado para vir à universidade falar sobre o bom funcionamento do sistema educacional de seu país. Como futuro docente interessado em conhecer abordagens pedagógicas diversas, me propus a ir àquele encontro, tendo dividido as poltronas do auditório com outros tantos ouvintes (todos brancos) e com um tradutor simultâneo de língua inglesa que, mesmo contratado para estar à frente do evento exercendo sua função profissional, não a executou, por razão qualquer que desconheço.

Finalizada a apresentação, como de hábito, nós, da plateia, tivemos a chance de fazer perguntas ao palestrante. Cerca de quatro questionamentos foram feitos

⁸ bell hooks optou por ter seu nome escrito desta forma, todo em letra minúscula, por entender que “o que é mais importante em um livro é sua substância e não quem o escreve” (WILLIAMS, 2013, disponível em: <https://issuu.com/thesandspur/docs/112-17>).

(em inglês), em uma sequência de turnos (pergunta e resposta) condizente com o esperado. Fui o quinto a levantar as mãos, indicando o desejo de tecer um comentário. Diferente do que foi feito com os outros quatro participantes, antes que eu iniciasse minha fala, o organizador da conferência me olhou de cima a baixo e, com o microfone nas mãos, disse: “sinta-se à vontade para falar em português, pois temos um tradutor simultâneo para lhe auxiliar”.

Silêncio total. Todos começaram a me observar. Sinto que estavam aguardando o desfecho da situação. No momento, minha única alternativa para minimizar o ataque causado por aquele prejulgamento foi estabelecer um diálogo de alguns minutos com o palestrante. Por sua vez, essa interação, inteirinha em língua inglesa, tem ao menos dois pontos que merecem destaque: a condição de exposição na qual fui posto e a espécie de bate-papo que construí com o professor estrangeiro, como se não houvesse mais ninguém ali disposto a dar seguimento às perguntas. Confesso ter adotado tal postura como uma estratégia de autodefesa, afinal fui analisado (ou talvez despido seja um termo mais adequado) e uma série de estereótipos historicamente direcionados por grupos privilegiados a grupos minoritários vieram à tona: “É negro, logo não sabe inglês”; “É negro, logo não alcança as abstrações deste recinto; “É negro, logo nem deveria estar aqui”.

Mesmo que não tenham sido exatamente essas as palavras pensadas a meu respeito, machucaram como se fossem mais um peso despejado nas costas de quem foi forçado a ter grande parcela de sua subjetividade sentida nessa ótica inferiorizante. Por muito tempo, elas geraram em mim, simultaneamente, um silêncio externo e um barulho interno que me levaram a questionar, como um exercício diário, dentro e fora dos muros da universidade, as potencialidades e as limitações – também simultâneas – daquele ambiente de formação humana.

Somente anos depois, na já referida aula do mestrado, tomei a decisão de falar, de dar voz àquele conflito, de me escutar com mais atenção, o que naquela etapa da minha vida implicava dar outra conotação ao silêncio e ao barulho. Custou tempo, energia, trabalho físico e mental. Custou ressignificar-me. Isto é: mergulhar pouco a pouco em um processo de (auto)conhecimento equivalente a desatar nós, a abrir mão de certezas cristalizadas, a enxergar por outros ângulos. Para ser mais

específico, era um dos primeiros passos da jornada de (auto)consciência geradora desta pesquisa.

Daí, veio uma lição essencial, dessas de cabeceira. Se os antigos nós, as velhas certezas e os ângulos passados insistiam em me fazer pensar que o questionamento das habilidades de alguém em virtude da cor da pele se restringia somente a mim, como um fato isolado, meramente ocasional, passei a enxergar (não como um piscar de olhos, mas gradativa e assustadoramente, ao longo das minhas interações dentro e fora da universidade) que a violência racial tinha outras facetas e uma proporção muito maior. Estendia-se pelos corredores dos hospitais públicos, pelas filas de adoção, pelas estatísticas de subempregos, pelas taxas de fome, pelos becos das favelas, pelos casos de encarceramento em massa, pelos altos índices de mortalidade. Era, portanto, um traço social do qual nem eu, nem o professor organizador do evento, nem os participantes da palestra, nem os integrantes da turma do mestrado, nem nenhum outro membro de nossa sociedade poderia escapar, embora esteja ao nosso alcance tentar estabelecer vínculos inclusivos e/ou excludentes, pautados em princípios de justiça e/ou injustiça no trato com o outro.

A essa altura, em fase de transição entre o mestrado e o doutorado, ciente de que as injustiças sociais transcendem o âmbito da ação individual e se manifestam de maneira sistemática, conferindo privilégios para alguns (brancos) e desvantagens para outros (negros), optei por fazer um movimento de regressão, de retorno ao passado a fim de localizar se (e como) eu havia contribuído, em alguma medida, para a perpetuação da desigualdade racial em minhas experiências cotidianas. Cheguei à conclusão de que a construção de minha infância e parte da adolescência em uma igreja evangélica no bairro de Campo Grande, Zona Oeste do Rio de Janeiro, foi influenciada em larga escala por um pensamento eurocristão que me fazia reproduzir uma série de discursos estereotipados acerca das demais religiões, similares àqueles dirigidos a mim anteriormente no evento acadêmico. Mesmo que de forma inconsciente, percebi que eu nutria, por exemplo, um juízo dicotomizante a respeito das religiões de matrizes africanas – sobre as quais eu nada sabia – e que eu as tratava tal qual me foi ensinado: como o mal, como religião demonizada, cujos seguidores estão destinados ao inferno e ao sofrimento eterno, por não praticarem o bem, os mandamentos de Deus, forma exclusiva de alcançar paz e um lugar no céu.

Diante disso, “hipócrita” e “intolerante” foram alguns dos atributos que pensei a meu respeito ao me questionar: “depois de toda essa busca por desconstrução e (auto)consciência, que espécie de cidadão e de pesquisador eu serei, se continuar de olhos fechados para os ataques que as religiões de matrizes africanas vêm sofrendo há séculos? Até quando vou fomentar esses julgamentos, sem minimamente conhecê-las?”. Foi a partir desse incômodo que, entre outubro de 2018 e abril de 2019 – fim do mestrado e início do doutorado –, a convite de amigos e parentes próximos, fui por diversas vezes a alguns terreiros⁹, principalmente nas festas de erê¹⁰, nas giras¹¹ de exu e nas celebrações aos Orixás, até decidir se eu gostaria de afiliar-me a algum deles. Após diversas visitas, encontrei um lugar de meu agrado, graças a um abraço de Tranca Ruas (exu de minha primeira Ialorixá¹²) e ao zelo constante de Sete Saias (minha pombagira¹³) e de Marabô (meu exu).

Posso afirmar que, durante todos aqueles meses como frequentador assíduo, ouvir aquelas cantigas, receber aquelas palavras de conforto, colocar meus pés naquele chão, sentir aquela energia me deram um sopro de vida impossível de expressar em palavras. É como se eu tivesse encontrado um espaço que desse pouco a pouco sentido à minha existência. E não me refiro aqui a uma maneira romantizada e/ou salvacionista de prática religiosa. Foram momentos profundamente autorreflexivos, similares a olhar-se no espelho por diversos ângulos, incluindo, à época, (re)pensar sobre vivências passadas, experiências presentes e perspectivas futuras, fossem elas alegres ou não. Vivi períodos de cura interna e externa, de resgate cultural, de aprendizado intenso, até que, em agosto de 2019, resolvi, por completo amor, passar pelos ritos iniciáticos¹⁴, próprios dos

⁹ A noção de terreiro com a qual opero é a de espaço constitutivo de (re)criação dos cultos africanos no Brasil e de território negro que possibilita a recomposição política, social, religiosa e identitária de povos afrodiáspóricos (CORRÊA, 2004).

¹⁰ Ser espiritual infantil particular de cada médium que costuma nele encarnar após os tranSES de incorporação de seu Orixá.

¹¹ Gira é a reunião, o agrupamento de várias entidades de uma determinada categoria, que se manifestam através da incorporação nos médiuns. A gira pode ser festiva, de trabalho ou de desenvolvimento.

¹² Nome dado às sacerdotisas/mães de santo dos terreiros de Candomblé de tradição Ketu.

¹³ Entidade espiritual feminina. Mensageira e guardiã dos nossos caminhos aqui na terra. Das muitas existentes, Sete Saias é a que me rege e me protege.

¹⁴ A iniciação no candomblé é constituída por um rito de passagem popularmente conhecido como feitura de santo, que inclui uma reclusão de (geralmente) 21 dias estruturada sob algumas regras de comportamento e interdições rituais (TEIXEIRA, 2017).

Candomblés¹⁵, ocasião em que Ayrá¹⁶ me acolheu e me fez seu filho, pelas mãos de uma Ialorixá de Ogum¹⁷, por quem sinto imensa gratidão, mesmo não mantendo mais uma relação de mãe e filho-de-santo¹⁸.

Foi esse amor (acrescido do respeito e da obediência ao que Ayrá escreve em mim e comigo) que me conduziu aos cuidados da Ialorixá Simone de Jagun¹⁹, antes minha avó e hoje minha mãe-de-santo²⁰, com quem venho mantendo desde nosso primeiro contato laços afetivo-espirituais e fortes vínculos formativos sobre a vida. Foi esse mesmo amor (entendido como sinônimo de felicidade e de pertencimento) que me conduziu a dar mais um passo na contínua jornada de (auto)conhecimento, de modo a construir dentro e fora destas páginas uma investigação no/pelo/sobre os Candomblés, vistos aqui como modo de vida ético-político e como espaço sagrado-educativo (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019; ARAUJO; BERTON, 2021; SILVA; BORGES, 2021).

Sendo assim, de forma a ampliar meu/nosso²¹ potencial de aprendizado em relação a esta temática capaz de promover (re)(des)construções de saberes de diversas ordens (MELO, 2019; MACHADO, 2019), conforme veremos ao longo da pesquisa, me proponho a refletir criticamente sobre como se dá meu processo de formação nesta religião, tendo como objetivos gerais:

¹⁵ Ao nascerem da articulação de diversas práticas e crenças que se originaram de locais diversos do continente africano, todas as vezes em que eu falar sobre Candomblé, o faço de maneira pluralizada, não homogeneizada, como Candomblés, conforme propõe Flor do Nascimento (2016).

¹⁶ Conforme veremos com mais detalhes na seção 3.5, Ayrá é um orixá relacionado à família do trovão e do fogo, ligado às noções de justiça e de equilíbrio.

¹⁷ Como veremos com mais detalhes na seção 3.5, Ogum é um orixá masculino protetor dos caminhos. É Deus da guerra, do ferro e da tecnologia.

¹⁸ Nas religiões de matrizes africanas, esses laços afetivo-espirituais que formam a família-de-santo dizem respeito às pessoas do mesmo axé. É como uma família, tal qual conhecemos, onde o filho-de-santo sempre tem um pai-de-santo, tios-de-santo, um avô-de-santo, etc.

¹⁹ Como veremos com mais detalhes na seção 3.5, Jagun é um orixá guerreiro que, com vestes brancas, é considerado invencível, por sua bravura e coragem.

²⁰ Devidamente explicado na seção 7.1, a geração de dados nesta tese ocorreu em duas etapas. Em junho de 2020, primeiro momento, meus laços com a Ialorixá Simone de Jagun eram de avó e neto-de-santo. Em julho de 2021, segundo momento, nossos laços eram de mãe e filho-de-santo.

²¹ Embora esta pesquisa diga respeito à minha trajetória religiosa, estritamente conectada com meu universo cultural, político, profissional e acadêmico, o uso dos pronomes na primeira pessoa do singular não exclui o fato de que muitos outros olhares e atravessamentos interpenetram os meus. Sendo assim, também me refiro à Mãe Simone que, ao meu lado, se faz figura primordial nesta tese e a você, leitor(a), pelas conexões que as reflexões aqui escritas constroem entre nós.

- (i) compreender melhor as nuances de minha caminhada como candomblecista, interessado em (re)pensar minhas responsabilidades sociopolíticas como homem, negro, periférico, acadêmico (não necessariamente nessa ordem);
- (ii) quebrar (meus) antigos silêncios e recuperar (minhas) vozes perdidas e desconsideradas pelo projeto segregacionista que, por séculos, foi arquitetado contra pessoas de ascendência africana (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015, p. 878);
- (iii) desnaturalizar e desfazer, por meio de (minhas) memórias vivas e potentes, a ocultação proposital da participação ativa do negro na sociedade e a consequente “folclorização” de nossa cultura e religiosidade (SILVA, 2008, p. 12).

Por sua vez, dado meu interesse em olhar para os variados contextos sociais com base na dimensão discursivo-performativa da linguagem (MOITA LOPES, 2020; MOITA LOPES et al, 2022), tais objetivos gerais se desdobram nos seguintes objetivos específicos:

- (iv) investigar quais marcas discursivas avaliativas (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014) perpassam as narrativas performadas (MELO; JESUS, 2021) por mim e por Mãe Simone durante as reflexões conjuntas sobre nossas inserções religiosas;
- (v) observar quais emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e quais crenças (BARCELOS, 2013) emergem durante esse processo narrativo-avaliativo e a que macrodiscursos, ligados às cosmopercepções dos Candomblés (ou não), elas estão afiliadas (ou não);
- (vi) entender como esses macrodiscursos operam na construção plural e heterogênea da experiência nos Candomblés como filosofia de vida que nos permite ser de corpo inteiro (NASCIMENTO, 2012, 2016).

Diante desses objetivos investigativos, o trabalho apresenta-se dividido em onze capítulos. Neste primeiro, exponho a temática principal da pesquisa, além de apresentar a motivação e os propósitos ao conduzi-la. No segundo, eu (através de um texto inicial mais geral, seguido de algumas fotos e de histórias curtas pessoais) e Mãe Simone (a partir de um áudio no *WhatsApp*) compusemos individualmente um autorretrato discursivo para apresentarmos brevemente um panorama biográfico aos interessados em nossa jornada autoinvestigativa. Além disso, construímos, juntos, um texto sucinto acerca do Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê (nosso terreiro), ilustrado com fotografias do dia a dia retiradas (e liberadas para utilização nesta pesquisa) tanto por mim quanto pelos demais filhos-de-santo.

Já no terceiro, dividido em 5 subseções, traço um breve panorama do Candomblé, essa religião brasileira composta por diferentes matrizes africanas, tendo em conta as condições sócio-político-religiosas que permeavam seu surgimento no período colonial, bem como sua elaboração e expansão, após a assinatura da primeira Constituição em 1824, quando a liberdade de culto foi garantida por lei, e ainda no pós-abolição; abordo o processo de formação e consolidação dos Candomblés cariocas, especialmente o recorte temporal do fim do século XIX até os dias atuais, além de delimitar o processo de dominação de correntes neopentecostais no cenário político-religioso e explicar como isso vem gerando ataques contra as religiões de matrizes africanas, no Rio de Janeiro, em específico, ou no Brasil; falo sobre as cosmo percepções dos Candomblés (OYĚWÙMÍ, 2002), considerando o princípio de origem de nossa existência e os desdobramentos de tal visão nas noções de ética, de pessoa, de tempo e de corpo, conceituações essenciais para a compreensão, organização e estruturação tanto do que cultuamos enquanto povo-de-terreiro quanto da problematização realizada no capítulo de análise dos dados; discuto sobre alguns dos princípios sagrado-educativos presentes nesta religião, entendidos por diversos estudiosos como Pedagogia de Terreiro (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017; MIRANDA; MELO, 2020; PEREIRA; MOTA; SILVA, 2020); apresento algumas das divindades cultuadas nos Candomblés de nação²² Ketu²³, à luz do que elas têm me ensinado em minha formação afrorreligiosa, em oposição aos reducionismos e aos tons de folclorização através dos quais elas têm sido historicamente descritas.

No quarto, situo esta tese na área da Linguística Aplicada Crítica (LAC), buscando apontar alguns dos horizontes (ou horizontalidades) imbricados(as) em processos investigativos como o que desenvolvo, preocupados em ler o mundo (incluindo suas construções linguístico-discursivas multidimensionais) de maneira (auto)crítica. Na sequência, explico o que compreendo por linguagem (MELO; ROCHA, 2015) e apresento a noção de raça/racismo (MELO; JUNIOR; MARQUES,

²² O termo nação, no contexto dos Candomblés, “é utilizado para distinguir seus segmentos, diferenciados pelo dialeto utilizado nos rituais, pelo toque dos atabaques, pela liturgia e, principalmente, pelas divindades cultuadas” (LOSS, 2020, p. 281). Entre algumas dessas tradições, temos: Ketu, Jeje, Angola e Efon.

²³ Segundo Batista (2014, p. 20), o termo está relacionado a “uma importante cidade surgida no antigo território iorubá. Com posterior demarcação de fronteiras, ficou situada no antigo Daomé, atual Benin. No Brasil, passou a definir uma das modalidades de Candomblé oriundas do povo iorubá, cujo culto está voltado para os Orixás”.

2020), ambos à luz de uma visão performativa (BUTLER, 1997). Além disso, trago o conceito de interseccionalidade como aporte teórico-prático útil para dimensionarmos as relações de constituição recíproca dos sistemas discriminatórios que nos atravessam, como o racismo, o patriarcalismo, a heteronormatividade e a opressão de classe (CONCEIÇÃO, 2021; ROMAGNOLI; SILVA, 2022; GONÇALVEZ; SOUSA; RANNIERY, 2022), por exemplo.

No quinto, explico as bases da pesquisa autoetnográfica e as razões que fazem desta tese um estudo fortemente inspirado nessa forma investigativa, sobretudo por sua estrutura dialógica e por seu potencial autorreflexivo, como alternativas conceituais ético-políticas de construção epistemológica (VERSIANI, 2002, p. 70).

No sexto, dividido em 3 subseções, apresento a clássica estrutura narrativa laboviana e seus desdobramentos contemporâneos, estes baseados na visão performativa de linguagem; discorro sobre a prática discursiva avaliativa sob uma perspectiva performativa e multifuncional; situo teoricamente o processo de construção das emoções e das crenças e apresento-as como elaborações discursivas com potencial micropolítico.

No sétimo, exponho os detalhes contextuais que orientam o leitor para um melhor entendimento das futuras análises linguísticas, de modo a descrever sobre a escolha dos tópicos abordados nas interações com Mãe Simone, sobre a geração dos dados e sobre os procedimentos analíticos.

No oitavo, problematizo os dados gerados por nós, participantes, em uma conversa reflexiva (MILLER, 2013) gravada em 2021, tendo em conta tanto os objetivos apresentados no capítulo introdutório e no metodológico (1 e 7) quanto a fundamentação teórico-prática construída ao longo da pesquisa. Quanto à apresentação das reflexões, divido-a em quatro seções, organizadas em blocos temáticos que abrangem os diferentes momentos relativos às trajetórias religiosas elaboradas por mim e por Mãe Simone, nesta ordem: (i) como balancear as diversas áreas da vida (excertos 1, 2 e 3), (ii) sermos felizes em nossas escolhas religiosas (excertos 4 e 5), (iii) questões familiares (excertos 6, 7 e 8), (iv) Candomblé como formação de vida (excertos 9 e 10). Em cada uma dessas seções, há excertos que, além de respeitarem a ordem cronológica das interações, são analisados em lâminas

sobrepostas (BIAR; ORTON; BASTOS, 2021) de modo a evidenciar a complexa coprodução das emoções e das crenças (REZENDE; COELHO, 2010; BARCELOS, 2013) em performances narrativo-avaliativas mais ou menos canônicas. Realizo, ainda, uma breve discussão final como uma espécie de fechamento da análise, em diálogo com os objetivos da pesquisa.

No nono, rememoro certos pontos da jornada investigativa percorrida e construo uma apresentação dos entendimentos/aprendizados locais alcançados, em suas diversas conexões com algumas das áreas que embasaram e promoveram muitos dos pensamentos elaborados no decorrer da escrita dos capítulos, a saber: Linguística Aplicada Crítica, Autoetnografia, Cosmopercepções dos Candomblés, Pedagogia de Terreiro e Análise de Narrativa.

Além disso, enquanto no décimo (em forma de referências bibliográficas) apresento as vozes com as quais estabeleci diálogos frutíferos e plurais na construção das autorreflexões, no décimo primeiro exponho os anexos, que incluem o texto do termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) e o parecer positivo da Comissão da Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-RIO.

Uma vez apresentados esses pormenores da pesquisa, passemos, então, ao próximo capítulo, para conhecemos os participantes (Mãe Simone e eu) e entendermos melhor algumas das experiências de vida que me/nos trouxeram até aqui, a este modo crítico-reflexivo de construção de (auto)conhecimento.

2. Eu, Mãe Simone e o Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê

Assim como fiz em minha dissertação de mestrado (PIEIDADE, 2019), voltada para outro contexto social (o de formação docente de uma licencianda do curso de Letras), neste capítulo, eu (através de um texto inicial mais geral, seguido de algumas fotos e de histórias curtas pessoais) e Mãe Simone (a partir de um áudio no *WhatsApp*) compusemos individualmente um autorretrato discursivo para apresentarmos brevemente um panorama biográfico aos interessados em nossa jornada autoinvestigativa. Além disso, construímos, juntos, um texto sucinto acerca do Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê (nosso terreiro), ilustrado com fotografias do dia a dia retiradas majoritariamente durante as celebrações para as quais nos reunimos. Vale dizer que a participante escolheu (por livre e espontânea vontade) utilizar os nomes verdadeiros dela e do terreiro como uma forma, segundo ela, de demarcar sua pertença ao Candomblé e sua participação ativa nesta pesquisa.

Da mesma forma, optei por elaborar essa apresentação conjuntamente para que criássemos em nossos encontros ainda mais conexões e para que, como sujeitos crítico-reflexivos que somos, não estabelecêssemos práticas verticais de falar pelos outros (ALCOFF, 2007), como historicamente fizeram conosco na delimitação do que são as religiões de matrizes africanas (SILVA, 2005) e de seus simbolismos culturais (MACEDO, 2006).

Antes de conhecermos um pouco mais a fundo nossos respectivos autorretratos, trago brevemente uma questão de extrema importância nos estudos e nos debates antirracistas atuais: a sobrerrepresentação proposital de fotografias de pessoas negras nos acervos policiais, em função da seletividade racial do sistema de justiça criminal, como um dos fatores que têm gerado condenações indevidas para essa parcela da população, conforme apontam os dados do diagnóstico dos elementos catalisadores da prisão de inocentes, feito pelo Conselho Nacional de Justiça em 2022²⁴. Como nós, indivíduos afrodiaspóricos, somos historicamente afetados de maneira desproporcional pelas políticas de criminalização, inclusive com base em reconhecimentos faciais errôneos (POSSA, 2021; BORGES, 2021; PORTO; ROLIM, 2022), esta pesquisa se posiciona contrariamente a tais condutas.

²⁴ <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2022/12/relatorio-final-gt-sobre-o-reconhecimento-de-pessoas-conselho-nacional-de-jusica.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2023.

Pensando nisso, ao ilustrar mais adiante algumas fotos de momentos festivos no terreiro, que incluem pessoas negras e não-negras convidadas com as quais não tenho contato, opto por não mostrar os rostos dos participantes. Isso se dá por razões éticas de pesquisa, em proteção às imagens de todos, não tendo a ver com apagamentos e/ou com silenciamentos das subjetividades alheias. Feitos esses esclarecimentos básicos, foquemos, então, nas nossas apresentações.

Meu Autorretrato

Meu nome é Renan Silva da Piedade. Sou nascido e criado em Campo Grande, bairro localizado na zona oeste do Rio de Janeiro. Tenho 29 anos bem vividos, com todas as dores e as alegrias de alguém que ama a família, os amigos e a vida (apesar de seus altos e baixos). Até os 24, morei com minha mãe, com meu pai e com meu irmão mais velho. Eu diria que cresci em um lar de berço evangélico²⁵, como os adeptos desse segmento religioso costumam dizer, mesmo que na adolescência, me descobrindo como gay²⁶, no fundo eu percebesse que a igreja não me aceitaria como tal, por ser algo avesso a seus princípios. Dos 25 em diante, já independente financeiramente, saí de casa e fui morar com meu marido, com quem venho compartilhando a vida a dois há mais de 7 anos, inclusive dividindo o mesmo espaço religioso.

Em relação à minha formação acadêmica, sou licenciado em Letras (2016), pós-graduado em Administração e Supervisão Escolar (2018) e mestre em Estudos da Linguagem (2019). No âmbito profissional, trabalhei por cerca de 8 anos no contexto pedagógico, principalmente com ensino de línguas portuguesa, inglesa e espanhola, em escolas privadas e em cursos livres, mas confesso que esse interesse em atuar na educação básica tem mudado ultimamente. Além disso, desde outubro de 2018 dou aulas na Especialização em Língua Inglesa da PUC-RIO e em agosto de 2022 me tornei docente da graduação nesta mesma instituição universitária, na qual leciono disciplinas de leitura e de escrita aplicadas a diferentes cursos das Ciências Humanas e Exatas.

²⁵ Contexto de uma breve história de desrespeito.

²⁶ Contexto de uma breve história de silenciamento.

*Quanto ao Candomblé, foco desta pesquisa e razão de meu estado de felicidade (entende-se aqui como equivalente a pertencimento, liberdade e autoidentificação histórico-cultural), o (re)conheci entre outubro de 2018 e abril de 2019 (conforme mencionei na introdução), **em um momento de muita dor e fragilidade, sobretudo por estar perdido à época em relação a quem eu era e a meu lugar na sociedade**²⁷.*

Bem longe de ser um passe de mágica, a partir dessa inserção religiosa e do processo de realização desta tese, sinto que sigo me encontrando, me conhecendo e me conectando cada vez mais comigo mesmo e com minhas raízes afrodiaspóricas. Acredito estar vivendo hoje uma jornada de busca de mim, que envolve o contexto pessoal, o acadêmico, o profissional, o afetivo, o religioso, não sendo possível, a meu ver, separá-los.

Pensando nos objetivos e nos desafios autoetnográficos²⁸ deste estudo, dentre eles os de recordar-se e de narrar-se (ainda que através de um recorte), um ponto importante é que, ao olhar melhor para o curso da minha vida, percebo que meu estado de felicidade não se deu somente após o contato com o Candomblé. Na foto seguinte, por exemplo, eu tinha aproximadamente 5 anos de idade e estava em uma das recorrentes comemorações familiares com mãe, irmão, primos e tios. Essa memória em formato de imagem representa para mim um profundo sentido de liberdade. É como se eu pudesse voltar no tempo e reviver meus gostos: por cantar e atuar em peças de teatro tanto na igreja quanto na escola; por brincar de boneca com minhas primas; por dançar músicas de axé e de funk nas festas de família; por interpretar músicas das divas pop americanas sem saber uma única palavra em inglês; por correr na rua com meus amigos; por andar de patins e de bicicleta. Tudo isso sem me sentir preso ou repreendido por algo ou alguém.

²⁷ Contexto de uma breve história de descaminho.

²⁸ Para mais informações, ver o capítulo 5.



Figura 1- Infância em família

O mesmo sentimento é nítido quando observo a foto a seguir. Tirada recentemente (agosto de 2022), durante a celebração da minha obrigação²⁹ de 3 anos no Candomblé, estou batendo cabeça³⁰ para Mãe Simone como parte das nossas ritualísticas e em sinal de respeito ao que ela representa em minha experiência religiosa. É um momento de reconhecimento de sua presença, de sua importância, de sua trajetória como nossa sacerdotisa e como mulher mais velha em nosso terreiro. É também uma maneira de me colocar como aprendiz, como alguém que entende o valor do solo sagrado, como sujeito que, por livre e espontânea vontade, diante dos orixás e da comunidade, se construiu pertencente a esse modo de vida coletivo.

²⁹ O termo é comumente usado em referência a rituais realizados após a feitura, quando completamos 1, 3, 7, 14 e 21 anos de iniciação, como um modo próprio de construir, cuidar e reforçar os vínculos com nosso orixá e com o terreiro. É uma forma de renovar as energias, fortificar o nosso axé e buscar ainda mais sabedoria à medida que vamos nos tornando mais velhos perante nossos pares (RABELO, 2020).

³⁰ Em nossas tradições religiosas afro-brasileiras, bater cabeça é um ato de humildade e de reverência diante do sacerdote, dos mais velhos e/ou dos símbolos sagrados do terreiro (GOMES, 1989).



Figura 2 - Reverência à Mãe Simone

Já que esta pesquisa de cunho autoetnográfico é inteira tecida por histórias, afetos e (auto)reflexões, além de ter eleito as duas imagens anteriores como ilustrações vivas e potentes de momentos de liberdade, sou levado a pensar também sobre alguns dos instantes em que me senti desrespeitado, silenciado e perdido durante a minha trajetória de vida, face às (infelizes) experiências que uma criança, um adolescente ou um adulto negro, gay, de classe média baixa, da periferia, pode passar.

Em um lar de berço evangélico como o meu, é possível que uma criança seja muito feliz e tenha acesso a bons ensinamentos, daqueles para a vida toda. Foi com meus pais e com meu irmão, por exemplo, que aprendi sobre falar a verdade, sobre ter um bom caráter, sobre respeitar o outro, sobre amar o próximo, sobre estudar e ter uma profissão, entre muitos outros aprendizados. A questão é que, junto desses princípios, existiam outros que (supostamente) não condiziam com a criança que eu era, o que me causava bastante tristeza, ainda que naquele tempo eu não conseguisse entender com todas as letras o que se passava. Como eu disse há pouco, eu amava cantar, dançar e fazer peças de teatro na igreja. Amava me reunir com as minhas amigas dentro e fora do templo religioso, antes, durante e depois

das celebrações de domingo. Amava dar ideias para as cantatas de páscoa e de natal, sendo que ‘o meu jeitinho de ser/falar/gesticular’, conforme se referiam aos meus trejeitos, parecia incomodar, até o ponto em que o pastor/líder da igreja, quando eu tinha mais ou menos 12 anos, me chamou a sós num canto e literalmente me enquadrou, ao questionar porquê eu agia assim; porquê eu não andava feito um homem; porquê eu não cantava com a voz mais grossa; porquê eu só tinha amizade com as meninas; porquê eu não gostava de jogar bola e de soltar pipa. Chegou a perguntar diretamente se eu sentia atração por meninos. Como eu nada respondi, tamanho o meu espanto e (talvez) inocência, ele seguiu me questionando e deu uma série de ordens, dentre elas a que eu estava proibido de participar das apresentações, até que ele percebesse um mínimo de mudança no meu comportamento. A maior mudança, na verdade, foi ter deixado aquele ambiente anos depois, após ter passado por essa e por muitas outras práticas de desrespeito.

*Diferente da infância, **na adolescência, já me descobrindo como gay**, eu tentei de certa forma me desvencilhar daqueles ‘julgamentos de comportamento’ ditos a meu respeito pelo pastor e por diversos outros membros da igreja. Mesmo que não seja possível, é como se aos 15/16 anos eu me achasse capaz de apagar aquele passado de constante apontar de dedos e estivesse começando a me experimentar sexualmente. Como praticamente toda a minha família e amigos próximos compartilhavam os mesmos dogmas cristãos, eu me sentia literalmente sozinho nessa autodescoberta e, na época, os sites de bate-papo voltados para homens gays eram meu único refúgio para conhecer outras pessoas como eu (algumas com os mesmos dilemas, com histórias de repressão parecidas, com questões religiosas similares, etc). Em um desses momentos de conversa online, fui flagrado por meus tios e, sem um mínimo de explicação (somente com falas agressivas, inclusive pautadas na lógica cristã de que eu estava possuído pelo demônio da homossexualidade), meus pais me proibiram de usar o computador e de sair de casa por meses, até que o castigo passasse e essa mesma dinâmica de ‘bater papo/ser pego/ser punido/voltar às mesmas práticas’ se repetisse muitas e muitas vezes. Não havia sequer um diálogo. Não havia espaço para que eu pudesse me expressar sobre esse assunto. Era um tabu, uma forma de silenciamento ou (sei lá) de fuga das discordâncias, cujos resquícios, velados, permanecem até hoje.*

Essas experiências de homofobia e algumas outras de racismo – estas vividas há/por anos na minha antiga escola particular, muitas vezes por ser o único aluno negro na sala de aula – me fizeram um homem forte e resiliente, mas que não necessariamente tinha consciência de todas as questões que lhe atravessavam. Eu diria que a sensação do peso sempre esteve aqui, mas elaborá-la, no sentido de buscar entendê-la, era, até pouco tempo atrás (em menção à fase da graduação, antes de conhecer o Candomblé e de iniciar esta pesquisa), algo bem distante, o que gerou em mim um longo momento de muita dor e fragilidade, sobretudo por estar perdido à época em relação a quem eu era e a meu lugar na sociedade.

Parecia algo que me sufocava, principalmente após todo o histórico de homofobia (provocado pela igreja e pela minha família); após toda aquela experiência de racismo sofrida na universidade (relatada na introdução); após ter ido com meu marido, nesse mesmo período, a um salão de beleza afro na zona norte da cidade e não me reconhecer em nada/ninguém ao me deparar com homens e mulheres lindos(as) vestindo determinadas roupas, ouvindo determinadas músicas, falando sobre determinados assuntos que comunicavam suas identidades negras. Em suma, eu não me reconhecia ali naquele salão, nem no espaço acadêmico elitista do qual fazia/faço parte, nem no meu ambiente familiar, nem em lugar algum. Era um completo descaminho, um entre-lugar, sentimento que ganhou/tem ganhado outros contornos a partir do Candomblé, desta pesquisa e de tudo o que essa imersão tem me permitido (des)construir, junto à Mãe Simone.

Mãe Simone em Autorretrato

Bom, sou Simone Castro, tenho 52 anos, nasci e fui criada em Caxias e moro em Campo Grande há muito tempo. Trabalho de costureira desde novinha. Costuro todas as minhas roupas e as dos filhos-de-santo. Sou filha de Jagun e Iansã³¹. Me iniciei no Candomblé aos 32 anos, depois de ter passado anos na igreja Assembleia

³¹ É um orixá feminino dos domínios do fogo, dos raios, dos ventos e dos grandes movimentos. Sua essência é a liberdade, a independência e a coragem de cuidar de si (independente das circunstâncias), sempre inclinando-se à constante transformação e ao enfrentamento dos obstáculos (CAMPELO; LUCA, 2007).

de Deus e ter tido um AVC seríssimo. Eu tive cargos na igreja evangélica de ciclo de oração, já fui dirigente do grupo das crianças, era missionária. Com muito orgulho hoje eu tenho mais de 18 anos de iniciada e desde 2008 estou de frente do Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê. É o terreiro que meu orixá me deu.

O Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê

Fundado em julho de 2008, o Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê, casa de tradição Ketu, está localizado no bairro de Cosmos, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Fruto de muito trabalho e dedicação, o terreiro conta hoje com cerca de vinte filhos-de-santo, sob a responsabilidade de Mãe Simone. Com as orientações dos Orixás Jagun e Iansã, nossa Ialorixá tem exercido seu cargo de liderança, buscando construir, com base em suas próprias palavras, um Candomblé de “resistência, amor e fé”. Para ilustrar um pouco de nossas atividades cotidianas, seguem algumas fotos de nosso dia a dia, organizadas cronologicamente.



Figura 3 - Organização da caminhada contra a intolerância religiosa

Nesta imagem, de fevereiro de 2015, observamos Mãe Simone e outras lideranças dos Candomblés cariocas em reunião de organização da caminhada contra a Intolerância Religiosa da Zona Oeste do Rio de Janeiro. Embora eu ainda não fizesse parte do Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê nessa época, pelas falas de Mãe Simone, soube que eram encontros quinzenais e/ou mensais para discussão de diversos temas. Além de resoluções (mais e/ou menos burocráticas) sobre a caminhada em

si, todos tinham a chance de falar sobre suas próprias experiências (boas e/ou ruins) como sacerdotes e sacerdotisas de seus respectivos terreiros, o que acabava sendo um espaço democrático de fala/escuta, responsável pela criação de uma rede de apoio entre amigos e familiares-de-santo que perdura até hoje.



Figura 4 - Louvor aos exus do terreiro

Nesta fotografia, de dezembro de 2019, temos Mãe Simone no centro da imagem e alguns de seus filhos-de-santo ao redor louvando aos exus do terreiro. Não era uma celebração aberta ao público. Era uma das reuniões quinzenais em que nos reunimos (geralmente nos fins de semana) para aprender as cantigas de nossa religião, limpar os quartos da casa, dialogar sobre questões intrafamiliares pertinentes e organizar as próximas festas. Por uma questão de tradição e de respeito aos mais velhos, os guias da matriarca da casa são louvados primeiro (como fazíamos no exato momento em que a foto foi tirada) e, na sequência, todos os outros exus recebem as mesmas honras sem uma ordenação específica, tudo isso ao som de nossas vozes, de nossas palmas, dos atabaques e de outros instrumentos musicais.



Figura 5 - Cerimônia em louvor aos Orixás

Em janeiro de 2020, entre familiares-de-santo e amigos de Mãe Simone, estávamos todos reunidos momentos antes do início de uma cerimônia em louvor aos Orixás. Os que estavam de pé eram convidados e/ou figuras com mais tempo de iniciação no Candomblé. Os que estavam sentados eram filhos-de-santo mais novos na religião, incluindo não iniciados ou recém-iniciados. Como de costume nas nossas tradições afrorreligiosas, todos usávamos roupas brancas e conversávamos sobre tópicos aleatórios relativos à nossa comunidade.



Figura 6 - Filhos-de-santo reunidos com Mãe Simone

Nesta foto, de novembro de 2021, Mãe Simone e alguns de seus filhos-de-santo se reuniram antes de uma festa em louvor aos Exus não aberta ao público. Diferente das imagens anteriores (retiradas em situações mais espontâneas), essa fotografia diz respeito a momentos recorrentes nossos: de registrarmos os instantes em que todos (ou quase todos) estamos juntos, para na sequência nos sentarmos diante de nossa matriarca para conversarmos sobre os diversos assuntos que envolvem nossa família (as relações interpessoais, os problemas da vida, a organização do calendário de festas, entre outros).



Figura 7 - Celebração dos meus três anos de iniciação no Candomblé

Assim como a foto 2, a imagem acima, de agosto de 2022, é referente à celebração dos meus três anos de iniciação no Candomblé. Após 7 dias recolhido em que passei por determinadas práticas litúrgicas internas a fim de renovar minhas energias, fortificar meu axé e reforçar os vínculos com meus Orixás e com o terreiro em si, esse era o momento de festejar, de reunir os amigos e os familiares-de-santo para que esse passo dado por mim na religião fosse reconhecido pela comunidade afrorreligiosa presente. Feitas as apresentações contando um pouco sobre mim, sobre Mãe Simone e sobre o Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê, conheçamos, no próximo capítulo, o contexto socio-político-cultural dos Candomblés no Brasil e no Rio de Janeiro.

3. Candomblés em panorama

Uma vez conhecidos os participantes deste percurso investigativo, posiciono-me em total oposição ao status de inferioridade estrategicamente dado ao sujeito negro ao longo da história (RIBEIRO, 2017; BETHENCOURT, 2018; hooks, 2019) e dou início a este capítulo ressaltando a multiplicidade de valores, de crenças, de conhecimentos e de processos de formação individual e coletiva imbricados na chegada e na permanência da população afrodiaspórica em solo nacional. Se considerado sob uma ótica crítico-reflexiva, atenta aos contextos políticos e geográficos (FERREIRA, 2017), conforme busco construir esta pesquisa com fortes dimensões autoetnográficas ao descrever e analisar minhas próprias vivências a fim de compreender a mim, o meio e os outros envolvidos em uma dada experiência cultural (SALGADO, 2019), é possível observar esse não-tão-breve momento histórico como uma sucessão de práticas de resistência às constantes condições de holocausto e de genocídio impostas pelos colonizadores europeus (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

Entre essas práticas de resistência, destaco a construção das religiosidades afro-brasileiras, sobretudo os Candomblés³², como uma das mais expressivas ações pela manutenção da vida e do vínculo com as terras africanas, involuntariamente abandonadas, devido ao regime escravocrata instaurado no Brasil (LOUZADA, 2011). Seja no campo da literatura, com os ensinamentos de Mãe Beata de Iemanjá (2000, 2006), ou nos círculos acadêmicos, através das pesquisas de Eugênio (2000, 2002), de Santos (2010) e de Botelho (2019), para citar alguns exemplos, essas manifestações de luta e de (sobre)vivência devem ser contadas e recontadas, dada a necessidade de tomarmos decisões politicamente engajadas e comprometidas com o bem-estar de povos subalternizados (MOITA LOPES, 2006, 2013).

Sendo assim, entendendo-me como parte desse engajamento e comprometimento, me volto para o contexto dos Candomblés, modo de vida (NASCIMENTO, 2016)³³ que venho seguindo desde outubro de 2018, conforme

³² Como já mencionado no capítulo introdutório, ao nascerem da articulação de diversas práticas e crenças que se originaram de locais diversos do continente africano, ao falar em Candomblé, o faço de maneira pluralizada, não homogeneizada, como Candomblés, conforme propõe Flor do Nascimento (2016).

³³ O autor lança mão deste termo para se referir aos Candomblés por entendê-los como um conjunto de práticas de resistência das culturas africanas em solos diaspóricos, capaz de reconstruir maneiras

mentionado no capítulo introdutório. Como se trata de um tópico vasto, sem intenção alguma de esgotar o tema, divido este capítulo em cinco partes. Na primeira, traço um breve panorama acerca dessa religião brasileira composta por diferentes matrizes africanas, tendo em conta as condições sócio-político-religiosas que permeavam seu surgimento no período colonial, bem como sua elaboração e expansão, após a assinatura da primeira Constituição em 1824, quando a liberdade de culto foi garantida por lei, e ainda no pós-abolição.

Na segunda, abordo o processo de formação e consolidação dos Candomblés cariocas, especialmente o recorte temporal do fim do século XIX até os dias atuais, além de delimitar o processo de dominação de correntes neopentecostais no cenário político-religioso e explicar como isso vem gerando ataques contra as religiões de matrizes africanas, no Rio de Janeiro, em específico, ou no Brasil. Na terceira, falo sobre as cosmocepções dos Candomblés (OYĚWÙMÍ, 2002), considerando o princípio de origem de nossa existência e os desdobramentos de tal visão nas noções de ética, de pessoa, de tempo e de corpo, conceituações essenciais para a compreensão, organização e estruturação tanto do que cultuamos enquanto povo-de-terreiro quanto da problematização realizada no capítulo de análise dos dados.

Na quarta, discuto sobre alguns dos princípios sagrado-educativos presentes nesta religião, entendidos por diversos estudiosos como Pedagogia de Terreiro (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017; MIRANDA; MELO, 2020; PEREIRA; MOTA; SILVA, 2020). Na quinta (e última), apresento algumas das divindades cultuadas nos Candomblés de nação Ketu, à luz do que elas têm me ensinado em minha formação afrorreligiosa, em oposição aos reducionismos e aos tons de folclorização através dos quais elas têm sido historicamente descritas.

3.1. Dos calundus aos Candomblés em solo nacional: do período colonial ao pós-abolição

Imbuído do pensamento autoetnográfico de que compreender a própria história é “um ato de liberdade, um grito de vida” (CRISTÓVÃO, 2018, p. 268),

de vivenciar valores e crenças advindas do continente africano e aqui rearticuladas (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 161-162).

entendo que o Brasil do século XVI foi constituído como um espaço de base religiosa, marcado pela hegemonia do catolicismo, particularmente o praticado em Portugal, país pelo qual fomos colonizados (MACEDO, 2008). Tratava-se de uma religião obrigatória, tida como a oficial, ao ponto de ser proibido professar publicamente outra fé diferente da cristã, sob a pena de “ser considerado herege e, também, inimigo do rei, cujo poder [supostamente] provinha de Deus” (SILVA, 2005, p. 19).

Inicialmente implementada em áreas rurais, com a finalidade de se integrar, mesmo que forçadamente, ao dia a dia colonial, a Igreja Católica disseminava suas práticas através de festas, procissões, ladainhas, rezas e muitas outras atividades que demandavam a participação de todos. Além disso, uma das características mais marcantes da religiosidade portuguesa, ao menos a exercida em território brasileiro à época, era a inferiorização do credo alheio, em nome da “devoção a intercessores santificados (santos, anjos e mártires), através dos quais acreditava-se que os pedidos chegavam mais depressa a Deus” (SILVA, 2005, p. 21). Daí, advém a crença nos santos católicos relacionados à guerra (São Jorge e Santo Antônio), à cura (São Lázaro e São Tomás de Aquino), ao amor (Santo Antônio e São Valentim) e a outras tantas causas milagrosas. Daí, advém, igualmente, os Tribunais da Inquisição, que julgavam e puniam qualquer manifestação pública distinta da fé católica, atribuindo pejorativamente aos seus praticantes o título de aberrações.

Durante o período colonial, tais práticas religiosas estavam alinhadas a uma clara proposta de dominação do nosso país. Terras abundantes como as nossas, com matérias-primas vegetais e minerais disponíveis, despertaram o interesse dos estrangeiros portugueses. Estes, vestidos de heróis civilizadores, invadiram o território brasileiro, a fim de promover exploração econômica de riquezas naturais e sujeição cultural, com vistas a substituir os costumes, as religiões e as visões de mundo dos indígenas – primeiros habitantes do Brasil – por outras consideradas melhores e superiores (BEZERRA, 2018).

Embora esses povos originários tenham sido os primeiros alvos da suposta missão civilizadora europeia iniciada no século XVI, período de intenso regime escravagista, como propõem Lima (2002) e Jerônimo (2010), essa forma de violência se estendeu aos escravizados africanos. Com a produção de açúcar – e

posteriormente de fumo, de algodão e de café – sendo instituída como a principal fonte rentável, a população nativa, já massivamente exterminada, não era mão de obra suficiente para sustentar a empreitada colonial.

Por essa razão, submetidos a procedimentos de crueldade e brutalidade física e psicológica:

homens, mulheres e crianças [africanos], membros de reinos, clãs e linhagens, aliados e inimigos, caçadores, guerreiros, agricultores, sacerdotes e cultuadores de antepassados, enfim, pessoas com relações de parentesco próprias, vivendo em uma determinada organização social, política e religiosa [foram] retirados desses contextos para tornarem-se mão-de-obra escrava numa terra distante e numa sociedade diferente da sua (SILVA, 2005, p. 29).

Livres em suas terras de origem, os negros, assim como os indígenas, foram vítimas de um discurso³⁴ aparentemente generoso e humanitário de ajudar ao outro, de promover o desenvolvimento por meio da aquisição da ciência, da tecnologia e da integração na boa religião. Ainda que não se saiba com exatidão a data da deportação dos primeiros africanos para o Brasil, é possível dizer, com base em Carneiro (2008) e Parés (2018), que estamos diante de acontecimentos que marcaram a primeira e a segunda metade do século XVI.

Quanto às origens desses povos – muitos deles responsáveis, como veremos adiante, pela construção dos valores, das condutas, das memórias e das práticas formativas presentes até hoje nos Candomblés (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019) –, aqueles que conseguiam sobreviver às perversidades praticadas nos navios negreiros, desde a partida do continente africano até a chegada em solo nacional, eram destituídos de qualquer marca identitária que remetesse aos seus respectivos antecedentes familiares. Capturados tanto nos portos quanto no interior e reagrupados segundo critérios aplicáveis aos animais, relacionados à força, à saúde e ao poder reprodutivo, esses grupos escravizados sofreram – não passivamente – com uma estratégia adotada para desagregar suas possíveis formas de solidariedade étnica, entendidas como ameaçadoras da soberania portuguesa (LOUZADA, 2011).

Mesmo com esse apagamento étnico, sabemos, através das pesquisas de Evaristo (2012) e de Pereira (2014), que o tráfico negreiro direcionado ao Brasil se aplicou majoritariamente a dois grupos: os sudaneses e os bantos. Em relação aos

³⁴ Refiro-me aqui ao discurso civilizatório quinhentista como sustentação ideológica da violência concreta praticada contra povos indígenas e africanos escravizados (MEDEIROS, 2018).

primeiros, correspondiam aos habitantes da África Ocidental, regiões atualmente conhecidas como Nigéria, Benin (antigo Daomé) e Togo. Essas civilizações sudanesas eram representadas especialmente pelos povos Iorubá (nagô, ijexá, egbá, ketu etc.), pelos daomenos do grupo jeje (ewe, fon etc.), pelos fanti-achantis (krumans, agni, zema timimi) e por algumas nações islamizadas (peuhls, mandingas, haussás, fulas, tapas). Sua entrada imposta no Brasil ocorreu entre os séculos XVII e XIX, tendo sido enviados principalmente para Pernambuco e Bahia, onde estavam concentrados os engenhos de açúcar. Quanto aos bantos, vieram das áreas conhecidas hoje como Angola, Moçambique e Congo e faziam parte dos angolas, dos bengalas, dos caçanjes, entre outros grupos. Representando o maior número de escravizados, foram sequestrados e trazidos para o Brasil entre os séculos XVI e XIX (próximo ao período da promulgação da lei da abolição)³⁵, sobretudo para toda a parte litorânea do país e para algumas regiões do interior de Minas Gerais e de Goiás.

Atravessado por um processo de coisificação (LOUZADA, 2011, p. 43), o sujeito africano, aqui representado pelos sudaneses e pelos bantos, foi, portanto, destituído de todos os seus direitos ao ser reduzido à força laboral em um país desconhecido. Repartidos em lotes, independentemente de suas origens ou grau de parentesco, como já mencionado, eram grupos vistos e tratados como sem alma, sem sentimento, imunes à dor, à fome, aos maus tratos. O destino dessas peças, como costumavam ser chamados, estava nas mãos dos senhores brancos, que tinham licença para alugar, vender, hipotecar, segurar ou mesmo penhorar suas novas propriedades. A maioria era levada para trabalhar nas grandes plantações. Porém, muitos eram igualmente levados para as cidades que, em processo de crescimento territorial, político e econômico, absorviam-nos em grande quantidade (SOUZA, 2008).

Um sem-número de indivíduos tiveram sua humanidade negada através de um estatuto que fez deles força animal de trabalho, mercadoria ou objeto que podia ser comercializado. Foi esse o sistema escravagista que fez do Brasil uma espécie

³⁵ Faço menção à promulgação da lei da abolição como um fato histórico. No entanto, reafirmo sua ineficiência planejada no processo de libertação dos negros escravizados, visto que ela “foi apenas uma conquista jurídica, já que a população afrodiáspórica permaneceu em situação desprivilegiada, sem acesso a medidas para reparar os mais de três séculos da perpetuação do regime escravagista, com o encargo de lutar contra o preconceito racial” (LOPES, 2009, p. 51), questão da qual ainda sofremos reflexos diretos.

de sociedade dividida e organizada em duas partes extremamente desiguais (como uma sociedade de castas): “uma parte formada por homens livres que, [por questões históricas], é branca, e a outra formada por homens e mulheres escravizados que, [também por questões históricas], é negra” (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 16).

Embora submetidos a experiências de escassez de alimentos e de água, de extermínio em massa, de terror físico e psicológico, os escravizados que sobreviveram a essas condições de horror e de trauma não abandonaram suas tradições culturais trazidas da África. Pelo contrário, tentaram preservá-las a todo custo.

Uma das marcas da resistência afrodiaspórica ao contexto desumanizador e violento descrito anteriormente foi a criação dos primeiros calundus, expressão de origem banto que, em tom pejorativo, por muito tempo, estava associada ao mau humor e à irritação. Também conhecidos como batuques ou batucagês, calundus era um nome genérico dado até o século XVIII às religiões de origem africana no Brasil. Abrangia, de forma imprecisa, toda variedade de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessões de possessão, adivinhação e cura mágica. Representava “o mesmo que Candomblé ou macumba, festa religiosa dos africanos escravizados, com canto e dança ao som de batuques”, conforme retratado pelo folclorista Câmara Cascudo (2001 *apud* SILVEIRA, 2007, p. 177).

Os primeiros calundus de que temos notícias não ultrapassavam os espaços rurais, das fazendas e dos engenhos, podendo se estabelecer somente nas áreas das senzalas, nas matas, nos arredores das plantações, pois era apenas em lugares afastados dos olhos da supremacia colonialista católico-portuguesa que os sacerdotes – ou calundeiros³⁶ –, negativamente denominados bruxos e feiticeiros, podiam atuar de forma relativamente livre. Segundo relato de Silva (1994, p. 45-46), os calundus poderiam ser entendidos como:

cultos que englobavam uma grande variedade de cerimônias, misturando elementos [majoritariamente] africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por meio do búzio, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos, sacramentos como o casamento)

³⁶ Mesmo que nem sempre esteja demarcado linguisticamente, estou a todo momento me referindo às figuras masculinas e femininas: calundeiros e calundeiras, sacerdotes e sacerdotisas, bruxos e bruxas, feiticeiros e feiticeiras, negros e negras e assim por diante.

e ao espiritismo e superstições populares de origem europeia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através de objetos ou incorporadas nos vivos etc.)

Como mostrado, os calundeiros lançavam mão de ritos africanos, ameríndios e espíritas em seus cultos – uma espécie de “sincretismo estratégico” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 27) – enquanto forma de sobrevivência diante do cenário de violência e de barbárie instaurado pela máquina colonial. Mesmo estigmatizados, eles alcançaram certa notoriedade nos contextos mais privilegiados (monastérios e grandes fazendas), pois era clara a eficácia de seus saberes relacionados às rezas, às curas espirituais e aos banhos de limpeza, face à ineficiência dos remédios utilizados pela sociedade portuguesa. Esse era um dos principais motivos que levava os colonos a recorrerem às práticas desses sacerdotes, realidade que tornou os calundus espaços significativamente populares (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 23), “frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais, prestando à população serviços essenciais que o estado colonial não oferecia satisfatoriamente” (SILVEIRA, 2005, p. 19).

É importante reforçar que os calundus não formavam uma religião específica, com rito e doutrina próprios. Devemos entendê-los mais como uma reunião de influências indígenas, europeias e, em sua maioria, africanas, resultando em uma multiplicidade de cultos espalhados pelas colônias. Apesar de serem distintos em alguns aspectos, Souza (1986 apud LOUZADA, 2011, p. 42) afirma que os calundus se aproximavam em termos de possessão ritual; adivinhações; evocação de espíritos dos mortos; realização de oferendas; trajes de influência africana; música sempre cantada e tocada por instrumentos percussivos; curandeirismo; e, por fim, através do caráter coletivo dos cultos.

Com diferenças e/ou similaridades, a popularidade desses espaços, todavia, não foi sinônimo de aceitação e nem um fator que impediu o monopólio religioso atribuído à igreja católica e à medicina oficial de continuar em voga (SILVEIRA, 2005, p. 20). Independentemente de serem frequentados pela população em geral, os calundus foram fortemente associados por mãos brancas como culto ao diabo, alienação cultural, profanação e folclore, compondo, assim, o processo degradante de retirada da dignidade e da liberdade do indivíduo africano durante a escravidão

(CAMPOS, 2003, p. 44-48), o que se estende (e talvez se intensifique, como mostrado na seção 3.2) até hoje.

Essas circunstâncias adversas e hostis só começaram a ganhar outros contornos – não necessariamente favoráveis, se olhados de maneira geral – com a independência do Brasil em 1822. Foi a partir da elaboração da primeira Constituição, em 1824, somada ao crescimento das cidades e ao aumento do número de negros libertos e de escravizados urbanos, que a liberdade de culto foi garantida, desde que não houvesse símbolos africanos expostos nas fachadas. É possível dizer que se tratava de uma medida que visava favorecer, principalmente, os estrangeiros não-católicos, mas ao mesmo tempo “criou um dispositivo legal de proteção à religião dos negros” (SILVA, 2005, p. 48).

Foi também nesse período, após uma longa história de dominação político-cultural, que a Igreja Católica deixou de perseguir de maneira sistemática as manifestações religiosas de matrizes africanas, “substituindo a repressão pelo sentimento de superioridade que separou a fé católica das elites brancas das práticas consideradas rudes e ignorantes do povo negro”, conforme proposto por Souza (1986, p. 324).

Esse separatismo, ainda existente e contra o qual esta pesquisa crítico-reflexiva se posiciona, forjado para manter a soberania católica e para enfraquecer a mobilização dos escravizados negros na luta pela liberdade física e religiosa, teve efeitos contrários. Ainda sob atos de repressão – à época disfarçados, por conta da Constituição em vigor –, o Brasil foi palco de uma sucessão de revoluções de africanos e de afrodescendentes na metade do século XIX.

A Revolta dos Malês é um desses exemplos. Além de ser uma das principais fontes para conhecermos um pouco sobre a estratégia de luta dos negros no Brasil (REIS, 2003), ela nos possibilita, no âmbito desta tese, compreender a nossa potência e a amplitude das nossas ações de resistência – passadas, presentes e futuras –, na ruptura com os lugares de subalternidade e marginalidade que nos impõem (RUSSO; ALMEIDA, 2016; JUNQUEIRA, 2018).

Ocorrida em Salvador, uma das mais prósperas áreas canavieiras das Américas, em janeiro de 1835, os Malês (nome dado aos africanos muçulmanos) promoveram uma ocupação em massa das ruas do Recôncavo baiano. Resultado de

um longo período de preparo e discussão, negros escravizados e libertos enfrentaram por horas soldados e civis armados em busca de seus direitos à vida, em prol de uma sociedade mais digna e justa, com verdadeira liberdade de expressão e de culto. Tratou-se de um movimento que serviu, senão para extinguir, “para abalar a estrutura do regime escravagista, nos planos nacional e internacional” (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 94) e para questionar a lógica colonial de que o negro só se resumia a ser escravo (SANTOS, 2021).

Das insubmissões às regras do trabalho nas roças e plantações, passando por movimentos espontâneos de ocupações das terras disponíveis, até a elaboração de revoluções, fugas e assassinatos de senhores de engenho e de suas respectivas famílias, era esse o momento favorável, em referência à segunda metade do século XIX, depois da proibição do tráfico negreiro em 1850, de terreiros e quilombos³⁷ se agruparem de forma a estruturar, enquanto comunidade, estratégias necessárias para romper os vínculos de abuso e autoritarismo com seus escravizadores. Com alguns terreiros em funcionamento nas proximidades das cidades, estes serviram de abrigo e refúgio para negros e negras em busca de liberdade. Em função disso, foram associados, nas palavras de Silva (2005, p. 50):

ao protesto do negro contra as condições de escravidão, colocando tanto sua organização a favor da luta pela libertação como, no plano religioso, promovendo a crença na magia compartilhada por pessoas que tinham em comum, além da condição de subordinação, a esperança na transformação dessas condições.

Essas condições de que fala o autor, baseadas em perseguição e tortura, deram espaço para uma nova ordem, a partir da promulgação da lei que aboliu a escravatura em 1888, período no qual o trabalho assalariado se tornou o padrão a ser seguido e o regime republicano ganhou força, no lugar da escravidão e da monarquia, respectivamente. Passando a seguir ideais europeus liberais e positivistas, com referenciais de liberdade, igualdade, fraternidade, ordem e progresso, os canaviais foram substituídos por indústrias e a relação proprietário e servo foi substituída pela noção de patrão e trabalhador, sendo o sistema escravista

³⁷ Não se restringindo aos casos de fuga em massa e refúgio de escravizados, quilombos, segundo Carvalho e Lima (2013, p. 331), seriam formações de grupos familiares que faziam frente ao sistema escravocrata, buscando uma produção autônoma e livre, baseada na cooperação e na implantação de uma outra forma de vida, de uma outra estrutura política na qual os oprimidos seriam capazes de se construir de forma mais agentiva.

um modelo não compatível com os planos de modernização e de ampliação do capitalismo, orquestrados, mais uma vez, por mãos brancas.

Nessa conjuntura, o sujeito negro estava finalmente livre do senhor, porém as circunstâncias difíceis, de opressão, de pobreza e de exclusão pelo Estado, o acompanharam. Os planos sanitaristas, arquitetônicos e científicos que formavam o projeto de civilização de cunho europeu pensado para o Brasil eram um tanto excludentes e não incorporavam homens, mulheres e crianças negros(as). Se durante os primeiros séculos do período colonial eles eram submetidos, entre outros, a castigos físicos, no pós-abolição eram reservados a eles segregação espacial e econômica e o título de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros.

Com isso, os negros, em resultado a essa busca por civilizar o país, nos moldes europeus de modernidade e de ciência:

foram sendo expulsos da vida social de nossas cidades ou responsabilizados pelo nosso atraso cultural, tendo de sobreviver material e culturalmente, ora introjetando os preconceitos de que eram vítimas, ora enaltecendo seus valores, afirmando suas diferenças, e buscando nelas formas de se articularem alternativamente às normas do mundo branco dominante (SILVA, 2005, p. 56).

Foi através da religião que essa articulação se fez (e ainda se faz) possível, a partir das famílias-de-santo, forma de organização que estruturou os Candomblés, ao permitirem que a população afrodiaspórica se reunisse e estabelecesse laços de parentesco religioso, já que muitos foram desagregados de suas referências étnicas, no tráfico e/ou no curso da vida escrava (MARIOS, 2009). Como apontam Albuquerque e Filho (2006, p. 103), “ao juntar no mesmo culto indivíduos libertos e livres de várias origens [ex-escravizados], a família-de-santo terminou criando redes sociais diferentes das regidas pelas divisões e hierarquias vigentes no mundo da escravidão”.

Esse afastamento do passado colonial e essa criação de irmandades (ou famílias-de-santo) – alcançados em maior escala somente no pós-abolição – compõem a tese central de Harding (2003) para o surgimento dos Candomblés. Para a autora, tratou-se de um movimento de resistência contra a desumanização do africano escravizado, o que nos leva aos conceitos de “comunhão/comunidade, refúgio/resistência e cura/reparação” (HARDING, 2003, p. 1) como meios para a criação de um sentido de existência avesso à lógica colonialista.

Tendo surgido como instituição religiosa periférica e socialmente marginalizada e, posteriormente, com um discurso cultural paralelo e contrahegemônico, em confronto com a cultura europeia (da qual a supremacia católica emergiu), a gênese dos Candomblés, na proposta de Parés (2018, p. 127) de ampliar a noção trazida por Harding, deve ser também encarada como “resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente, decorrente da sua própria dinâmica interna”. Em outras palavras, mais que uma reação à escravidão, os Candomblés surgem de uma necessidade de solidariedade e/ou complementaridade grupal inerentes à forma como a sociedade africana (aqui entendida como termo não passível de generalização) se organizava politicamente antes mesmo do tráfico negroiro.

Termo heterogêneo, conforme mencionado no início deste capítulo, com base em Nascimento (2016), os Candomblés compõem, portanto, as muitas heranças culturais trazidas do continente africano e desenvolvidas em território brasileiro. Desde aspectos linguísticos até alimentares, estamos diante de heranças que dinamizam o modo como conhecemos, como agimos, como somos, sempre em construção e transformação.

Nesse sentido, alinho-me ao pensamento de Gomes (2003) de que a experiência afro-brasileira é necessariamente multifacetada e não pode se restringir a visões reducionistas, tamanha a sua diversidade. Sendo assim, empenhado em compreender melhor as nuances de minha caminhada afrorreligiosa e interessado em denunciar o projeto eurocristão segregacionista que, por séculos, foi arquitetado contra pessoas de ascendência africana (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015, p. 878), julgo necessário conhecermos a seguir mais uma parte desse macrocontexto: o cenário dos Candomblés no Rio de Janeiro.

3.2. Candomblés no Rio de Janeiro: desenvolvimento, consolidação e perseguição

Considerando o surgimento e o desenvolvimento das manifestações afrorreligiosas em solo nacional, Silva (2007, p. 224) nos relembra que estamos diante de expressões político-culturais “marcadas pela necessidade de se criarem

estratégias de sobrevivência e diálogo diante das condições contrárias”. Enquanto na seção anterior pudemos observar a hegemonia católica atuando ao longo de pelo menos quatro séculos na manutenção de sua legitimidade social, tendo as religiões de matrizes africanas como inimigas diretas (CARRANZA, 2020), ao nos debruçarmos em específico sobre o contexto dos Candomblés cariocas, sobretudo o recorte temporal do fim do século XIX até os dias atuais – um dos focos desta seção –, chegamos a contornos distintos em alguns aspectos, embora as adversidades tenham continuado efervescidas, gerando ainda hoje contínuas ameaças à subsistência de nossos cultos (JUNIOR, 2021).

Busco tecer essas reflexões imbuído, mais uma vez, do pensamento de que “os Candomblés são plurais, fazendo com que não se possa identificá-los de modo unívoco” (FLOR DO NASCIMENTO; BOTELHO, 2020, p. 410). Reitero, também, a imprescindibilidade de (re)desenharmos em nossas pesquisas uma existência de dignidade, no sentido de nos respeitarmos e gerarmos um senso de orgulho de quem somos, (re)conhecendo nossa história outrora negada, as aspirações dos nossos ancestrais, suas terras, bem como suas visões de mundo, conforme fazem Castillo e Parés (2007), Miranda (2010) e Pereira (2013) acerca do direito à liberdade de culto, da incriminação da intolerância religiosa e da historiografia dos Candomblés, respectivamente.

Dotado, então, do desejo de estudar-me como sujeito que pensa e produz conhecimentos a partir de meu próprio corpo e espaço (GROSFROGUEL, 2006), inicio esta discussão citando uma das primeiras e mais abrangentes referências sobre as práticas religiosas de matrizes africanas no Rio de Janeiro. Configurado como um conjunto de reportagens publicadas ao longo de alguns meses no jornal *Gazeta de Notícias*, *As religiões do Rio* foi um livro lançado inicialmente em 1904, escrito por João do Rio – jornalista, cronista, tradutor e teatrólogo brasileiro, igualmente conhecido como João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto.

Basta abrirmos a publicação e nas primeiras páginas temos notícia da pluralidade de religiões praticadas na então Capital Federal, especificamente após a abolição da escravatura: “ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar

em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á” (RIO, 2006, p. 15). Vistos por Alves (2005, p. 96) como “capítulos documentativos” e por Vilhena (1997, p. 115) como uma obra que, “além de seus méritos de documento, nos permite ter acesso a uma interessante análise sobre a natureza da experiência religiosa e das formas por ela assumidas no contexto urbano carioca”, os escritos de João do Rio, apesar de conter “muitas páginas de deliciosa precisão” (PRANDI, 1990, p. 90), são relatos de um não iniciado, um não adepto, um não praticante do Candomblé ou de qualquer outra religião afro-brasileira. Ele mesmo deixa claro a certa altura que seu intuito era “ter uma impressão vaga das casas³⁸ e dos homens que as frequentavam” (RIO, 2006, p. 29).

Além das contribuições de João do Rio, para compreendermos tais manifestações culturais, temos, também, as explanações de cunho memorialístico de Agenor Miranda Rocha, no livro *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Ketu: origens, ritos e crenças*. Publicação oriunda das singularidades de suas vivências afrorreligiosas, através dela é possível elaborarmos, como diz Conduru (2010, p. 179):

uma análise do processo histórico de constituição das comunidades de Candomblé no Estado do Rio de Janeiro, focalizando a ocupação desse território, ao longo do tempo, por adeptos dessas religiões, em suas práticas de reconfiguração das condições físicas e em sua condição como patrimônio cultural, com significados de cunho local, regional, nacional.

Mesmo tendo como foco os pormenores da nação Ketu, as reflexões feitas por Agenor Miranda Rocha “podem ser tomadas como base para se pensar também o processo de consolidação das demais tradições de Candomblé ao longo do tempo” (ibid., p. 181). Em suas análises, Rocha (2000) traça, por exemplo, um perfil histórico dos terreiros no Rio de Janeiro a partir de quatro momentos, descritos aqui como não estanques e trazidos a nível de contextualização.

O primeiro deles estende-se desde o fim do século XIX até a década de 1930, aproximadamente. Embora naqueles tempos as práticas religiosas afro-brasileiras tenham sido controladas pela polícia civil, sob o artigo 157 do Código Penal de 1890, que previa punição para “o espiritismo, a magia e seus sortilégios” ou para

³⁸ Assim como fazem Rocha (2000), Rio (2006) e Conduru (2010), três das referências utilizadas neste capítulo, utilizo os termos “casa”, “terreiro”, “comunidade” e “ilê” como sinônimos, em referência aos Candomblés.

qualquer tentativa de “despertar sentimentos de amor e de ódio, fascinar e subjugar a credulidade pública” (GOMES, 2013, p. 69), as primeiras casas de Candomblé surgiram nos bairros centrais da cidade: Saúde e Gamboa. Era um período em que as atividades portuárias estavam em constante crescimento, fazendo com que a inauguração da primeira estação de estrada de ferro atraísse as camadas mais pobres da população para antigos casarões, cortiços e chácaras.

Nesses espaços, nomes ilustres do Candomblé vindos tanto da Bahia quanto de diferentes regiões do continente africano fundaram e promoveram seus terreiros: Guaiaku Rosena, natural de Allada, Benim, veio para o Rio de Janeiro em 1864 e construiu o Asé Podabá, da nação Jeje³⁹, no bairro da Saúde; Mãe Aninha de Xangô, após a fundação do Asé Opó Afonjá na Bahia, casa de tradição Ketu, inaugurou em 1910 um terreiro de mesmo nome no bairro da Saúde; o baiano Cipriano Abedé de Ogum, nessa mesma época, abriu uma casa de nação Ketu, na Rua do Propósito, no bairro da Gamboa; o baiano Joãozinho da Gomeia, tendo se estabelecido no Rio de Janeiro na década de 1930, construiu seu terreiro da nação Angola⁴⁰ em Duque de Caxias.

Em relação ao segundo momento, nos anos 1940, ocorreu o falecimento desses principais nomes do Candomblé carioca (com exceção de Joaozinho da Gomeia, cuja morte se deu em 1971) e, com isso, ficou eternizada a influência que essas figuras tinham no cenário religioso, chegando a alcançar “bairros distantes, de onde provinham numerosos filhos-de-santo, embriões de futuras casas que, a partir daquele momento, foram abertas nos subúrbios cariocas” (ROCHA, 2000, p. 101).

Quanto a essa expansão geográfica, é importante dizer que também foi fruto de dificuldades econômicas e de constantes pressões políticas, como as reformas urbanas realizadas na área central da cidade voltadas para o saneamento, a modernização e a especulação imobiliária. A esse respeito, Moura (2004, p. 55) nos traz como exemplo: “a Saúde, que seria também afetada pelas reformas, fazendo com que muitos fossem procurar moradia pelas ruas da Cidade Nova, além do Campo de Santana, ou para os subúrbios e, logo depois, nos morros em torno do

³⁹ Os jejes ou daomeanos “são um povo africano que habita o Togo, Gana, Benin e regiões vizinhas. O Candomblé Jeje cultua os Voduns, do Reino de Daomé, trazidos para o Brasil pelos africanos escravizados em várias regiões da África Ocidental e da África Central” (BATISTA, 2014, p. 23).

⁴⁰ Modelo de culto de Candomblé que cultua os Inquices, cuja origem tem influência predominante dos povos bantos, advindos de Angola, de Moçambique e do Congo (PEREIRA, 2014).

Centro”. Dessa forma, é evidente o processo de exclusão sofrido por essa camada da população, o que gerou a presença de diversos terreiros de Candomblé nas favelas, nos subúrbios, na Baixada Fluminense e na Zona Oeste, como a nova sede do Asé Opó Afonjá, instalado em Coelho da Rocha; o terreiro de Mãe Dila, filha de Cipriano Abedé, localizado em São João de Meriti; a casa de Ontinha de Oyá, filha-de-santo de Guaiaiku Rosena, situado também em Coelho da Rocha; o Ilê Asé Baru Lepé, em Duque de Caxias, fundado por Valdomiro de Xangô, um dos responsáveis por instaurar a tradição Efon⁴¹ no Rio de Janeiro (NETTO, 2010).

Se o primeiro momento é caracterizado pela constituição das comunidades de Candomblé nas áreas centrais da cidade e o segundo momento é marcado por uma mudança em massa para ambientes mais afastados do centro urbano, o terceiro (entre 1950 e 1960) é visto como os ‘anos de ouro’, pois, segundo Rocha (2000, p. 26), “com as casas já estruturadas, muitas festas se tornaram famosas. Um grande público, proveniente dos bairros de classe média e alta da cidade, frequentava os subúrbios por ocasião dessas festas”.

Prandi (1990) relata, ainda, que nas décadas de 50 e de 60 havia um trânsito constante entre adeptos cariocas e paulistas do Candomblé, fator responsável pela continuidade e pelo crescimento das novas comunidades e das anteriormente constituídas na cidade. Na visão de Conduru (2010, p. 186), tal constatação “confirma a condição do Rio de Janeiro como polo de constituição, recepção e difusão de tradições religiosas afro-brasileiras”, o que, segundo Netto (2013, p 79), demonstra a união e a força dos praticantes do Candomblé “na formação de núcleos que os ajudaram a vivificar e ressignificar seus cultos com orgulho”.

Além dessa movimentação entre os terreiros do Rio de Janeiro e de São Paulo, Rocha (2000) demarca o quarto momento, da década de 70 até os dias atuais, como um período em que o Candomblé carioca foi capaz de se firmar e de caminhar com as próprias pernas. Tratou-se de um período de constante diálogo com terreiros baianos, paulistas e de diversos outros estados, como a tradicional casa de tia Bibiana de Oxalá, que veio de Recife e se instalou no bairro de Mesquita (PEREIRA, 2015).

⁴¹ Nação do Candomblé que “emerge na Bahia através de um pequeno grupo de pessoas que vieram da cidade de Ekiti-Efon, na Nigéria, e se expande para a região sudeste” (LIMA, 2014, p. 5). Assim como na nação Ketu, os Candomblés de tradição Efon também cultuam os Orixás.

Com algumas comunidades (já mencionadas) tendo se tornado referências nacionais para o povo-de-santo, Rocha (2000, p. 196) conclui sua linha do tempo apontando para os Candomblés cariocas como “patrimônio cultural, com significância local, regional e nacional e com dimensões simbólicas e concretas de extrema relevância”. Para além das diferentes origens e distintas ramificações (Ketu, Jeje, Angola, Efon), essas casas chegaram, inclusive, a promover diversas “reuniões de jongo (canto e dança de linha mística com pontos e desafios, de onde se deriva o samba de partido alto), de caxambu (forma semelhante ao jongo, mas com diferenças rítmicas) e rodas de samba” (SODRÉ, 2002, p. 149), demonstrando que “a expansão do axé⁴² é intrínseca ao ideário religioso afro-brasileiro” (ROCHA, 2000, p. 189).

Ora, se as reflexões construídas até aqui apontam para o “deslocamento [em certa medida forçado] dos terreiros do Rio para locais bem distantes da lógica vigente de crescimento urbano” e para a consequente “adaptação ao novo contexto geográfico” (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 21-22), atributo adquirido por inúmeros candomblecistas apesar da lógica verticalizada, baseada na formulação de segmentações e de assujeitamentos, à qual fomos submetidos (DANTAS; NASCIMENTO, 2019), é preciso dizer que o quarto momento apresentado por Rocha (2000), ainda que envolto em princípios de expansão, foi (e continua sendo) perpassado por imposições e apagamentos culturais. Digo isto com base no que Camurça (2020, p. 91) chama de “projeto político de supressão e aniquilamento das diferenças”, ao observar o cenário político-religioso do Estado Brasileiro, tendo como foco a ascensão do poder evangélico neopentecostal nas últimas décadas.

Para explorarmos melhor essa questão, entendermos as circunstâncias que levaram o autor a esse diagnóstico e percebermos a sua relevância para as análises empreendidas nesta seção, sem perdermos de vista minha busca por uma prática (auto)etnográfica política e historicamente engajada, de aproximação entre o sujeito pesquisador e o objeto que pesquisa (PIERRE, 2008; BOSSLE, 2008), os estudos de Cunha (2008; 2009; 2014; 2018; 2021) são cruciais. Em longas incursões etnográficas realizadas de modo intermitente entre os anos 1996 e 2015 na Favela

⁴² Associado à ‘energia positiva’, axé é o que assegura a existência dinâmica, o que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada e desprovida de toda possibilidade de realização (SODRÉ, 1988, p. 87).

de Acari, localizada entre bairros da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, e no Morro Santa Marta, Zona Sul do Rio, a pesquisadora se propôs a entrevistar moradores evangélicos, praticantes de religiões de matrizes africanas, traficantes, presidentes de associação de moradores e líderes religiosos. Buscando examinar as novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas, das quais os Candomblés fazem parte, já que a grande maioria dos terreiros tiveram que ser realocados nesses espaços (como vimos anteriormente), ela analisa as dinâmicas religiosas desses ambientes e relata que nos principais muros e vielas eram comuns as pinturas de divindades ligadas às religiões afro-brasileiras, bem como altares e oferendas, especialmente a Ogum (CUNHA, 2009). Uma das explicações dadas pela autora para este fenômeno é o fato de Ogum ser o orixá que tem sua história ou “mito de sua existência ligado à guerra. É o símbolo da vitória sobre o inimigo numa cidade onde a categoria ‘luta’ define tão profundamente a autocompreensão sobre a vida dos moradores de favelas e periferias” (ibid., p. 239). Ela declara, ainda, que “os dias do santo guerreiro eram comemorados nas favelas com fogos de artifício”, mas acrescenta que “com o passar do tempo, este deixou de ser um dia especial e os sons que mais se escutam na localidade são de pregação e de hinos gospel e no lugar das antigas imagens constam agora mensagens bíblicas” (ibid., p. 245).

Por mais que se possa pensar que o relato trazido pela pesquisadora seja a respeito de um caso isolado, ela o coloca em perspectiva e o anuncia, inclusive em publicações mais recentes, como reflexo de uma neopentecostalização⁴³ do campo religioso brasileiro (CUNHA, 2018), da qual sou vítima em minha caminhada como candomblecista inclusive no âmbito familiar (excertos 6 e 8), com repercussões diretas na sociabilidade local e supralocal (CUNHA, 2021), sendo este tópico mais um dos meus focos na produção desta seção. Além dos escritos supracitados de Cunha, as investigações de Silva (2007), de Bianchetti (2011), de Almeida (2019), de Góis e Teixeira (2020) – para citar alguns exemplos – também se preocupam em delimitar esse processo de dominação de correntes neopentecostais no cenário político-religioso e em explicar como isso vem gerando ataques contra as religiões

⁴³ O termo ‘pentecoste’ tem para os evangélicos pentecostais uma clara referência a uma passagem bíblica relacionada ao dia de pentecostes “quando o Espírito Santo desceu e se manifestou através do dom de línguas estranhas, exorcizando demônios e dando o dom da cura aos discípulos de Jesus Cristo” (BIANCHETTI, 2011, p. 31). Este episódio “é o referencial dos pentecostais na experiência cotidiana das suas liturgias” (BONFATTI, 1999, p. 53).

de matrizes africanas, seja no Rio de Janeiro, em específico, ou no Brasil. O que esses autores têm em comum em suas linhas argumentativas é a consciência de que atravessamos um processo de desconstrução de toda aquela experimentação religiosa plural narrada por João do Rio no início deste capítulo, resultando “[n]a quebra do monopólio simbólico mantido até então pelo catolicismo, provocada pelo desenvolvimento de diversas expressões religiosas protestantes” (RODRIGUES, 2003, p. 13).

Longe de compreender todo esse movimento de crescimento do sistema doutrinário pentecostal como uniforme (ou mesmo simples), trago a divisão feita por Silva (2007, p. 207-208), compreendida como:

uma primeira onda, que vai do início do século XX, com a chegada dos primeiros pentecostais ao Brasil, até meados do século; uma segunda onda, nos anos 1950 e 1960, conhecida pela popularização da fé pentecostal, pelas conversões de massas, e pelo atrativo da “cura divina”; e uma terceira onda, iniciada nos anos 1970, que especifica o neopentecostalismo.

De maneira geral, a primeira onda marcou a chegada das igrejas ‘Assembleia de Deus’ e ‘Congregação Cristã no Brasil’, se distinguiu por se manter distante das questões sociopolíticas nas regiões onde se instalaram (Rio de Janeiro, Paraná e Pará) e se destacou por incitar ataques contra as demais religiões (principalmente o catolicismo) a partir de uma linguagem proselitista (ALMEIDA, 2009); já a segunda onda marcou a implantação da Igreja Quadrangular em solo nacional (majoritariamente na região sudeste), se firmou com base no discurso da cura e da salvação e foi o período em que o pentecostalismo mais se expandiu no âmbito da população mais pobre, nas favelas e nas demais periferias (PASSOS, 2001); a terceira onda estabeleceu o uso do prefixo ‘neo’ como forma de assinalar a dissidência do movimento neopentecostal em relação ao pentecostalismo praticado até então (BIANCHETTI, 2011) e marcou o surgimento e a permanência da Igreja Universal do Reino de Deus em todo o Brasil, considerada “a maior novidade do neopentecostalismo do país” (ibid., p. 34).

Postos lado a lado, os panoramas feitos por Rocha (2000) e por Silva (2007) sobre os Candomblés no Rio de Janeiro e sobre o Movimento (Neo)pentecostal no Brasil, respectivamente, apresentam praticamente um mesmo recorte temporal. Contudo, ao observarmos o poder de alcance e de atuação pública de ambas as matrizes religiosas (ainda que considerando apenas nosso estado), seja em áreas periféricas ou não, é inegavelmente maior a disseminação desta em relação àquela

(GÓIS; TEIXEIRA, 2020). Essa discrepância, presente em todas as etapas descritas pelos autores, se tornou ainda mais expressiva a partir da década de 1970 – no quarto momento pensado por Rocha (2000) e na terceira onda elencada por Silva (2007) –, quando os neopentecostais começaram a se destacar por seu “maior engajamento em questões políticas e comunicacionais” (BIANCHETTI, 2011, p. 34), diferentemente dos movimentos pentecostais, que “visavam questões emotivas e espiritualistas baseadas em um total afastamento do mundo” (ALMEIDA, 2009, p. 27-28).

Assumidamente dispostos a propagar um macrodiscurso que divide o mundo entre “o certo e o errado, o bem e o mal, Deus e o diabo, provocado por uma tradição fundamentalista e reacionária incapaz de conviver com crenças distintas de suas próprias” (GÓIS; TEIXEIRA, 2020, p. 101), os neopentecostais passaram, então, a ampliar seu linguajar bélico para promover uma suposta guerra espiritual contra os ‘inimigos’ ao redor, termo que engloba as demais matrizes religiosas, sobretudo as afro-brasileiras, consideradas por eles “espaços privilegiados da ação dos demônios na terra” (SILVA, 2007, p. 207), mesmo que isso não esteja condizente com a nossa forma de apreender a realidade (NOGUEIRA, 2017).

Por sua vez, esse discurso de “Guerra Santa” e de “libertação dos fiéis das investidas do diabo” (SOARES, 1990, p. 88) invadiu os veículos de comunicação em massa e, a partir da década de 1980, as concessões de espaço nos rádios e TVs e as altas vendas de jornais impressos causaram um estrondoso desenvolvimento do segmento religioso neopentecostal (ALMEIDA, 2009). Aliado a isso, as práticas dessas igrejas – em especial a Universal do Reino de Deus, a Nova Vida, a Cristo Vive e a Internacional da Graça de Deus – estavam voltadas para a Teologia da Prosperidade, corrente que “prega o recebimento e os desfrutes dos bens materiais pelos filhos de Deus, além do acúmulo de riquezas na face da terra para demonstrar a todos as bênçãos recebidas” (RODRIGUES, 2003, p. 81-82), numa lógica de que “o dinheiro é a mola propulsora da fé” (GIUBELLI, 2002, p. 387), estimulando em larga escala a “doação por parte dos fiéis de dízimos e ofertas, momento pelo qual o valor doado o é para a glória de Deus” (BIANCHETTI, 2011, p. 36).

Todo esse poder midiático e econômico teve como desdobramento “a multiplicação dos espaços sociais ocupados pelos neopentecostais e a multiplicação de seus interesses patrimoniais, financeiros e burocráticos” (CAMPOS, 2006, p. 81), com reverberações políticas concretas. Em um conjunto

de fatores envolvendo o poder centralizador, o uso da máquina da igreja e a obediência dos fiéis, Mariano (2005, p. 91) destaca que a fórmula propagada pelos segmentos neopentecostais no contexto político brasileiro consistiu em:

candidaturas próprias para expandir seu crescimento e defender seus interesses corporativos. Durante as eleições, os templos exibiam faixas com o nome e número dos candidatos oficiais da igreja. Pastores e bispos pediam abertamente voto para eles do alto do púlpito. Obreiros distribuíam ‘santinhos’. Suas emissoras de rádio e TV faziam propaganda eleitoral.

Essa complexa teia de interesses econômicos, políticos, sociais e culturais, ao rejeitar a igualdade como um de seus objetivos (METCALF, 2017), criou um “contexto de negação do direito do outro existir com suas diferenças” (GÓIS; TEIXEIRA, 2020, p. 101) e ao mesmo tempo colocou suas principais figuras em “um lugar de pseudo-heróis salvadores do Brasil contra vilões responsáveis por todos os males da sociedade e da alma humana” (NOGUEIRA, 2020, p. 25). Pesquisadores como Machado (2017), Fausto (2019) e Burity (2020) nomeiam esse momento histórico como ‘onda conservadora’, responsável por “um modelo de elite parlamentar e pastoral neopentecostal orientada para o afinamento moral e antiminorias, a rejeição dos direitos humanos e a verticalização da democracia (CARRANZA, 2020, p. 9). Esse cenário totalizante se estruturou (e ainda se estrutura), vale dizer, a partir de um movimento ativo e não apenas reativo por parte dos neopentecostais, visto que estes “não buscaram apenas salvaguardar sua moralidade do cerco do meio profano, mas lutar para que seus próprios valores morais se inscrevessem na ordem legal do país” (ALMEIDA, 2019, p. 9).

Com isso, somos capazes de entender melhor o já mencionado “projeto político [neopentecostal] de supressão e aniquilamento das diferenças” analisado por Camurça (2020, p. 91), cujas bases, ainda segundo o autor, compuseram uma “frente cristã conservadora/tradicional organizada sob uma concepção hierárquico-autoritária da família, das etnias, das classes, da produção econômica, [que buscou] imprimir uma marca religiosa de forma direta na esfera pública” (ibid., p. 89). Sustentadas por um autocentrimento no que diz respeito às suas verdades morais e às suas noções de crença e de ética, as performances discursivas (MOITA LOPES, 2020; MELO, 2021) dessas correntes evangélicas nutriram (e ainda nutrem) padrões comportamentais que censuram, desqualificam e/ou demonizam alteridades opositoras ou dissidentes (CARRANZA, 2020), tudo isso em nome da cidadania, invocando-se amor a Deus e à pátria (DE LA TORRE, 2020).

Essa onda conservadora de que falam Machado (2017), Fausto (2019) e Burity (2020), quando analisada à luz dos impactos causados nas religiões de matrizes africanas, culminou (e culmina) em “ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra nós, por sermos um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica” (NOGUEIRA, 2020, p. 35). Na mídia, temos para o Brasil inteiro os programas televisionados *Fala que eu te escuto*, *Ponto de Luz* e *Show da Fé*, por exemplo, pagos com o dinheiro das igrejas neopentecostais e transmitidos em canais próprios, como a Rede Record (de propriedade da Universal do Reino de Deus). Conforme Silva (2007, p. 217) relata, o foco desses programas são:

as “reconstituições de casos reais” ou as dramatizações, nas quais símbolos e elementos das religiões afro-brasileiras são retratados como meios espirituais para a obtenção unicamente de malefícios: morte de inimigos, disseminação de doenças, separação de casais ou amarração amorosa, desavença na família etc. São comuns nesses programas os testemunhos de conversão dados por pessoas que se apresentam como antigos frequentadores de terreiros. Estes são entrevistados pelo pastor e “confessam” os malefícios que teriam sido feitos com a ajuda das entidades afro-brasileiras (chamadas por eles de “encostos”).

O autor menciona, ainda, a publicação de livros em âmbito nacional, como o *Mãe-de-Santo*, e de diversas edições de jornais, como o *Plenitude* e o *Folha Universal*, financiados pela Universal do Reino de Deus, “valendo-se da dimensão estética e ritualística das religiões afro-brasileiras para julgá-las como demoníacas” (ibid., p. 212). No contexto político, embasado pela Lei 9.605/98⁴⁴, temos o caso de proibição/criminalização das práticas religiosas de matrizes africanas de oferendas em Parques Nacionais. Perante a justiça, essas oferendas, comuns entre as nossas ritualísticas, “são despidas de seu caráter sagrado e travestidas de crime ambiental, ao serem colocadas no mesmo contexto de crime que: caçar, jogar lixo fora dos coletores e retirar plantas, tendo todas elas o mesmo valor infracional, (SOBREIRA, 2011, p. 18)”.

No cenário do Rio de Janeiro em si, Silva (2020, p. 128) apresenta inúmeras matérias jornalistas que narram “histórias de traficantes convertidos ao neopentecostalismo nas favelas cariocas e as consequentes perseguições às religiões de matrizes africanas [nesses espaços]⁴⁵”. Cunha (2021, p. 90) relata diversos casos

⁴⁴ Para mais informações: <https://aiba.org.br/wpcontent/uploads/2014/10/LEI-N-9605-1998.pdf>

⁴⁵ <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/policia-prende-8-trafficantes-do-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-no-rio.shtml>. Acesso em: 10 jan. 2023.

de “incentivo financeiro de traficantes evangélicos para que artistas locais façam murais com textos bíblicos onde antes constavam imagens relacionadas aos cultos afro-brasileiros”. Temos, também, o mandato da ex-governadora Rosinha Garotinho, entre 2003 e 2006, com seu projeto de ensino religioso confessional nas escolas, “estabelecendo o quantitativo de conteúdos curriculares numa equivalência extremamente desigual de cerca de 50% para católicos, 40% para evangélicos e 10% para as demais confissões” (CAMURÇA, 2020, p. 85).

Mesmo sofrendo “com ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação, com agressões físicas e atentados *in loco* contra terreiros e seus membros” (SILVA, 2007, p. 216), não deixamos de resistir e de nos posicionar como povo-de-terreiro frente às demandas sociais e institucionais que se fizeram (e ainda se fazem) presentes (PORTUGUEZ; DAHER, 2018). Se apesar dos antigos e novos discursos genocidas direcionados a nós, da falência dos sistemas democráticos, da escalada autoritária das lideranças neopentecostais (CARRANZA, 2020), fomos capazes de fincar e fazer florescer nossas raízes religiosas pluriculturais no Brasil (mostrado na seção anterior), no Rio de Janeiro (foco desta seção), bem como nesta pesquisa como um todo, já que estou disposto a falar dos Candomblés como tradições culturais geradoras de processos de emancipação e de humanização (ARAUJO; BERTON, 2021), sigamos valorizando os saberes de matrizes africanas concernentes à política, à geografia, à arte, à literatura, à economia, à cultura, à linguística e a uma infinidade de questões relativas à vida em sociedade (MAZAMA, 2009; ASANTE, 2009, 2016; BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2018). Sendo os Candomblés parte fundamental desse ideário afro-brasileiro de resistência e de (sobre)vivência, conheçamos a seguir suas cosmopercepções (OYĚWÙMÍ, 2002) – ou maneiras subjetivas de conceber o mundo.

3.3. Princípios que orientam a vida de/no terreiro: noções de ética, pessoa, tempo e corpo nos Candomblés

Makota Valdina – negra, baiana, educadora, ativista – nos apresenta com *Meu Caminhar, Meu Viver* (2013), onde faz conhecidas suas trajetórias e memórias do/no Candomblé de tradição Angola, a partir de relatos desde a infância vivida no Engenho Velho da Federação, perpassando as incessantes lutas contra o racismo e o feminicídio, até a fundação do Terreiro Tanuri Junsara e Nzó Onimboyá, local em que exerceu funções como liderança espiritual. Trago Pinto (2013) como referência para nós, religiosos ou não, por ela considerar “muito importante para os pesquisadores que estão fazendo suas pesquisas aqui e ali que, quando forem pesquisar um povo e sua cultura, procurem aprender qual é a visão de mundo que esse povo tem” (p. 158), principalmente no contexto dos Candomblés que, segundo a autora, tiveram seus costumes apresentados pela academia como “magia, superstições, folclore, práticas exóticas e, muito raramente, como práticas sob a ótica da visão de mundo que adotam para si” (p. 157).

Com esse mesmo pensamento, proponho uma resignificação dos maus olhos (ora de repressão, ora de ridicularização) historicamente lançados para as religiões de matrizes africanas por parte da ideologia branca-europeia-dominante, conforme denuncia Sodré (2005, p. 91), de modo a evidenciar a “noção particular de mundo, ou melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem” (HAMPATÉ BÂ, 2011, p. 169), presente na perspectiva plural de Candomblé, já mencionada anteriormente. Ciente de que essa tarefa demanda um recorte, dadas as proporções e os limites de uma tese, me atenho a falar, portanto, sobre a Ética dos Candomblés⁴⁶, tendo em conta o princípio de origem de nossa existência e os desdobramentos de tal visão nas noções de pessoa, de tempo e de corpo, conceituações essenciais para a compreensão, organização e estruturação tanto do que cultuamos enquanto povo-de-terreiro quanto da problematização realizada no capítulo de análise dos dados.

Sendo assim, diferentemente da associação entre religião e controle (no sentido de imposição ou de padrão homogêneo a ser seguido) comumente feita a partir da lógica cristã

⁴⁶ Não desejo falar aqui de um ponto de vista universal da religião. Atenho-me de maneira não generalizada aos Candomblés de Ketu, de tradição Iorubá, por ser a matriz na qual venho construindo meus saberes, sob os cuidados de Mãe Simone.

(ELIADE, 1992), para falar de Ética dos Candomblés, é preciso deixar claro que estamos diante de uma matriz cultural plural que foi elaborando e reelaborando permanentemente sua compreensão de ordem, não sendo algo fixo nem unificado na história (SANTOS, 2019). Diante de tal dinamismo, que não deve ser interpretado como antônimo de tradição, de memória e de legado ancestral – como veremos adiante –, conduz a discussão chamando a atenção para os dois níveis da existência que nos compõem, isto é, de onde descendemos: Orum e Aiyê. Na visão de Berkenbrock (2017), também compartilhada por Santos (2012, p. 56):

Orum é a totalidade da existência. Em Orum tudo se origina e nele tudo permanece. Orum é a existência originante, primordial, matriz, possibilitadora, [sendo a nossa realidade] produto de uma outra forma de realidade, a forma Orum. Esta realidade-origem não é uma realidade do passado ou distante de nós. Ela é permanentemente originadora. A forma Orum é a possibilidade do existir: algo só passa a existir de fato porque é possível que exista. Aiyê é a existência originada, fenomênica, histórica, perceptível, temporal. É a existência fática, limitada no tempo e no espaço. O Aiyê é uma realização concreta do Orum, não apenas em sua origem, mas em todo o seu desenvolvimento e em seu acontecer.

Nessa concepção, enquanto a existência humana e tudo o que dela advém (seu desenvolvimento, suas relações, suas vontades, suas construções) se dão a partir do Orum, sendo este a existência-princípio, a forma referencial, o Aiyê é o mundo existente, visível, concreto. Vale dizer que essa dupla existência (Orum-Aiyê) não dialoga com a dicotomia céu e terra, própria das tradições de origem judaico-cristã. Pelo contrário, são territórios contínuos, em constante interseção, uma vez que nossa existência só ocorre na dinamicidade desta relação, em um sistema de trocas, de ofertas e de devoluções entre Orum e Aiyê (MELO, 2019).

Como parte do conjunto de narrativas orais que estruturam as tradições africanas e afro-brasileiras e que, em forma de herança filosófico-cultural, constroem as cosmopercepções dos Candomblés (AWOFA, 2010), temos nos mitos⁴⁷ explicações materiais e simbólicas que dão conta da ideia de Orum-Aiyê de que já falei. A fim de melhor compreendê-la, tendo como princípio de origem dos

⁴⁷ Entendo o mito como um relato fundante de uma cultura. “É por meio dele que se estabelecem as relações entre as diversas partes do universo, entre os homens e o universo e entre os homens em si” (ROCHA PITTA, 2005, p. 18). Como afirmam Dias e Silva (2019, p. 1) os mitos nos Candomblés “representam toda a história de cada Orixá, a exemplo de suas lutas, guerras, conquistas, perdas, vidas. Histórias de reis e rainhas, nascimento e morte, progresso e atraso, conquistas e fracassos. Toda essa complexidade é apreendida pelos mitos, (re)contados na oralidade”.

povos afrodescendentes a essência divina de Olodumare (também chamado de Olorum), Deus supremo de nossa tradição, Beniste (2012, p. 45-49) nos ensina:

[...] O que agora é a nossa terra foi, certa vez, uma aguacenta e pantanosa imensidão. Acima havia o éter, o espaço celestial, denominado Orum e que era a morada de Olodumare, o Ser supremo dos Orixás e de outros seres primordiais. Neste período, conviviam com Olodumare vários Orixás; entre eles, Obatalá (também conhecido por Oxalá), Orumilá, Exu, Ogum e mais Agemo, o camaleão, criado de confiança do Ser Supremo. Na parte de baixo vivia Olokum, a divindade feminina que governava a vasta expansão de água e os pântanos selvagens. [...] Certa vez, Obatalá, observando essa região, disse: “Todo este espaço é muito monótono”. [...] “O lugar governado por Olokum é uma mistura de mar, pântano e nevoeiro, se existisse terra sólida naquele lugar – campos e florestas, morros e vales –, seguramente ele poderia ser habitado pelos Orixás e por outras formas vivas”. Olodumare respondeu: “Sim, seria uma boa ideia cobrir as águas com terra. Mas trata-se de um empreendimento ambicioso! Quem faria este trabalho?” Obatalá respondeu: “Eu tentarei e farei tudo conforme seu desejo.

Nessa versão do mito da criação, percebemos que as divindades (os Orixás), embora habitassem o Orum, também se faziam presentes junto a outras formas vivas no Aiyê, de modo a administrar a existência e torná-la concreta. Com isso, chegamos à razão de ser dos Candomblés: a busca e a manutenção de equilíbrio entre essa dupla pertença (Orum e Aiyê) a partir do culto aos Orixás (BARBOSA, 2012). Enquanto parte dessas formas vivas, nós, povo-de-terreiro, cultuamos os Orixás – seres onipresentes encontrados e simbolizados na natureza, no ser humano e nos rituais do terreiro (GÓIS, 2013) –, na medida em que Olorum lhes deu a responsabilidade de gerir o universo. Como forças mediadoras de tudo o que nos circunda, para citar alguns dos Orixás mais cultuados nos terreiros de Candomblé: em Oxalá, temos a materialização da paz; em Iemanjá, a figura materna de equilíbrio e de proteção; em Oxum, a fertilidade, a prosperidade e a vida em abundância; em Ogum, um aliado nas batalhas diárias; em Oxóssi, o alimento e a fartura; em Omolu, a cura das doenças; em Nanã, a manifestação da sabedoria; em Oxumarê, a manutenção entre a vida e a morte; em Iansã, a certeza de não sucumbirmos entre os ventos e as tempestades; em Ossain, as ervas que curam as enfermidades; em Xangô, a concretude da justiça; em Ayrá, as chaves para a abertura de nossos caminhos; em Exu, o dom da comunicação (SIQUEIRA, 1998, p. 55)⁴⁸.

⁴⁸ Na seção 3.5, trago uma melhor caracterização de alguns dos Orixás que me compõem mais diretamente: Ayrá (meu pai), Oxum (minha mãe), Ogum (Orixá da Ialorixá que me iniciou na religião) e Jagun (Orixá de minha atual mãe-de-santo e participante desta pesquisa). Falo destas

Ao passo que cada elemento da natureza está sob a regência de algum Orixá (a força da terra, do fogo, dos rios, dos mares, dos ventos, dos raios, das folhas, por exemplo), o mesmo ocorre conosco: cada indivíduo é regido por uma determinada divindade, sendo essa conexão fator que influencia nosso modo de ser e estar no mundo. Essa regência divina, vale dizer, não é passível de livre escolha, nem de troca em momento algum. É definida pelo que chamamos de Odu⁴⁹, comumente entendido como destino, “uma espécie de orientação mítica que acompanha o indivíduo por toda a vida” (PRANDI, 2005, p. 148), determinada pelo jogo de búzios⁵⁰, a fim de que se obtenha uma vida (ao máximo) livre de desgraças, perdas e frustrações, tendo em conta os direcionamentos dados pelos Orixás e os possíveis laços de filiação que estes estabelecem conosco. A esse respeito, Berkenbrock (2017, p. 915-916) comenta que

a filiação a determinado Orixá tem como consequência um ser humano que carrega em si características que vão moldar esta pessoa em todos os aspectos de sua vida: desde o modo de se comportar, o seu caráter, o seu padrão emotivo, as suas aptidões, o seu temperamento, ou seja, aspectos que podem ser identificados como características da personalidade. [Além disso], a filiação a determinado Orixá irá moldar também o modo de ser de cada indivíduo em muitos outros aspectos, como por exemplo: cada Orixá tem cores que lhe são prediletas e outras que lhe são desagradáveis; cada Orixá terá comidas preferidas e comidas detestadas. Assim, a filiação a este ou àquele Orixá irá fazer igualmente com que esta pessoa deva privilegiar o uso ou a proximidade de certas cores em suas roupas ou sua casa, bem como evitar trajar outras cores ou decorar com elas o ambiente em que vive.

Aqui, chegamos ao cerne da noção de Ética do Candomblé. Diretamente ligada à filiação a determinado Orixá, não concebemos nossas práticas e nossos princípios com base em uma cartilha única e aplicável a tudo e a todos. Ou, como sugere Prandi (1991, p. 152), “não há nos Candomblés a ideia de que um comportamento pode ou deve ser regido por normas gerais partilhadas que orientam a ação na vida cotidiana”. As rezas, os banhos, as oferendas, os trajes, as cantigas, as danças, os símbolos que compõem nossas ritualísticas, plurais que são, repito, são produtos de uma relação dinâmica entre Orixá e fiel, focada em “uma vida que dinamiza o equilíbrio entre Orum e Aiyê ou – do ponto de vista do indivíduo – uma

divindades em específico sem deixar de reconhecer (em mim e no terreiro de que faço parte) a potência e a pluralidade das demais.

⁴⁹ Para maiores aprofundamentos nesta temática, ler Rocha (2009).

⁵⁰ Para maiores aprofundamentos nesta temática, ler Braga (1988).

vida que espelhe a filiação ao seu Orixá específico” (BERKENBROCK, 2017, p. 917), sendo essa a conduta ética de que estamos em busca.

Essa noção de pertença ao Orixá é parte desta pesquisa, por exemplo, quando, no excerto 5 - linhas 02-09, Mãe Simone narra uma situação rotineira em sua maneira de acolher as pessoas, tendo em conta nossas discussões sobre felicidade quanto à inserção e à trajetória afrorreligiosa:

feliz pra mim é uma pessoa entrar na minha casa, eu abrir o jogo de búzios ou então vou falar com o preto-velho ou com exu uma pombagira, e ela sair daqui com o semblante diferente de que entrou, tomar um ebó ou tomar um banho, um passe e ter resposta daquilo que ela veio >eu me sinto bem eu me sinto feliz<

Pelo modo como ela se constrói (MOITA LOPES, 2020; MELO, 2021) a partir dessa breve narrativa, pondo-se como uma ialorixá disposta a ajudar o próximo, percebo que Mãe Simone não nega os desígnios de Jagun para sua vida. Ao passo que ele – divindade guerreira, protetora, responsável por instaurar a paz e a cura nos ambientes em que está presente (seção 3.5) – carrega consigo todos esses simbolismos, Mãe Simone, como sua filha, age da mesma forma, sob os ideários de liderança e cuidado do outro que compõem essa complexa filiação.

Dessa forma, trago para a discussão o que Melo (2019, p. 201) chama de “ética relacional”. Longe de pensarmos que não existam nos Candomblés elementos que possam servir de referências para distinguir o que é certo e o que é errado, o que deve ser seguido e o que deve ser evitado, reafirmo que devemos olhar com atenção para a relação dinâmica e mutável entre o seguidor e seu Orixá, entre o(a) filho(a) humano(a) e o pai (ou mãe) divino(a), já que:

esta relação está acima de qualquer outra coisa, e acredita-se que a personalidade do filho reflete a personalidade do Orixá que é seu pai ou mãe no plano mítico, o que lhe atribui por herança uma gama de comportamentos e atitudes aceitos e justificados pelos mitos dos Orixás (PRANDI, 2005, p. 148).

E continua:

mais uma vez, não há um modelo geral válido para todos, pois tudo depende da origem mítica de cada um; são múltiplas as origens possíveis; são muitos os Orixás dos quais os homens e mulheres descendem. Na lógica dos Candomblés, não se pode esperar que filhos de Orixás diferentes tenham os mesmos comportamentos, qualidades morais, desejos e aspirações (PRANDI, 2005, p. 148-149).

É nessa ótica relacional que estão pautados os princípios que orientam o nosso viver de/no terreiro, seu modo de organização social, seus valores e formas

de ver o mundo. São noções passadas de geração em geração em diálogos constantes entre Orum e Aiyê, de modo que pessoa humana e divindades sagradas se entrelaçam reciprocamente (OLIVEIRA, 2019, p. 44), o que nos leva a refletir sobre a natureza desse entrelaçamento, ao nos debruçarmos sobre a concepção de pessoa nos Candomblés.

Para adentrarmos nessa questão, trago as palavras de Munanga (1996, p. 225), acerca do sujeito negro, quando o autor diz ser “fundamental tomarmos consciência da nossa contribuição histórica, do valor da nossa cultura, da nossa vida no mundo, do nosso “ser” como seres humanos”, no sentido de utilizarmos isso como “arma de luta para uma mobilização”. Assim como no viés da Linguística Aplicada Crítica (TANZI NETO, 2021) e da Autoetnografia (BRAZO, 2021)⁵¹ – dois dos posicionamentos teórico-metodológicos adotados para a construção desta pesquisa –, há aqui um convite para “saber-se”, isto é, para refletir sobre a vida que se vive, em âmbito sagrado e em tudo o que ele engloba, em processo dinâmico, que não para nunca, sem as cisões passado, presente e futuro com a qual comumente operamos no ocidente.

Aponto para a tríade *passado-presente-futuro*, pois, nos Candomblés, nossa existência não se restringe a uma data de nascimento e/ou de morte, nem a um ponto específico na história (com limitações bem demarcadas no tempo e no espaço), nem a um empenho em adivinhar em detalhes o porvir, como se pudéssemos controlar tudo e todos (PRANDI, 2001).

A esse respeito, Leite (2008, p. 30) nos ensina que “o sopro de Olodumare (ou Olorum)⁵² conferiu a nós a condição de ser propriamente dita, relacionando-nos à espiritualidade e tornando-nos imortais”. Essa existência imortal de que fala o autor nos conduz ao *passado*, no sentido de sermos chamados, nas culturas tradicionais africanas e nos Candomblés, a “prolongar o destino de nossa ancestralidade, e mais ainda, a colaborar com ela de algum modo” (OLIVEIRA, 2019, p. 44-45). Há de se entender, portanto, a pessoa, subjetiva que é, em contato direto com a ancestralidade, sem ruptura com as vivências dos seus antepassados,

⁵¹ Discussão realizada na seção 4.1 e no capítulo 5, respectivamente.

⁵² Deus supremo de nossa tradição.

pois, como sinalizada Nascimento (2012, p. 45), “alguém se torna sujeito, pessoa, num processo contínuo de recuperação da [sua] história”.

Quanto ao *presente*, Machado (2013, p. 110) é pontual ao dizer, com base no que se pratica nos Candomblés, que “o que não se renova e não se recria continuamente apodrece e morre, logo é preciso mover-se e se aquecer sempre para manter aceso o pavio da vida”. Aproprio-me dessa fala para reforçar a importância de, enquanto candomblecistas, potencializarmos diariamente as nossas experiências, tendo como propósito a manutenção e a ampliação da libertação das antigas amarras coloniais e dos seus resquícios, entendidos como racismo religioso (MOTA, 2018; RAMOS, 2019; CAPUTO, 2020)⁵³, sem, no entanto, sedimentarmos, ossificarmos e cristalizarmos os conhecimentos ancestrais construídos ‘*in locus*’. É o caso de usarmos os caminhos trilhados pelos mais velhos como inspirações formativas para o aqui e o agora, afastando de nossas trajetórias as memórias de dor, de sofrimento e de desumanização de outrora. Em outras palavras, é fazer valer o pensamento de Adad (2018) e de Melo (2019) fincado em conceber os Candomblés, as pessoas-de-terreiro e as pesquisas que produzimos como tradições vivas, dispostas a gerar mudanças positivas no mundo e focadas no estabelecimento de relações de equidade, nas quais as experiências de todos tornem-se mais amplas, fluidas e possíveis, inclusive em espaços antes impensáveis (CASTRO, 2017, p. 348-349), como, por exemplo, o contexto religioso brasileiro e o carioca retratados nas seções anteriores.

Eu diria que esse legado africano advindo do ontem e presente no hoje deve seguir existindo, reexistindo e fortalecendo a nós, sujeitos afrodiaspóricos, que não necessariamente nascemos em África, mas temos a África nascida em nós, “uma África que desenhou, teceu, criou, cria e alimenta o Brasil” (MACHADO, 2019, p. 4). Sendo assim, a noção de pessoa abordada aqui requer olhar para o *futuro*, para o amanhã, como reflexo do que semeamos agora, principalmente por entendermos nossa existência em relação ao outro (tenha ele nascido ou não), pautada no princípio crítico do ‘*ubuntu*’, tido como “uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária, antirracista e policêntrica (NOGUERA, 2012, p. 147).

⁵³ Assunto abordado na seção 4.2.

Orientados para a adoção de uma postura fundamentalmente solidária, de amor à totalidade da humanidade que habita em cada um dos existentes humanos (FULGÊNCIO; NASCIMENTO, 2012), somos convocados, nos Candomblés e nesta tese – a partir de suas propostas de formação de alianças, de construção de trocas justas e de produção de saberes em âmbito coletivo (SOUZA; NOGUEIRA; TEBET, 2022) –, a (con)viver sob a lógica de que “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas, de modo que um ser humano se realiza quando humanizado por outros e por seu Orixá e quando humaniza os demais” (ADAD, 2018, p. 34). Ao mesmo tempo produtos e produtores de saberes ancestrais, estamos, então, imbricados em um processo inclusivo, comunitário e circular, sendo essa noção de círculo assunto primordial na (des)construção da ideia de tempo nas tradições de matrizes africanas.

Diferentemente das sociedades ocidentais, que concebem o tempo como sinônimo de ganho financeiro, como serviço a ser vendido e comprado como qualquer outra mercadoria (PILATTI, 2007), nos Candomblés, embora tenhamos assimilado o calendário imposto pela herança colonial, lidamos com o tempo a partir de nuances próprias das concepções africanas. Para entendermos tal questão, vale trazer as palavras de Prandi (2001, p. 47): “aquilo que nos acontece hoje e que está prestes a acontecer no futuro já foi experimentado antes por outro ser humano, por um antepassado, pelos próprios Orixás”. As palavras do autor traduzem o pensamento de que nos Candomblés não operamos a partir de uma sucessão linear de tempo, enxergando-o, em contrapartida, como uma realidade cíclica (SOYINKA, 1995, p. 10), como se as nossas vivências fossem reflexo do que nossos ancestrais e nossos Orixás já experimentaram e, por isso, pretendem nos ensinar.

Dessa forma, como ocorrem com as estações do ano, com as fases da lua, com o processo de plantio e de colheita, assim concebemos o tempo nos terreiros, como aquilo que não se perde, mas se repõe (PRIGOGINE, 1991, p. 59). Um exemplo claro é o lugar ocupado pelos nossos ancestrais e pelos mais velhos em nossa religião. Estejam materializados em vida ou não, estão interligados conosco, pois fazemos todos parte de uma tradição multidimensional que não se presta à explicação reduzida (MACHADO, 2013, p. 52), a separar o velho do novo, o morto do vivo, o passado do presente, o concreto do abstrato. Ligados ao eterno retorno,

a geração futura será, portanto, fruto da minha existência, ao passo que eu sou consequência das experiências dos meus antepassados, de modo que esse processo não se restringe aos laços biológicos, mas se aplica também a um elo histórico-político-cultural-religioso maior entre os ancestrais e os vivos, sendo essa relação um agente determinante nas cosmologias negro-africanas adotadas pelos Candomblés (FERNANDES, 2015).

Essa reflexão se faz presente no excerto 9 - linhas 58-61, quando Mãe Simone, ao conversamos sobre os Candomblés como formação de vida, diz que “[tem] dezesseis anos [de iniciada], [tem] muito ainda que aprender e [tem] os [s]eus mais velhos para ensinar sim [...]”. Alinhada à visão de tempo delimitada aqui, em seu comentário, ela se insere no fluxo contínuo das vivências passadas-presentes-futuras, cíclicas que são, construindo-se como aprendiz dos saberes afrorreligiosos e consequentemente como uma das figuras responsáveis por dar sequência a esses ensinamentos em outros laços familiares futuramente.

Por sua vez, essa leitura cíclica do tempo, para Oliveira (2006, p. 127), é justamente o que permite perpetuar nossa subsistência enquanto espécie, já que “a cada dia que se vive a gente fica mais morto e, ao mesmo tempo, quanto mais morto, mais consciente de que estou vivo estarei”. Por vida ou morte, não faço menção às horas contabilizadas no relógio, nem aos dias somados/subtraídos no calendário, que culminam na nossa morte carnal. Refiro-me à força vital – entendida por nós como axé – presente nas práticas dos Candomblés em relação às implicações advindas de nosso senso de coletividade, às tradições africanas inscritas em nossos costumes, aos processos de redescoberta de nossas religiosidades e, principalmente, ao ato de rasurar a racionalidade colonial (REIS NETO, 2020, p. 2), conforme proposto também pela Linguística Aplicada (MOITA LOPES, 2006, 2013).

Sob essa ótica, o tempo nos Candomblés se torna cíclico por sermos capazes, através das danças, das cantigas e das oferendas, por exemplo, de ritualizar a memória de nosso povo (de onde viemos?), de compreender nossas identidades (quem somos?) e de traçar caminhos férteis para que nossos saberes, pós-passagem terrena, sejam constantemente revisitados (para onde vamos?). Nesse sentido, experienciar o tempo produz proximidade com os deuses e com as comunidades de terreiro, sabedoria no trato das coisas do axé, conhecimento para compreender as

interconexões entre passado-presente-futuro (PRANDI, 2001), o que nos torna agentes religiosos, com engajamentos corporais autênticos, capazes de alcançar o que Lima (2015, p. 21) concebe como “corpo vivido”.

Para falarmos de corpo no âmbito das religiões de matrizes africanas, é primordial entendê-lo como sujeito (e não como objeto) produtor de experiências, de subjetividades, de memórias e de sensações inerentes ao pensar, ao fazer e ao refazer a vida cotidiana (CSORDAS, 2008). Além do status de templo milenar por carregar em si as culturas tradicionais, o corpo, uma vez ligado às formas de comer, de dormir, de se vestir, de dançar nos terreiros, é um agente mágico dentro das cosmologias de matrizes africanas, com papel divinizador e de cura (HAMPATÉ BÂ, 2011, p. 185), capaz de fazer uso da folha, da água, do mineral, do vento para alcançar o equilíbrio de que venho falando ao longo deste capítulo. Através do som dos atabaques, dos pés descalços, da força da palavra e/ou do perfume que exala das ervas, lidamos diretamente com os elementos da natureza e produzimos com/em nossos corpos saberes que, em forma de memória cultural, evocam o passado, constroem o presente e dialogam com o futuro.

A fim de exercermos todas essas funções, na compreensão dos Candomblés, o corpo deve ser bem cuidado, com ritualísticas específicas (BARBOSA; CALEGARE; NEVES; SILVA, 2018). Em minhas práticas cotidianas, esse cuidado significa tomar banhos purificatórios, fazer ebós⁵⁴ para expurgar as forças nefastas e perigosas que eventualmente possam nos perseguir, dar oferendas para os Orixás, estar livre de vícios e de posturas antiéticas, aprender os fundamentos da religião com os demais membros da casa de santo, tudo isso sem disjunções entre corpo/natureza, indivíduo/comunidade, dado que em nossos cultos a vida não é dividida em partes (ANTONACCI, 2013, p. 1).

Nessa direção, Moraes (2011) nos convida a buscar uma compreensão corporal enquanto povo-de-terreiro, tendo em vista que o corpo é engajado nos rituais afrorreligiosos e, por essa razão, não deve ser visto de maneira dicotômica (natural/sobrenatural, concreto/abstrato, mito/verdade). Para exemplificar algumas das nuances do corpo nos Candomblés, podemos falar da importância dos olhos: na

⁵⁴ Para Batista (2005, p. 70), ebó significa “quaisquer oferendas aos deuses. Pode-se referir, também, a despacho ou feitiço, ou, ainda, aos rituais de cura ou limpeza espiritual”.

percepção do entorno nas diferentes etapas de uma celebração; na percepção estética em nossas ritualísticas (diferenciação e combinação das cores); nos momentos de vidência durante a leitura do jogo de búzios; nos eventos de incorporação nos quais, com olhos fechados, voltamos a atenção para o interior do corpo (BÁRBARA, 2002, p. 69).

Igualmente importantes são os ouvidos, na medida em que estão vinculados aos movimentos sonoros produzidos pelos cânticos de louvação aos Orixás, pelas palmas que embalam essas mesmas cantigas, pelos atabaques, agogôs e xequerês⁵⁵ que dão ritmo a essa dinâmica, pelos adjás⁵⁶ que provocam arrepios e nos conectam com nossos guias espirituais, de modo que o som, conforme sinaliza Lima (2015, p. 29) “cria uma atmosfera de concentração e determinação, nos habilitando a mergulhar em um profundo transe”.

Além disso, a palavra que sai das nossas bocas (durante as rezas, as cantigas, as consultas oraculares) também merece destaque, pois a oralidade é o que dá vida e base aos Candomblés, uma vez que “os seres humanos se projetam na fala (são o que dizem), construindo nela suas crenças, saberes e práticas de terreiro” (ADAD, 2018, p. 31). A esse respeito, Leite (1996, p. 106) conclui que “a palavra falada é dotada de origem divina, sua condição vital garante o estatuto do poder criador como um todo, transmitindo vitalidade e desvendando interdependências”, sendo dado a ela, então, o status de dinâmica, articulada, transformadora e mantenedora da tradição viva de terreiro (PINHEIRO, 2017).

A exemplo de algumas das nossas atribuições corpóreas enquanto candomblecistas, respeitando-se o tempo de iniciado e a senioridade de cada um, eu diria que atuamos “[n]uma palavra pra poder passar pra pessoa [...]” (excerto 5, linhas 39-40), “no ebó, no banho de ervas [...]” (excerto 5, linha 48), etc. Essa visão de Mãe Simone, fruto de nossas interações, projeta no movimento do corpo um potencial de acolhimento, no sentido de trabalharmos para “ver o bem do próximo [...]” (excerto 5, linha 70) com nossas práticas comunitárias de terreiro. Essa fala reflete, ainda, o que Lima (2015, p. 21) chama de “corpo vivido”, entendido como um “atentar para a locomoção, para o gesto e

⁵⁵ instrumentos percussivos.

⁵⁶ Sineta de metal que o sacerdote usa para controlar ou provocar a possessão dos Orixás.

para os cuidados com o nosso corpo [e com o corpo alheio] na sua relação com o mundo, com as sensações e emoções, e não apenas percebê-lo como uma unidade biológica, um mero objeto”.

Sendo o corpo, em nossas tradições, o próprio mundo (LIMA, 2005), “lê-se com as mãos, com o paladar, com o olfato. Não se enxerga apenas com os olhos, enxerga-se com todos os sentidos” (MACHADO, 2019, p. 13-14), ou ainda “pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar através da fala” (HAMPATÉ BÂ, 2011, p. 185), o que torna possível dizer que estamos diante de uma religião plural multissensorial que abriga “um entrelaçamento do cheiro, do toque, da audição, da ocupação do espaço, das sensações corpóreas, dos calafrios, dos tremores, dos arrepios e do transe” (LIMA, 2015, p. 22).

Sendo assim, como parte da grande teia da existência Orum-Aiyê (SANTOS, 2012), estando todos nós assimilados aos Orixás e à natureza (GÓIS, 2013), imbricados na ética relacional (BERKENBROCK, 2017), entendidos como sujeitos em diálogo com nossos ancestrais (NASCIMENTO, 2012), na tríade *passado-presente-futuro*, produzindo engajamentos corporais autênticos, fazemos todos parte do que Nascimento (2016) interpreta como “modo de vida”. Sou adepto a essa maneira de conceber os Candomblés por se tratar de uma tradição afrorreligiosa que nos permite “ser de corpo inteiro” (MACHADO, 2019, p. 15), tendo no terreiro e em suas extensões – o continuum Orum-Aiyê e homem-Orixá-natureza – “um território-antídoto, um espaço capaz de gerar vida, de produzir vida, de inspiração e criação de um outro modo de vida” (REIS NETO, 2020, p. 18), pressuposto que muito dialoga com a argumentação da próxima seção, onde apresento a Pedagogia de Terreiro como proposta de formação humanizadora, pautada em valores éticos e comunitários (CANDEMIL, 2020).

3.4. Pedagogia de Terreiro como (re)construção de saberes afrodiáspóricos

Em sua pesquisa de mestrado, Silva (2014) realizou uma série de oficinas com crianças de um terreiro de Candomblé localizado na cidade de Maragogipe (Bahia), de modo a compreender como elas desenham/imaginam o território

cultural no qual estão inseridas. Já no primeiro encontro, uma destas crianças se direcionou à pesquisadora (também frequentadora do espaço em questão) e disse: “eu nunca ouvi dizer de professora se esparramar no chão. Ainda mais de terreiro. Vou arrumar uma mesa e uma cadeira pra senhora. Na escola é assim que a professora fica”. Em reflexões recentes sobre o ocorrido, Silva e Santana (2021, p. 97), nos papéis de orientanda e orientadora, destacam o quanto esse comentário “representa esta e tantas outras crianças que cotidianamente têm suas identidades apagadas, seus comportamentos enquadrados e seus conhecimentos silenciados dentro e fora de espaços escolares tecnicistas”. Elas afirmam ainda que acreditam justamente no “chão como base para a construção e valorização de saberes. O chão que emana a força vital da terra, onde traçamos caminhos, desenhamos o espaço, movimentamos os nossos corpos e grafamos territórios” (ibid., p. 97).

Tal como as investigadoras se posicionam ao longo de todo o artigo a favor dos princípios educativos afroreligiosos, entendidos por diversos estudiosos como Pedagogia de Terreiro (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017; MIRANDA; MELO, 2020; PEREIRA; MOTA; SILVA, 2020), me alinho a esta proposta em razão de suas dinâmicas altamente interativas e inclusivas (NETO, 2008), conforme veremos adiante. Porém, antes de apresentá-la, é preciso demarcar meu/nosso afastamento de uma concepção de ensino (e de pesquisa) pautada no eurocentrismo judaico-cristão, cujas condutas em muitos casos inferiorizam a diversidade étnico-cultural que me/nos constitui, ao passo que reiteram e reproduzem discursos opressores (LUZ, 2002). Sobretudo no contexto político-religioso atual (mostrado na seção 3.2), marcado por retrocessos, por acirramento das desigualdades sociais e por violência física e simbólica direcionada a nós, indivíduos afrodiaspóricos, julgo necessário denunciarmos todas estas ações, que nos taxam “religiosamente como sem almas, intelectualmente como menos capazes, socialmente como sem costumes e culturalmente como selvagens” (SANTOS, 2015, p. 20-21).

Em diálogo com os objetivos emancipatórios da Linguística Aplicada Crítica (seção 4.1) e com os princípios crítico-reflexivos da autoetnografia de “reconhecimento e inclusão da experiência do sujeito pesquisador no desenvolvimento da pesquisa” (SANTOS, 2017, p. 219), é o caso de unirmos forças teórico-práticas em combate aos incessantes atentados contra nosso estado emocional (excerto 6, linhas 22-25), nossas divindades (excerto 8, linhas 27-31), nossas formas de ver o mundo (excerto 8, linhas 01-16), buscando romper com

lógicas cartesianas e positivistas de conceber a realidade, em um movimento (também incessante) de “resistir ao que historicamente tem nos tentado desumanizar” (REIS NETO, 2019, p. 9). Trata-se, em outras palavras, de se livrar de qualquer resíduo de passividade que tenha nos restado da herança colonial (RUFINO, 2019) e de qualquer investida de sermos tratados como “inferior, subalterno, sem valor, apêndice da sociedade” (TANZI NETO; MAZUCHELLI; MOTA, 2021, p. 42).

Em oposição a estas operações discriminatórias, conheçamos, agora, alguns dos pressupostos que dão substância e sustentação à Pedagogia de Terreiro, conceito pensado a partir da ótica de que os espaços religiosos das tradições de matrizes africanas – Candomblé, Umbanda⁵⁷, Tambor de Mina⁵⁸, Xangô de Recife⁵⁹, entre outros – “não são vistos apenas em sua dimensão religiosa, onde ocorrem as cerimônias litúrgicas, mas configuram-se, antes de tudo, como lugares de resistência da cultura e da história afro-brasileiras” (SILVA; BORGES, 2021, p. 38). Sem intenção alguma de homogeneizar e/ou generalizar as aprendizagens construídas nos múltiplos Candomblés existentes, me atenho a trazer um recorte condizente com as minhas próprias vivências sagrado-educativas, incluindo as leituras de autores igualmente dispostos a (auto)etnografar (suas) experiências afrorreligiosas (FRANÇA, 2018; RAGNANE; FRANCA, 2019; CHIESA, 2020; DIAS; COLLING, 2021).

O primeiro ponto de destaque está “[n]a quebra da visão adultizante de espaços convencionais de educação que verticaliza as relações entre adultos e crianças” (SILVA; SANTANA, 2021, p. 99), em virtude da ideia de que crianças, jovens e adultos participam em iguais condições dos processos de aprendizagem nos terreiros (SILVA; BORGES, 2021). Essa premissa não hierarquiza as culturas infantis e adultas (re)construídas dentro e fora das casas de Candomblé, especialmente por buscar promover atos de envolvimento autênticos entre todos os adeptos, recém-chegados ou não, seja nos momentos ritualísticos/litúrgicos ou não,

⁵⁷ Religião afro-brasileira que sintetiza vários elementos dos cultos africanos, indígenas e cristãos. Embora haja falas contrárias, é conhecida por ter sido formada no início do século XX na Região Sudeste, na cidade de São Gonçalo, área metropolitana do Rio de Janeiro. Para mais informações, ler Rohde (2009) e Cordeiro (2019).

⁵⁸ Assim como o Candomblé, é uma religião iniciática afro-brasileira. Suas práticas ocorrem mais nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e na Amazônia. Para mais informações, ler Neto (2008).

⁵⁹ Tendo o Ilê Obá Ogunté, em Pernambuco, como casa matriz, esta é uma religião afro-brasileira conhecida pelo culto aos Orixás e, principalmente, aos antepassados. Para mais informações, ler Carmo e Campos (2010) e Motta (2011).

tendo em conta a importância de termos acesso a formas de sociabilidade e a histórias de vida multirreferenciais que, ao invés de se excluírem, se complementam (IYAGUNÃ; DANTAS, 2019).

Essa questão é parte primordial do meu processo de cunho autoetnográfico nos/sobre os Candomblés, principalmente nos momentos em que Mãe Simone e eu refletimos sobre nossa religião em termos formativos. Para ela, “tem coisas que criança quem chegou ontem vai te ensinar coisas que tá na sua vista mas você não teve a percepção, você não teve a sensibilidade de captar” (excerto 9, linhas 39-43). Através dessa fala, sou levado a ampliar a noção de conhecimento – para além do escopo técnico escolar mencionado, que esteve presente, confesso, em várias fases de minha formação pessoal/profissional – e a entendê-lo (também) sob a ótica do ser-saber-fazer sensível de cada sujeito em seu território. Nesse sentido, as crianças atuam como “caleidoscópios inventivos que apontam para outros caminhos e possibilidades educacionais” (SILVA; SANTANA, 2021, p. 96) que talvez fujam de nossos olhos adultos, muitas vezes desatentos às amplas dinâmicas de produção, organização e socialização de saberes intra/inter/transcomunitários, próprios dos terreiros (BURNHAM, 2012).

Esses saberes de natureza coletiva, por sua vez, sustentam um segundo ponto crucial: o fato de que estes estão fundamentados na experiência, nas relações cotidianas, no convívio diário (CANDEMIL, 2020). Diante de uma matriz religiosa plural que privilegia a apropriação de determinados valores e condutas em um movimento de ver/fazer (ROCHA; LACERDA, 2014), independentemente de estar à margem do saber oficial dominante, seus praticantes “dançam, cantam, cozinham, maceram folhas, vestem-se, movimentam-se” para que construam aos poucos “um senso de pertencimento a um ambiente rico e diverso de falas, cores, aromas e sabores” (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019, p. 16). Por estar incluído nesse processo de vínculo e de comprometimento com essas múltiplas atividades é que chego (junto à Mãe Simone) à conclusão de que os Candomblés “requer[em] ter essa sensibilidade, um olhar atento um ouvido atento [para o que é ensinado/aprendido], isso se quiser seguir com seriedade” (excerto 10, linhas 19-21).

Essa noção de sensibilidade, presente nos princípios da Pedagogia do Terreiro e nas Cosmopercepções dos Candomblés, é um dos pilares desta pesquisa justamente por se tratar de um (auto)aprendizado – equivalente aos meus objetivos

investigativos –, transmitido, enriquecido e encarnado pelas vozes de todos os membros do terreiro, dos mais jovens aos mais velhos, de modo a valorizar e a sustentar as memórias desse grupo de geração em geração (PEREIRA; MOTA; SILVA, 2020).

Esse entendimento sobre a Pedagogia de Terreiro, além de compor minhas ideias como candomblecista e como pesquisador, também faz parte da atuação sensível e potente do Grupo de Jovens Abi Orun, do Ilê Asé Ogum Ida Wura, casa de tradição Ketu, localizada em Uberlândia (Minas Gerais). Inspirados nos movimentos de dança referentes aos Orixás, os membros desse coletivo promovem uma imersão corporal no Candomblé movida por aquilo que ele pode oferecer, produzir, criar, desfazendo, assim, a aura de incapacidade e os regimes de verdade negativa historicamente dados a essa religião (VIANA; SANTOS; ALMEIDA; SILVA, 2020). Conscientes da importância da convivência, esses indivíduos se colocam dispostos a criar narrativas antirracistas para falar de si, a fim de “gerar processos de humanização, emancipação e ressignificação das práticas culturais, sociais e religiosas [que os compõem]” (ibid., p. 98).

A essa altura, vale dizer que os saberes das oficinas realizadas com as crianças de Maragogipe, as experiências do Grupo de Jovens Abi Orun ou mesmo os conhecimentos que venho construindo na/sobre minha religião não foram adquiridos (unicamente) “em manuais, livros, apostilas, cartilhas ou folhetos” (NETO; ALBUQUERQUE, 2008, p. 15). Sendo os Candomblés tradições “que envolvem presença no terreiro” (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019, p. 15), é primordial estarmos lá para que aprendamos as atribuições necessárias e consequentemente tenhamos a dimensão de que falar sobre esses territórios político-culturais (como me proponho a fazer nesta tese) demanda, entre múltiplas possibilidades, contar nossas histórias de vida como forma de avivar o mundo, de entrelaçar nossas subjetividades, de construir espaços físicos e simbólicos de (auto)cuidado e de agregar experiências diversas (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2014, 2017; ARAUJO; BERTON, 2021).

Com isso, chegamos ao terceiro ponto de nossa discussão: a oralidade como fonte de aprendizagem ‘*in locus*’ (SILVEIRA, 2004). Sem desconsiderar o potencial pedagógico do que se escreve, a palavra falada – trazida à tona nesta pesquisa através das narrativas performadas por mim e por Mãe Simone –, é componente sagrado nas religiões de matrizes africanas (LEITE, 1992) por nos dar

acesso, como disse na seção anterior, aos mitos dos Orixás, às cantigas, às rezas, aos cumprimentos intrafamiliares e às demais práticas litúrgicas. Dado o valor da palavra como forma de orientação de vida nos Candomblés (NIEL; PEREIRA, 2019), em sua dissertação de mestrado, Costa (2017, p. 61) acentua o papel educativo do aconselhamento, ao trazer o relato de uma recém-iniciada no Ilê Asé Gunidá, casa de tradição Jeje, localizada em Ananindeuá (Pará):

tudo o que eu preciso saber sobre a vida, meu marido, meus filhos, como resolver algum problema, como ser uma mulher de bem, chego na mãe de santo, porque ela sabe das coisas, ela consulta os orixás e responde. Ela tem conhecimento. Sempre me ajuda a resolver minhas questões, sempre me aconselha no melhor caminho, acho que ela aprendeu isso na vida, né? Pra coisas aqui do terreiro também. Olha eu tava doente, aí falei com ela. Pedi ajuda. Mãe, o que eu faço pra ficar boa, pra melhorar? Aí ela me ensinou os remédios naturais pra fazer, os banhos, as folhas. Então tudo isso ela sabe, ela ensina pra nós.

Utilizada para aconselhar e/ou para outras finalidades nos terreiros, essa compreensão da palavra como força vital (VASCONCELOS, 2013) aponta, ainda, para sua capacidade de promover continuidade na religião. Por meio dela, sacerdotes/sacerdotisas ou filhos-de-santo mais velhos (respeitando-se as hierarquias dos cargos e do tempo de iniciados e não a sua idade cronológica) “são capazes de acessar memórias ancestrais, compreender fundamentos religiosos, repassar aos mais novos as regras de convivência” (ibid., p. 63), tudo isso “pacientemente transmitido de boca a ouvido, de mestre a discípulo, de geração em geração” (HAMPATÉ BÂ, 2011, p. 167), tendo na força da memória um mecanismo de preservação e de manutenção de conhecimentos (MIRANDA; MELO, 2020).

É por isso que a Pedagogia de Terreiro, em sua proposta formativa baseada sobretudo na oralidade e a partir dos encontros e das interseções de diferentes modos de saber (SANTOS; COSTA, 2021), é eleita uma das bases teórico-práticas desta tese. Sua maneira de conceber a palavra, dotada de complexidade e propiciadora de encantamento e de sabedoria (SIMAS; RUFINO, 2018), junto à sua visão de conhecimento como processo interacional, como fenômeno que ocorre entre sujeitos (CONCEIÇÃO, 2004, 2006), é parte do que me leva a conceber as reflexões elaboradas por mim e por Mãe Simone como construções “na prática, na imersão no mundo real do terreiro, que compreende pessoas, objetos, ritos, festas, consultas espirituais, conversas” (COSTA, 2016, p. 9), entre outras situações educativas.

Portanto, se temos a oralidade como marca do múltiplo pensamento afro-brasileiro, como constituinte das religiões de matrizes africanas, na medida em que estas “educam para si e para a sociedade, indo além da instrução religiosa/litúrgica e contribuindo também para a formação das cidadanias e das identidades de seus adeptos” (REIS NETO, 2019, p. 12), o respeito às diferenças e a política do acolhimento podem ser entendidos como o quarto ponto presente na Pedagogia de Terreiro. Trago essa ideia com base em Oliveira e Almirante (2017), que apostam nos saberes afrorreligiosos como promotores de vínculo, de (auto)confiança, de apoio, de pertencimento, isto é, um acolhimento que ultrapassa a prescrição de procedimentos ou regras a serem seguidas e podem, inclusive, ajudar, como faço nesta tese, na reflexão crítica de traumas produzidos pelos efeitos do colonialismo em solo brasileiro (RUFINO, 2019), traumas gerados pelo racismo religioso de uma sociedade que muitas vezes se nega a respeitar e a conviver com o outro, insistindo em imprimir violências alteritárias (RUFINO; MIRANDA, 2019).

Nessa pedagogia que “busca se firmar na humanização e na diversidade” (REIS NETO, 2019, p. 18), que tem pretensões, com as quais eu me alinho, de quebrar com a invisibilidade dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas em território brasileiro (SANTOS; COSTA, 2021) e que tem em seu cerne saberes “que [literalmente] dançam, que gingham, que cantam e que ao mesmo tempo emancipam e levam os sujeitos a serem protagonistas de suas próprias histórias” (REIS NETO, 2019, p. 13), há espaço para tomarmos “além do objetivo o subjetivo: as intenções, as imaginações e as possibilidades de sentir” (SANTANA, 2005, p. 13). Sendo assim, mesmo que adeptos mais iniciantes (como eu) possam, em alguns casos, trazer visões que conflitam com o processo de aprendizagem nos terreiros, ou que adeptos mais antigos (como Mãe Simone) possam encontrar dificuldades para preservar valores e ensinamentos de seus ancestrais, a Pedagogia de Terreiro abraça “o cruzamento de diferentes perspectivas trazidas pelos sujeitos” (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019, p. 17), reverberando em relatos como o de Iraildes, iniciada no Ilê Asé Obanã, casa de tradição Ketu, em Lauro de Freitas (Bahia), de que: “o Candomblé me dá uma coisa muito boa. Ele me dá segurança, ele me dá alegria e me dá uma outra família, porque eu acho que talvez isso seja uma das coisas melhores na religião” (CONCEIÇÃO, 2004, p. 7).

Embora eu pense que grande parte de minha história de vida na infância e na adolescência tenha sido constituída por um modelo religioso judaico-cristão que

difícilmente integra aprendizagem, heterogeneidade e prazer, a fala de Iraildes, olhada criticamente, me ajuda a desprender dessa lógica dominante e me remete a um Candomblé e a uma Pedagogia de Terreiro “onde a diversidade é algo marcante, onde os laços de vinculação com o lugar e entre os membros existem, sem inibir nem tornar desiguais as especificidades de cada um” (CONCEIÇÃO, 2006, p. 22). Por sua vez, esse modo de enxergar as aprendizagens construídas no terreiro nos leva ao quinto (e por ora último) ponto: a interconexão entre o bem-estar individual e o coletivo (MIRANDA; MELO, 2020). Assim como preconiza a Linguística Aplicada Crítica (MOITA LOPES, 2006, 2013; TANZI NETO, 2021), autores como Russo e Almeida (2016) e Junqueira (2018), por exemplo, argumentam que os principais recursos pedagógicos para alcançarmos essa interconexão é o constante diálogo respeitoso entre os membros da comunidade e a contínua busca por conhecer a amplitude das dimensões histórico-políticas constituintes da própria cultura na qual se está inserido. À luz de um senso de (co)existência, de (auto)compreensão e de (auto)cuidado direcionado a si e ao outro simultaneamente, percebo essa interconexão igualmente como um convite à alteridade e à autonomia, conceitos opostos a tendências totalitárias, na medida em que, na Pedagogia de Terreiro, “a humanidade de uma pessoa é definida por meio de sua humanidade para com os outros [e vice-versa]” (SBARDELOTTO, 2010, p. 11).

Podemos dizer, ainda, que tais termos sustentam uma noção de família-de-santo ou de *egbé* (comunidade) que preza pela cooperação ou pelo “[jogo] no mesmo time” (excerto 6, linha 02), conforme metaforicamente digo à Mãe Simone sobre nossos vínculos de filho e mãe-de-santo no Candomblé, levando-nos a ampliar ainda mais a nossa compreensão de alteridade e a reforçar minha escolha teórico-prática por uma concepção pedagógica que reconhece a interconectividade e, mais precisamente, a interdependência entre os sujeitos-de-terreiro (ROCHA; LACERDA, 2014). Digo isto de maneira ampla, com base na sugestão de Rangel e de Gomberg (2016) de que, além das intrínsecas conexões com o outro, pensemos em uma relação íntima entre nós e a natureza, uma conexão orgânica, sensível, equilibrada, visto que, nas palavras de Krenak (2020, p. 13-14):

nós não somos alguém que age de fora. Nós somos corpos que estão dentro dessa biosfera do Planeta Terra. É maravilhoso, porque, ao mesmo tempo em que somos dentro desse organismo, nós podemos pensar junto com ele, ouvir dele, aprender com ele. Então é uma troca mesmo, de verdade. Não é você incidir sobre o corpo da Terra, mas é você estar equalizado com o corpo da Terra, viver, com

inteligência, nesse organismo que também é inteligente, fazendo essa dança que me refiro como cósmica.

Longe de sugerir uma leitura romântica ou ingênua sobre esses saberes elencados, não estou indicando aqui que os princípios da Pedagogia de Terreiro e/ou que as cosmopercepções dos Candomblés sejam a única e/ou a melhor maneira de conceber a realidade, nem mesmo que elas apaguem outras formas de ser/estar no mundo. O que estou defendendo, em contrapartida, é que “o povo-de-santo se valha de seus próprios conhecimentos como estratégia de inclusão social e de exercício da cidadania” (LEITE, 2006, p. 5), dado que “o terreiro [tal qual o compreendo] é lugar de formas de educação e de vivências justas e igualitárias” (ARAÚJO, 2015, p. 38), tendo seus adeptos (iniciados ou não) a responsabilidade de “agregar com afetividade, de ensinar para autonomia e de (se) cuidar para estar firme no mundo” (ARAÚJO; BERTON, 2021, p. 56).

Sendo assim, uma vez que “a educação de terreiro não está descolada do contexto histórico e social [no qual nos inserimos]” (REIS NETO, 2019, p. 24) e que “os Orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza” (PRANDI, 2001, p. 50), dou mais um passo rumo à concretização de uma Pedagogia de Terreiro que busca aliar cultura afrorreligiosa e posicionamento político (ARAÚJO; BERTON, 2021) e apresento a seguir algumas de nossas divindades para além dos reducionismos e dos tons de folclorização através dos quais elas têm sido erroneamente descritas (SILVA, 2008).

3.5. O que os Orixás têm me ensinado: aprendizagens em curso

Ao longo deste capítulo, temos visto os Candomblés à luz de uma filosofia do ‘nós’, em que a primazia é atribuída (também e talvez mais fortemente) à comunidade e não só ao indivíduo (CONCEIÇÃO; TEVIZAN, 2016). Um dos sentidos desse princípio de coletividade se liga à percepção de Sbardelotto (2010, p. 19) de que “toda existência é sagrada, ou seja, há um pouco do divino em tudo o que existe”. Dessa maneira, eu, Mãe Simone, você (leitor), nossos familiares, nossos rios, nossas florestas, nossas rochas, estamos todos interconectados pela

força vital de nossas presenças divinas na Terra, fator que, nas palavras de Rufino (2019, p. 10), nos torna “responsáveis por avivar o mundo”.

Esse avivamento de que fala o autor, por estar inserido no contexto afrorreligioso dos Candomblés, nos leva diretamente aos Orixás, essa dimensão real-espiritual-divina-ancestral que me/nos compõe, cujos valores, como vimos na seção anterior, estão calcados no respeito, na ética, no diálogo (SANTOS, 2019) e ao mesmo tempo baseados na potência de “trazer abundância e equilíbrio para as nossas existências, em resistência à escassez que assola nosso tempo” (REIS NETO, 2020, p. 110). Constituídos por essas e por tantas outras dimensões, falar sobre os Orixás não é tarefa fácil, principalmente por serem “múltiplas as origens possíveis, são muitos os Orixás dos quais os homens e mulheres descendem” (PRANDI, 2005, p. 149), ao passo que “cada [um] tem cores que lhe são prediletas e outras que lhe são desagradáveis, cada [um] terá comidas preferidas e comidas detestadas” (BERKENBROCK, 2017, p. 916), entre outros aspectos mais e menos complexos.

De modo a apresentá-los aqui sem recorrer a classificações estereotipadas ou mesmo preconceituosas, como Duccini (2009) denuncia, opto por interpretá-los a partir do que eles têm me ensinado no decorrer de minha formação sagrado-religiosa nos Candomblés. Conforme venho fazendo ao longo desta pesquisa, vejo esse movimento como uma reflexão de mim mesmo, consciente de que quanto mais questiono meu contexto de investigação, mais me aproprio da minha realidade, construo mais entendimentos sobre o lugar que ocupo, sobre o sujeito que sou, sobre o sujeito que me transformo (LOPES, 2016).

Diante, então, dessa tarefa de “dizer-[me] como um ato de liberdade, um grito de vida, como uma prática intelectual mais viva” (CRISTÓVÃO, 2018, p. 268), me proponho a apresentar, por ora, Ayrá (meu pai), Oxum (minha mãe), Ogum (Orixá da Ialorixá que me iniciou na religião) e Jagun (Orixá de minha atual mãe-de-santo, participante desta pesquisa), dadas as restrições de tempo e de espaço de uma tese. Falo destas divindades em específico por serem as que me compõem mais diretamente, sem, no entanto, deixar de reconhecer (em mim e no terreiro de que faço parte) as subjetividades inerentes: à comunicação e à força subversiva de Exu (REIS NETO, 2019); à assertividade e à inteligência de Oxóssi (SOUZA; COSTA, 2019); aos conhecimentos medicinais de Ossaim (BOTELHO, 2011); ao

princípio dinâmico da criação presente em Nanã (LIMA PAVEI; GERALDES JUNIOR, 2020); à resiliência e à capacidade de cura de Omolu (BENEVIDES, 2015); às transformações e aos ciclos instaurados por Oxumarê (GOMES, 2019); à intuição e à vidência de Euá (SANTOS, 2010); ao senso de justiça e de equilíbrio de Xangô (QUADRO; SANTOS, 2012); à valentia e à independência de Iansã (LEITE, 2008); à avidez e à proteção de Obá (RIBEIRO, 2018); à cautela e à objetividade de Logun Edé (VIANA; OLIVEIRA; SANTOS, 2019); ao senso maternal e ao acolhimento de Iemanjá (DUCCINI, 2016); à sabedoria e à senioridade de Oxalá (BRANDÃO; SANTOS, 2021).

Frequentemente associado no contexto afrorreligioso brasileiro como um Xangô muito velho, sempre vestido de branco (VERGER, 2002), Ayrá é tido como patrono do antigo Candomblé da Barroquinha, fundado em meados da década de 1840, “mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, cuja tradição oral aponta como a primeira casa de culto de linhagem Ketu ou, pelo menos, a mais antiga ainda em funcionamento” (SOUZA, 2008, p. 17). Embora não haja muitas referências bibliográficas sobre Ayrá, trago como base o texto recente do antropólogo Marc Schiltz, resultado de trabalho de campo realizado em vários locais da Nigéria, sobretudo na antiga cidade de Ìtilé, um centro do culto a Ayrá, fortemente atingido em decorrência de guerras e de conflitos no século XIX.

Termo *iorubá* para trovão (PARÉS; CASTILLO, 2015), Ayrá é a representação divina dessa força, acrescida de sua ligação com o fogo, tendo o seu culto voltado, segundo detalham antigos moradores de Ìtilé, para o policiamento de determinados tipos de comportamento antissocial, na medida em que:

Quando alguém queria fazer mal a outra pessoa através de feitiçaria, [...] sempre acontecia algo que alertava o rei local do que estava sendo planejado, e sobre o lugar no mato onde o feiticeiro guardava o segredo de seus feitiços maléficos. Primeiro, o rei mandava um mensageiro percorrer as ruas anunciando que havia um feiticeiro que pretendia fazer mal a alguém. Depois, o feiticeiro era avisado de que, se não desistisse de sua pretensão maléfica, seria destinado a morrer e seu nome seria tornado público. Se mesmo depois disso o feiticeiro não se arrependesse, seria atingido por Ayrá. Seria encontrado morto e um raio cairia sobre seu esconderijo no mato, sem que caísse sequer uma gota de chuva do céu (SCHILTZ, 2021, p. 504-505).

Constituído pela força vital de Ayrá (sendo ele o Orixá para o qual fui iniciado), leio este relato e o interpreto como uma fração do que essa divindade representa em minha vida. Uma força que, assim como os demais deuses de nossas

tradições, é avessa a concepções polarizadoras e “extrapola as dicotomias ocidentais de bem-mal, sagrado-profano” (REIS NETO, 2019, p. 14), Ayrá é um guardião, protetor fiel de seus filhos, responsável por estabelecer e manter a ordem e a harmonia nos locais que ocupa. Em menção a trechos dos dados em que reflito sobre ser candomblecista, se “hoje poder me afirmar é: é: >muito bom<” (excerto 3, linhas 39-40), é justamente por ter em mim a personificação do fogo e do trovão, seja para me aquecer/defender ou para firmemente me alertar de que preciso ser justo comigo e com o outro. Ayrá tem sido a certeza “[d]o caminho que eu quero seguir” (excerto 3, linhas 43-44), tem sido a “escolha [diária] que me permit[e] me encontrar” (excerto 2, linha 42), tem sido a segurança mesmo nos momentos em que “tentar equilibrar a nossa vida pessoal, a nossa vida profissional, o espiritual [seja] muito difícil” (excerto 2, linhas 2-5).

Com esse mesmo potencial acolhedor que, longe de gerar passividade, me ensina a ter atitudes políticas e agentivas, Oxum representa a água dos rios que dá movimento e sentido à minha vida. Diferente das poucas produções bibliográficas sobre Ayrá, Oxum é bastante estudada nos círculos acadêmicos (ROSÁRIO, 2008; GONÇALVES, 2009; RABELO, 2015; NOGUEIRA, 2018) e talvez sua popularidade a faça ser lida muitas vezes apenas como símbolo da beleza e da vaidade, por ser uma divindade ligada às joias, ao ouro, ao cobre e aos demais metais amarelos (DIAS, 2020).

Pensando nisso, entendido como uma forma poética utilizada pelos povos iorubás e por nós, candomblecistas, para definir nossas concepções de mundo, louvar os Orixás e destacar seus atributos e qualidades (SANTOS, 2020), trago um *Oriki* dedicado à Oxum, presente em Oyěwùní (2016, p. 1)⁶⁰, para conhecermos outras de suas nuances.

Afímòf'obìnrin, Iye wa táa pé nímò
Afímòjẹ t'Ọṣun o, Iye wa táa pé nímò
Ẹjẹ, ẹjẹká wólẹf'obìnrin
Obìnrin ló bí wa
Ka wa to dènìyàn

⁶⁰ Oriki 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

Ẹ jéká wólẹf'obìnrin
Obìnrin lób'Ọba
K'ọba ó tó d'Ọrìṣà

Damos o conhecimento para a fêmea, nossa Ìyá⁶¹ 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 Deus

Essa invocação à Oxum, no contexto de minha caminhada afrorreligiosa, traz consigo uma visão de que ela é doadora de vida, de bem-estar, principalmente por atribuímos à água, nos Candomblés, um sentido sagrado, lhe creditando a nossa própria existência (MANDARINO; GOMBERG, 2009), dada a relação orgânica entre homem-natureza de que falo na seção anterior. Além disso, vemos em Oxum o princípio e a concretização do conhecimento, o que faz dela um símbolo de sabedoria, sobretudo autosabedoria, no sentido de que ela, estrategicamente, olha para si primeiro, pratica o autoamor, o autocuidado, se adorna com suas joias, para depois conceder vida aos demais. Como um filho de Oxum, sou levado a olhar criticamente e constantemente para minha existência (incluindo meu pertencimento no Candomblé), o que faz desta pesquisa de inspiração autoetnográfica um modo de trazer encanto, axé, beleza e entendimento para esse processo no qual “tô me formando, uma formação de vida” (excerto 9, linha 6). Digo isto inspirado no brilho, no riso e na alegria de Oxum, como estratégia de pensar-viver-água, fluida e forte, mesmo diante das batalhas (REIS NETO, 2020).

Por sua vez, esse senso de batalha estrategicamente vencida talvez seja o ponto mais forte de Ogum. Divindade guerreira, Ogum possui controle sobre o ferro e sobre o aço, materiais usados para forjar diversos instrumentos de luta: lança, faca, espada, entre outros. Com ele, tenho aprendido a não medir esforços para atingir meus objetivos (desde que sejam éticos), de modo que a garra, a força de vontade e a resiliência, vindas dele, me garantam a vitória, mesmo diante de práticas que

⁶¹ Embora este vocábulo iorubá seja comumente traduzido como “mãe”, para Flor do Nascimento (2021, p. 389), ele tem mais a ver com “uma potência criadora e mantenedora da humanidade”.

insistem em depreciar e em apagar mentes e corpos afrodiaspóricos como o meu (CASTRO, 2017).

Como representação de um dos traços de Ogum, a exemplo de seu ideal de progresso, trago um de seus mitos, presente em Prandi (2001, p. 98-99), geralmente (re)contado oralmente nos Candomblés, visto aqui como um relato fundante de uma cultura, por meio do qual “se estabelecem as relações entre as diversas partes do universo, entre os homens e o universo e entre os homens em si” (ROCHA PITTA, 2005, p. 18).

Ogum ensina aos homens as artes da agricultura

*Ogum andava aborrecido no Orum⁶²,
queria voltar ao Aiyê⁶³ e ensinar aos homens
tudo aquilo que aprendera.
Mas ele desejava ser ainda mais forte e poderoso,
para ser por todos admirado por sua autoridade.
Foi consultar Ifá⁶⁴,
que lhe recomendou um ebó⁶⁵ para abrir os caminhos.
Ogum providenciou tudo antes de descer à Terra.*

*Veio ao Aiyê e aqui fez o pretendido.
Em pouco tempo foi reconhecido por seus feitos.
Cultivou a terra e plantou,
fazendo com que dela o milho e o inhame
brotassem em abundância.
Ogum ensinou aos homens a produção do alimento,
dando-lhes o segredo da colheita,
tornando-se assim o patrono da agricultura.
Ensinou a caçar e a forjar o ferro.
Por tudo isso foi aclamado rei de Irê, o Onirê.
Ogum é aquele a quem pertence tudo de criativo no mundo,
aquele que tem uma casa onde todos podem entrar.*

Sendo Ogum, além do que já disse, também o símbolo dos caminhos e das estradas, sua marca maior, a meu ver, é o reconhecimento pelo trabalho, pelo esforço, pelo cuidado paternal com sua casa/comunidade. Ogum carrega, ainda, a fartura e a abundância, por fazer bom uso de sua bravura, de sua força física, de sua metalurgia e de sua tecnologia para semear a terra onde vive. Quanto às suas virtudes em relação à expansão de novas fronteiras, de novas possibilidades, de

⁶² Termo já explicado na seção 3.3.

⁶³ Termo já explicado na seção 3.3.

⁶⁴ Deus da divinação, de tradição iorubá, encarregado de usar a sabedoria para interpretar o passado, o presente e o futuro, e para organizar a vida na terra (MOTA, 2017).

⁶⁵ Termo já explicado na seção 3.3.

novos percursos, eu diria que foram grandes impulsionadoras desta tese. Deram-me coragem de seguir por uma via de (auto)conhecimento e de (auto)respeito contínuos, atributos construídos por trilhas coletivas, o que de certa forma se conecta à crença de Mãe Simone sobre a formação no Candomblé como perpassada por “várias visões, vários caminhos, várias formas e isso é um eternamente isso é um aprendizado eterno” (excerto 9, linhas 54-56).

Ter o apoio e a sabedoria de Mãe Simone como parte integrante de minha (des)construção afrorreligiosa me remete a mais uma de suas crenças, performada durante a geração dos dados, de que “o candomblé não se faz sozinho” (excerto 10, linha 44). Além de contar com Ayrá, com Oxum, com Ogum, com Mãe Simone e com minha (antiga e atual) família-de-santo, para citar alguns dos responsáveis por esse processo de (re)descoberta de mim, Jagun tem sido fundamental nessa jornada.

Entendido em muitas casas de Candomblé como da mesma linhagem de Omolu, ele é um jovem guerreiro que se veste de branco (MENDES, 2017). Assim como Ogum, Jagun é cultuado como um Orixá obstinado e invencível em suas batalhas, portando também suas lanças, facões e adagas. Em entrevista⁶⁶ ao portal de comunicação “Povo de Axé”, Doté Luiz de Jagun, ex-sacerdote do Kwe Sejá lojé (casa de tradição Jeje localizada na zona oeste do Rio de Janeiro), descreve seu Orixá como um guardião, protetor direto da divindade Oxalufã (pai de todos, para quem todos se curvam), por isso Jagun é responsável por estabelecer a paz nos ambientes em que se faz presente.

Como descrito por Doté Luiz, assim ele tem sido em minha caminhada de fé. Nos momentos mais turbulentos (de cansaço, de desânimo, de desequilíbrio), nos quais tive/tenho que lidar com os desafios das áreas acadêmica, espiritual, pessoal, profissional (todas elas imbricadas), Jagun me lembra, muitas vezes através das palavras de Mãe Simone, que parte dos meus aprendizados (também imbricados) no Candomblé/na vida requer “sair da área do conforto e tentar ir pra um ângulo ou para outro pra poder ver aquela mesma visão de outra forma” (excerto 9, linhas 50-52). Por essa e por tantas outras reflexões diárias é que enxergo essa deidade ancestral como energia geradora de mais energia, como força geradora de mais força, como cura geradora de mais cura (sem que isso

⁶⁶ Presente em: <https://www.youtube.com/watch?v=65ompkbyRkg>. Acesso em: 10 jan. 2023.

seja reduzido ao título de redundante). É como se sua presença, junto à de Ayrá, representassem o vínculo espiritual que me une à Mãe Simone e a tudo o que ainda iremos compartilhar nos papéis de mãe e de filho-de-santo.

Pautado, portanto, nessas construções circulares de saberes que, como disse na seção anterior, são “pacientemente transmitida[s] de boca a ouvido, de mestre a discípulo, de geração em geração” (HAMPATÉ BÂ, 2011, p. 167) e fazem aflorar fragmentos diversos de nossas subjetividades, sigo [n]o Candomblé de corpo inteiro (NASCIMENTO, 2012, 2016; MACHADO, 2020). Apesar das práticas/performances de racismo religioso que me atravessam, persisto fundamentado nas experiências adquiridas processualmente, aprendendo e ensinando a partir das relações cotidianas estabelecidas com as múltiplas parcelas do divino existentes nos Orixás e em cada um de nós, dentro e fora do terreiro. Esse movimento, conforme venho dizendo, está atrelado a um constante posicionamento por justiça social e por posturas de pesquisa/de vida autorreflexivas, como abordado no próximo capítulo.

4. Posicionamentos antihegemônicos e posturas autorreflexivas

Na condição de seres sociais, em diferentes momentos da história temos tentado dar explicações para os fenômenos que nos cercam. No campo da linguagem (AUSTIN, 1962), da biologia (RECIO, 1990), da arte (COLI, 1995), da economia (RUBIO, 2001), da filosofia (SANTOS, 2014) e em muitos outros, são diversas as problemáticas a serem exploradas, tamanha a nossa preocupação em apreender uma dada realidade. Para tanto, faz-se necessário refletir sobre os postulados básicos assumidos na incursão investigativa pretendida, de modo que esteja evidente a visão de mundo do pesquisador, principalmente no que diz respeito ao que se entende por conhecimento e às distintas formas de construí-lo.

Pensando nisso, neste capítulo, situo esta tese na área da Linguística Aplicada Crítica (LAC), buscando apontar alguns dos horizontes (ou horizontalidades) imbricados(as) em processos investigativos como o que desenvolvo, preocupados em ler o mundo (incluindo suas construções linguístico-discursivas multidimensionais) de maneira (auto)crítica, conforme fazem Furlanetto (2014), Souza e Costa (2019), Machado (2020) e Borges (2020). Na sequência, explico o que compreendo por linguagem (MELO; ROCHA, 2015) e apresento a noção de raça/racismo (MELO; JUNIOR; MARQUES, 2020), ambos à luz de uma visão performativa (BUTLER, 1997). Além disso, trago o conceito de interseccionalidade como aporte teórico-prático útil para dimensionarmos as relações de constituição recíproca dos sistemas discriminatórios que nos atravessam, como o racismo, o patriarcalismo, a heteronormatividade e a opressão de classe (CONCEIÇÃO, 2021; ROMAGNOLI; SILVA, 2022; GONÇALVEZ; SOUSA; RANNIERY, 2022), por exemplo.

4.1. Linguística Aplicada Crítica: em busca de horizontes emancipatórios

Inicialmente associada ao ensino e à aprendizagem de língua, ligada ao treinamento de professores e relacionada à condução de pesquisas visando à

eficácia de propostas pedagógicas, segundo Rees-Miller (2003), a Linguística Aplicada data dos anos 40 em território estadunidense, perpassa os anos 50 com a criação da Escola de Linguística Aplicada da Universidade de Edimburgo e atravessa as décadas seguintes com o surgimento de associações como a AILA (Associação Internacional de Linguística Aplicada - 1973) e de publicações como *Applied Linguistics* em 1980.

Em solo nacional, Cavalcanti (2004) sinaliza que a Linguística Aplicada (ou LA, como é também conhecida) surge nos anos 60 e ganha notoriedade nos anos 70, com dois grandes nomes em destaque: o professor Francisco Gomes de Matos (UFPE), por seus intercâmbios com a Universidade de Michigan, e a professora Maria Antonieta Alba Celani (PUC-SP), responsável pela criação do primeiro programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada no Brasil.

Se em fases preliminares a LA⁶⁷ é vista como sinônimo de aplicação de teorias linguísticas ao ensino de inglês, embora à época a PUC-SP contasse com pesquisas embrionárias sobre o Português como língua materna, nas décadas de 80 e 90, houve grande avanço em relação à expansão dos interesses investigativos por conta de periódicos como a revista D.E.L.T.A (Documentos de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada - 1982), de eventos institucionais como o CBLA (Congresso Brasileiro de Linguística Aplicada – 1986) e de associações como a ALAB (Associação Brasileira de Linguística Aplicada - 1990).

Atualmente, sob críticas de ainda “haver quem enxergue a LA em uma cápsula revestida de ensino, teoria, aplicação” (MAGALHÃES, 2019, p. 761)⁶⁸, estamos inseridos em um contexto contemporâneo, no qual a LA⁶⁹, diferentemente dos ideais tecnicistas preconizados em suas origens (ALLWRIGHT, 2006), ganha contornos inter/multi/trans/anti/indisciplinares e passa a seguir uma vocação anti-hegemônica, híbrida, ideológica e transgressiva (MOITA LOPES et al, 2006, 2013; PENNYCOOK, 2001, 2004).

⁶⁷ Para mais informações sobre a cronologia e a consolidação da LA no Brasil, ler o artigo escrito por Matos (2012).

⁶⁸ Com a caracterização feita aqui, não tenho a intenção de rebaixar ou criar cisões absolutas entre os momentos históricos e os interesses investigativos da LA, como se estivéssemos diante de verdades imutáveis. Consciente de que em qualquer pesquisa é preciso fazer escolhas no que diz respeito aos posicionamentos teórico-práticos, alinho-me à fala de Moita Lopes (2006, p. 18), quando o autor, em tom de crítica, menciona que em muitos círculos, a LA esteve e ainda está voltada somente para o ensino positivista de língua estrangeira (LE), notadamente, o inglês.

⁶⁹ Devido ao olhar pós-moderno que a partir de agora (nesta seção) lançarei para a LA, a chamarei de Linguística Aplicada Crítica (doravante LAC).

Sendo a visão crítica de Linguística Aplicada (LAC) a que privilegio nesta tese, faz-se necessário (re)conhecermos alguns de seus horizontes teórico-práticos. Com isso, dados os limites temporais e espaciais de uma tese, ao invés de delimitar todos os pontos que fazem parte da área, atendo-me aos mais relevantes para o escopo aqui elaborado.

Como primeiro ponto, destaco um movimento primário e primordial em qualquer empreendimento de pesquisa: entender a relevância social do tema estudado. Por acreditamos ser fundante interpretar o cotidiano, os acontecimentos, insurgir e (trans)formar a realidade que nos cerca (MACHADO, 2020), dado que nossas interações envolvem indivíduos de carne e osso, suas ações e corpos, temos, no papel de pesquisadores, o dever de promover negociações e reinvenções concernentes às formas justas e democráticas de ocupar o espaço-tempo social. Como declara Fabrício (2017, p. 611), “os agenciamentos [do qual devemos nos apropriar] estão por aí [e] detectar sua potência seria uma questão de foco investigativo”.

Diante disso, consciente da imprescindibilidade de ajustar minhas lentes epistemológicas ao foco sugerido pela autora, reconheço que em alguns ambientes acadêmicos têm existido certo espaço para a realização de pesquisas com temáticas acerca de simbologias afrodiaspóricas (GAMA, 2009), de letramentos *queer* (SILVA, 2015), de mitologia afro-brasileira (SOUZA, 2015), de interseccionalidade (BORGES, 2017), de identidades sociais de raça (FERREIRA, 2017), de identidades indígenas (TEIXEIRA, 2018), dentre outros tantos tópicos. A meu ver, mesmo que vagarosamente, estamos testemunhando um processo de revisão e ressignificação dos complexos e decisivos modos de ser dos grupos minoritários.

Contudo, apesar de ser possível apontar uma mudança de cenário, ao refletir sobre o tópico desta pesquisa, observo que há ainda muito a ser feito, visto que, durante séculos, se naturalizou um discurso que insistiu em ocultar e dificultar a participação ativa do negro e de seus descendentes na sociedade, o que gerou uma espécie de “folclorização” de nossa cultura e religiosidade e fez com que nossa história fosse narrada nos limites da escravidão, como sugere Silva (2008, p.12).

Sendo assim, alinhado aos princípios da LAC, me afasto de qualquer tentativa de neutralidade científica e, conseqüentemente, do ideal de pesquisador-praticante homogêneo e essencializado “como branco, homem, [cristão], heterossexual de classe média” (MOITA LOPES, 2006, p. 101), em nome de “um horizonte de pensar/agir/sentir contra a injustiça e a opressão, [focando] naquilo que faz as pessoas se moverem em direção a relações de equidade em diversos campos da vida social” (BORGES, 2020, p. 439).

Proponho-me, então, a dar um sentido político – de tomada de partido – às nossas temáticas, assumindo uma concepção de conhecimento que revela preocupação com a repercussão no entorno, uma produção de conhecimento que, de algum modo, contribua para ressignificar a vida humana de forma responsiva (RAJAGOPALAN, 2006). Em outras palavras, reitero a escolha de temáticas que “estejam impregnadas de vida, de axé” (MACHADO, 2020, p. 37), em negação a processos históricos desumanizadores e em afirmação de um senso de coletividade.

Por falar em coletividade, sob o viés da LAC, um segundo horizonte a ser perseguido é o da alteridade, isto é, da “responsabilidade pessoal de cada um relativamente aos outros” (FURLANETTO, 2014, p. 319), assim como preconiza a Pedagogia de Terreiro (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017; MIRANDA; MELO, 2020). Sendo a LAC uma proposta que aponta para a impossibilidade de fechamento, de indiferença, de não envolvimento, de vivência sem o outro (PONZIO, 2008, p. 290), uma questão urgente se coloca para nós: na imediatez de interlocuções múltiplas, devido à rapidez do tempo e à compreensão do espaço (JACQUEMET, 2005), o que estamos promovendo em termos alteritários?

Não atrelados à prática de produzir conhecimento sobre o outro de maneira verticalizada e salvacionista – tal qual pregava a sociolinguística na interface tradição/modernidade criticada por Rampton (2006, p. 110-112) –, o fazer investigativo que busco, junto a Borges (2020) e a Nicácio (2020), por exemplo, é aquele que se pauta na interlocução, que oferece respostas ao mundo vivido, que tem como preocupação a criação de uma atmosfera interpessoal respeitosa, feita com liberdade, sem preconceitos, com humildade, como salienta Celani (2005, p. 103). Nessa direção, não faria sentido falar de trato com o outro de maneira linear,

logicista e racionalizada, pois seria o mesmo que negligenciar os aspectos políticos, participativos e alteritários próprios da LAC.

A propósito, essa questão da alteridade está presente tanto na visão contemporânea de LA quanto nos princípios da autoetnografia⁷⁰ (ELLIS, 2004). Cientes dos desafios para a construção de práticas antirracistas e de escrita sobre si, Lacerda e Silva (2018, p. 307-308) estabelecem “uma ética para o viver coletivo” e assumem “o compromisso de fomentar a autonomia, o protagonismo e a autogestão, por meio da utilização de conhecimentos que melhorem as condições de vida de todos”. Isso significa, conforme propõem Oliveira e Silva (2020, p. 82), olhar para si e para o outro “como alguém que surge banhado de memórias, de sonhos, de espontaneidade, de complexidade” e que precisa habitar espaços de expressão e de (auto)conhecimento. Assim, a LAC e a Autoetnografia dialogam entre si na busca por relações solidárias, de cuidado mútuo, comprometidas com a construção e com a descrição de sociabilidades democráticas (REIS; LIMA; NASCIMENTO, 2019).

O cenário delineado até aqui nos leva a outro desdobramento da LAC: o interesse em como nós, indivíduos políticos, culturais e históricos, narramos nossas histórias de vida (SILVA, 2020). Diante de uma proposta crítico-reflexiva que trabalha na investigação de como a linguagem opera no mundo social (MOITA LOPES, 2006, 2013), seja em conversas cotidianas ou em contextos mais formais de atuação, é fundante falarmos de nossas vivências. Digo isto a fim de destacar a importância de expressarmos nossas fragilidades, dúvidas, curiosidades, lutas, conquistas, aprendizados, pois, nos moldes da LAC, nossas narrativas – bem como suas respectivas teorizações e análises – “gritam, choram, dançam, flertam, seduzem, cantam e encantam, [visto que] somos de corpo inteiro, nossos textos são escritos de nossos corpos, nossas pesquisas são tecidas por experiências e saberes” (MACHADO, 2020, p. 36-37).

A esse respeito, Moita Lopes e Fabrício (2019, p. 713) sublinham que “uma LA crítica enfatiza a performance narrativa, entendendo que modos de falar, sentir, sofrer, gozar etc. são inseparáveis do ato de pesquisar”. Nesse processo de investigação de nossas performances, julgo ser essencial renunciar a certezas epistemológicas em prol do enfrentamento dos múltiplos acasos que constroem a realidade que nos cerca, principalmente em relação aos princípios de linearidade,

⁷⁰ Tópico abordado no capítulo 5.

objetividade, clareza e pureza que por décadas fizeram (e ainda fazem) parte das elucubrações acerca da linguagem e de seu funcionamento.

Assim como vários estudiosos que se alinham à visão performativa de linguagem (BRIGGS, 2007; PENNYCOOK, 2010), interesse-me aqui não por sua estrutura e/ou por sua ancoragem no vácuo social. Ao contrário, tenho como foco o uso que fazemos dela, tendo em conta que essa prática envolve uma série de escolhas (intencionais ou não) de cunho ideológico e político imbricadas em relações de poder que impactam diretamente nosso entorno (FABRÍCIO, 2006).

Quanto ao fazer autoetnográfico e aos já explicados constructos da Pedagogia de Terreiro, o olhar para a linguagem não difere. Relacionada com a trama da própria vida, ela é vista como um processo dinâmico que se dá na interação, no dia a dia, no campo investigativo (LEITE, 1992, p. 2). É nela que construímos nossos afetos, nossos valores, nossas crenças, nossas emoções, conferindo significado às nossas experiências de vida dentro e fora dos Candomblés, por exemplo. É nela que também se dão nossos saberes, aprendizados e percepções do mundo (MACHADO, 2013, p. 43), contribuindo para a potencialização de nossa condição de sujeitos sociopolíticos (FADINI, 2020) ou ainda, como acredita a LAC, para a construção de cenários (de pesquisa) em que “as trajetórias de vida [negras] tornem-se mais amplas, fluidas, possíveis, inclusive, em espaços outrora impensáveis” (CASTRO; BORGES, 2017, p. 348-349).

Nessa linha de pensamento é que Castro (2017), em sua dissertação de mestrado, ao problematizar a (pouca) presença de estudantes negros(as) no ensino superior público, propõe ações de movimentos políticos e culturais que reverberem no espaço universitário. Entendo essa atitude por parte do autor como uma tentativa de reestruturação das marcas históricas da diferença entre brancos e negros, nas quais contávamos com a supervalorização da branquitude⁷¹ – experienciada como uma essência herdada naturalmente – e com a desvalorização da negritude⁷², associada à imagem de carência econômica, intelectual, cultural, material e estética (SCHUMAN, 2014).

⁷¹ Entendo a branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo, uma posição de poder, um lugar confortável, de privilégio sócio-histórico (PIZA, 2002)

⁷² Conforme Lopes (2004, p. 472), o termo negritude diz respeito à plural circunstância de se pertencer a grandes coletividades africanas e afrodescendentes, à atitude de reivindicar-se como tal e à estética projetada pelos artistas e intelectuais negros no continente de origem e na diáspora.

É justamente nesse lugar de mudança de ótica acerca do sujeito negro que a LAC se encontra. Para Rosa (2013, p. 60), estamos diante de uma área do saber que considera a negritude como possibilidade criativa, à medida em que é:

integrativa e não excludente, humanista e não tecnicista, polivalente, visa à unidade dos elementos em sua diversidade e não a sua fragmentação, abre espaço ao inesperado e ao desconhecido que trazem novos arranjos e formas de entrosamento, caules novos.

Nesse mesmo pensamento, utilizo as palavras de Asante (1987, p. 8) a fim reivindicar agendas de pesquisa sobre temáticas raciais como forma de:

recuperar nossas próprias plataformas, ocupar nossos próprios espaços culturais e acreditar que nossas formas de contemplar o mundo são tão válidas quanto qualquer outra. [Assim], poderemos atingir a qualidade de transformação de que precisamos para participarmos plenamente numa sociedade multicultural.

Tais proposições, a meu ver, dizem respeito à demanda de imaginarmos e criarmos esquemas de politização, no sentido de concebermos “outras histórias sobre quem somos ou outras formas de sociabilidade” (MOITA LOPES, 2006, p. 27) em trabalhos de pesquisa que sejam ao mesmo tempo crítico-reflexivos e estejam dispostos a construir democraticamente espaços de fala e de escuta (PIEIDADE, 2019, p. 36), aliando sensibilidade, estudo e compromisso pessoal com o bem-estar de todos (BORGES, 2020, p. 445). Com isso, trazemos para o centro de atenção vidas não só ligadas aos atravessamentos raciais-religiosos, mas também interseccionadas⁷³/perpassadas por questões de gênero (CAPPARELLI; OLIVEIRA; MEOTTI; NETO, 2018), de sexualidade (BORGES; MOREIRA, 2015), de classe social (SANTOS; MASTRELLA-DE-ANDRADE, 2016), entre outras.

Essa multiplicidade de temáticas e de entrecruzamentos se estende para outro horizonte proposto pela LAC: “a imprescindibilidade de uma LA⁷⁴ híbrida” (MOITA LOPES, 2006, p. 97). Considerando a já mencionada urgência de instaurarmos uma ciência responsiva à vida social e que seja, igualmente, híbrida, temos como movimento principal a redefinição em nossa compreensão do ser humano e da vida em sociedade. Se nos primórdios dos estudos linguísticos, com base em um pensamento moderno e objetivista, contávamos com uma noção de sujeito-mundo estático, homogeneizado, acrítico e a-histórico (RAMPTON, 2006),

⁷³ Termo explicado na seção 4.2.

⁷⁴ Neste caso, LA é entendida como Linguística Aplicada Crítica.

agora são tempos em que os ideais da modernidade têm sido questionados e (re)escritos. Para entender melhor tal mundo, é necessário usar um novo par de óculos, cujas lentes indicam que a LA está se tornando um espaço aberto ou com múltiplos centros (RAMPTON, 1997), gerando “configurações teórico-metodológicas próprias, isto é, não coincidentes e nem redutíveis às contribuições de uma única disciplina” (SIGNORINI, 1998, p.13).

Nessa perspectiva, com o intuito de percorrer um caminho de investigação que lida com as subjetividades humanas (suas crenças sobre o mundo, seus valores morais, suas visões acerca da religião que seguem, entre outras possíveis questões), não seria apropriado recorrer somente à área da Linguística, principalmente por existirem intravisiões sobre linguagem provenientes de outros campos, como a Filosofia (TIBURI, 2000), a Educação (FREIRE, 2008) e a Geografia (FERREIRA, 2017), por exemplo. Portanto, informado de que esses tempos de hibridismo teórico-metodológico têm tornado as fronteiras disciplinares tênues e sutis, busco me situar “nas fronteiras onde diferentes áreas de investigação se encontram” (MOITA LOPES, 2006, p. 99), o que nesta pesquisa se aplica (i) às concepções históricas de Silva (2005) na compreensão da formação dos Candomblés no Brasil⁷⁵, (ii) aos constructos relativos à autoetnografia (VERSIANI, 2002)⁷⁶ na delimitação de algumas das bases teórico-práticas desta tese, (iii) às elaborações acerca dos saberes de terreiro (PEREIRA; MOTA; SILVA, 2020) nas análises críticas dos dados⁷⁷, (iv) às construções pedagógicas de Piedade (2019) na jornada de vida que me trouxe até aqui⁷⁸, etc.

Faço isto, cabe dizer, não porque pretendo transmitir a verdade/o real conhecimento a quem quer que seja, mas porque, consciente da finitude e da mutabilidade de nossos entendimentos enquanto pesquisadores, acredito que a postura crítico-reflexiva e a necessidade de estarmos atentos ao que a sociedade demanda de nós em termos epistemológicos devem permear a pesquisa em todas as suas etapas, como sigo fazendo adiante ao explicar melhor a visão de linguagem com a qual me alinho.

⁷⁵ Seção 3.1.

⁷⁶ Capítulo 5.

⁷⁷ Capítulo 8.

⁷⁸ Por acreditar que a formação pessoal-profissional se dá de forma integrada e contínua (MILLER, 2013), mesmo com temáticas diferentes, considero que esta tese de doutorado esteja intimamente ligada ao que desenvolvi na dissertação de mestrado.

4.2. Performances discursivas, raça/racismo e interseccionalidade

Em tempos marcados pela velocidade e pelos fluxos informacionais, subjetivos, corporais e identitários (FABRÍCIO, 2006), pensar na complexidade em que a vida social se produz requer, como venho dizendo ao longo de toda a tese e como preconizado pela LAC (SZUNDY; TILIO; MELO, 2019), a “ampliação da participação e da mobilização social de grupos historicamente subalternizados” (SILVA, 2020, p. 408) e o consequente afastamento de referenciais que contemplem nossos discursos e nossas ações como instâncias apartadas. Tratando-se de uma perspectiva antifundacionalista dos significados linguísticos, atrelada a uma postura teórico-metodológica de descontentamento com as certezas de base estruturalista (GUIMARÃES, 2014), a visão performativa de linguagem é a eleita para a composição desta pesquisa.

Por evidenciar a “reflexividade sobre as potencialidades da linguagem” e ao mesmo tempo “colocar no centro a ideia de que agimos no mundo com nossos discursos mesmo quando imaginamos apenas descrever algo” (MELO; ROCHA, 2015, p. 1-2), ela abraça a ideia de que aquilo que um sujeito diz/faz não é a expressão de uma realidade interior, de uma essência pré-existente que funciona como origem de suas subjetividades. Na verdade, “a realidade do sujeito é performativamente produzida *in situ* pelo que é dito/feito” (BORBA, 2014, p. 448), o que significa falar em realidades, no plural, constituídas interacionalmente como linguagem em ação, com certa agência, mas sempre de forma contingenciada por estruturas sociais rígidas (BORGES, 2022).

Para entendermos as bases desse olhar para a linguagem, somos levados ao pensamento de John Langshaw Austin, em 1962, de que o foco dos estudos linguísticos deve recair sobre a *práxis*, isto é, sobre os usos da linguagem em contextos socioculturais específicos (RANGEL, 2004). Na construção de sua argumentação teórica, em uma primeira fase investigativa, Austin divide os proferimentos cotidianos (seus objetos analíticos) em duas categorias: (a) atos constativos e (b) atos performativos.

Os primeiros dizem respeito aos proferimentos cujas ações individuais são validadas por um critério de veracidade a partir da descrição e da constatação de algo sobre a realidade, podendo ser classificados como verdadeiros ou falsos. Os segundos seriam ações efetivas constituídas na e pela linguagem. Diferentemente

dos constativos, estes atos não poderiam ser julgados em termos de verdade e falsidade, e sim como felizes ou malsucedidos, a depender de quem fala, para quem se fala, onde se fala, tendo em conta as ações, as convenções sociais, as circunstâncias e os participantes envolvidos na interação (OTTONI, 2002).

Em uma fase posterior, como característica de suas contribuições originais e inventivas, ao compreender que a força performativa atravessa a linguagem em geral, Austin abandona a distinção entre atos constativos e performativos e se propõe a aplicar a concepção performativa a toda a linguagem, usando o ato de fala como a unidade básica de significação (BARROS-GOMES, 2009). Para ele, um ato de fala possui três níveis (indissociáveis e igualmente constitutivos), cada um enfocando determinada função:

o ato locucionário, que envolve as funções semântica e referencial da linguagem; o ato ilocucionário, relacionado ao tipo de ação que o falante procura realizar – um aviso, um pedido, uma promessa; e finalmente o ato perlocucionário, que engloba os efeitos dos dois níveis anteriores (MELO; ROCHA, 2015, p. 3)

Apesar do cunho inovador e da grande repercussão, as ideias de Austin sofreram ponderações. Uma das ressalvas mais contundentes está na obra de Derrida ([1972] 1991), devido a Austin desconsiderar as questões de iterabilidade e de citacionalidade ao delimitar se um ato de fala é bem ou malsucedido. Mesmo “desconstruindo o *apartheid* entre o mundo social e a linguagem, afirmando que a segunda constrói o primeiro e ainda os sujeitos que dele fazem parte” (MELO; JUNIOR; MARQUES, 2020, p. 417), Austin é criticado por Derrida principalmente por este entender que o que dá a um ato de fala o poder de fazer algo não é simplesmente o caso de ser dito pela pessoa apropriada, no momento apropriado, nas circunstâncias apropriadas. São justamente a iterabilidade (a possibilidade de repetir), a citacionalidade (a possibilidade de repetir em contextos diferentes e assim produzir significados diferentes), além do fato de ser reconhecível como pertencendo a um ritual ou modelo reiterável, o que permite aos atos de fala terem sua força performativa (LEWIS, 2016, p. 49). Para fins exemplificativos:

a frase “Eu vos declaro marido e mulher!” realiza o ato de casar duas pessoas não só porque é dita por um padre ou um juiz a um casal durante um casamento depois dos votos, mas também porque podemos reconhecer a frase como fazendo parte do ritual histórico e reiterável de casamentos. Para Derrida, portanto, a questão-chave era a maneira na qual o uso da linguagem podia ser eficaz por causa da repetição, da citação (ibid., p. 49-50)

Butler (1997) também propõe uma releitura acerca do performativo austiniano, pois acredita que o autor “apresenta as palavras como instrumentos para a realização de ações, quando, na verdade, as palavras são a própria ação” (MELO; ROCHA, 2015, p. 4). Nesse sentido, rompendo com o nível intencional antes do uso da palavra (como se houvesse um sujeito anterior ao ato de fala) e com seu viés instrumental, a autora se posiciona em prol do caráter de ação da linguagem, de sua capacidade de fazer, de produzir efeitos nos outros e no mundo a partir dos nossos enunciados (SENA; SILVA; SOUSA, 2021).

Essa linha de raciocínio, aplicada aos objetivos investigativos desta tese⁷⁹, nos faz entender, por exemplo, que nem as nossas emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e nem as nossas crenças (BARCELOS, 2013), melhor explicadas na seção 6.3, são estados pré-linguísticos ou se projetam apenas na psique. Segundo Melo e Rocha (2015, p. 4) “elas só existem porque falamos sobre elas, e essa forma de apresentar o ser-dizer atribui papel especial à linguagem”, pois, além de nos incitar a refletir sobre como nos movemos afetivamente no/com o mundo em nossas performances discursivas, deixa de ser mera ferramenta para mediação interacional.

Butler critica, ainda, o ponto em comum nas argumentações de Austin e de Derrida de que a força do performativo, isto é, seu potencial de ser bem-sucedido esteja ligado à questão de cumprir certas convenções sociais. Para ela, “um performativo pode ter força e chegar a ser bem-sucedido apesar de não obedecer às normas sociais, configurando uma subversão da normatividade. E essa possibilidade de fratura, essa força de ruptura, é a força do performativo” (1997, p. 148).

A título de contextualização, essa atitude de Butler (2003, 2006) de delimitar sua teoria performativa em paralelo com as normas sociais surge da preocupação da filósofa com posturas essencialistas do movimento feminista americano na década de 1960, voltadas para práticas de marginalização daqueles que não se encaixavam nas regulações de gênero (homem X mulher). Interessada, assim como eu nesta tese, em promover uma discussão cujo foco analítico e político seja construir uma maior vivibilidade e ao mesmo tempo criar condições linguísticas de sobrevivência apesar dos (ou contra os) mecanismos de legislação não voluntária que nos assolam (JAGGER, 2008), a autora, particularmente acerca das relações e

⁷⁹ Rever capítulo introdutório.

das identidades de gênero, as concebe, portanto, como performativamente constituídas, negando, mais uma vez, a existência de uma propriedade essencial, inata, estável ou pré-discursiva das pessoas (CAMARGO, 2019).

Ora, se estamos operando aqui sob um paradigma no qual falar é existir, concordo com Butler (1997) ao pensar que a linguagem faz nascer corpos e me alinho novamente com o pensamento de Melo e Rocha (2015, p. 105) ao dizerem que “um importante ganho em se considerar a linguagem da maneira apresentada por Butler está na prioridade dada à responsabilidade por aquilo que nossos discursos são capazes de fazer”. Diante disso, podemos falar, então, em ações corpóreo-discursivas, ao passo que nossos corpos e sua significação social são inextricavelmente imbricados no processo de produção do mundo em nosso redor (VALENTIM, 2016; BIZIAK, 2019), o que sustenta a ideia de que adotar uma visão performativa significa “atentar à vida linguística que indivíduos produzem, na qual estão inseridos e pela qual são produzidos”, conforme Borba (2014, p. 441).

Ainda sob essa ótica, se as nossas performances se dão “na constante negociação entre os sujeitos e as normas, sempre em relação às estruturas mais rígidas das normatizações de cunho social, cultural e ideológico” (BORGES, 2022, p. 115), devo dizer que as construções de gênero, por exemplo, em menção ao principal objeto de interesse de Butler, ou as construções de raça, conforme veremos adiante, não se reduzem à condição de verdadeiras ou falsas (no sentido de haver homens [negros] verdadeiros e/ou mulheres [negras] verdadeiras), nem seriam atos ou eventos singulares, isolados no espaço-tempo. Seriam, antes, produções ritualizadas, em um processo de “estilização repetida do corpo” (BUTLER, 2003, p. 59), que compõem o fenômeno discursivo de reiteração de normas sociais, seja por perpetuação ou subversão, entendido por performatividade (BUTLER, 2014). Esse conceito pode ser melhor compreendido no caso a seguir ilustrado por Lewis (2016, p. 53) em relação ao proferimento “É um menino”:

é importante lembrar que essa “declaração” só dá início ao processo de “meninificação”. Declarar que o bebê é um menino uma vez só não é suficiente – um bebê só se tornará um menino, e um homem, com o passar do tempo, através de processos repetidos de socialização vinculados ao uso do termo “menino”. Tais processos incluem ser interditado de vestir saias e vestidos e usar a cor rosa; ser encorajado a brincar com carrinhos e armas de brincar em vez de bonecas; ser submetido à expectativa de não chorar e de ser agressivo e, mais tarde na vida, de sentir desejo por mulheres.

A partir desse exemplo, percebe-se que Butler (2003) lança mão das ideias derrideanas explicadas por compreender que a força performativa desse ato de fala vem justamente da força acumulada da iterabilidade e da citacionalidade. Tais repetições corpóreo-discursivas, em uma visão performativa, acabam se tornando sedimentadas ao longo dos tempos, fazendo as categorias de gênero, de que trata Butler, e outras, de raça, por exemplo, como trata Melo (2021), parecerem atributos naturais e preexistentes ao invés de elaborações performativas e sociohistóricas. Nessa lógica, essas categorias seriam “um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, os quais se cristalizam no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser”, conforme reforça Butler (2003, p. 59) ainda sobre gênero.

Essa aparência de naturalidade – da qual nenhum de nós, seres sociais, consegue escapar –, por ser performativamente constituída, é o que faz da linguagem em uso ter o poder de legitimar e/ou desumanizar certas vidas, a depender de seus respectivos graus de conformidade com padrões historicamente produzidos (BUTLER, 1997). Esse mecanismo de significação/valoração de nossos corpos, por sua vez, se aplica tanto ao gênero (GUSMÃO, 2022; KVELLER; NARDI, 2022) e à raça (MUNIZ, 2009; PAULA, 2012; GUIMARÃES; MOITA LOPES, 2016), como já mencionado, quanto ao sexo biológico e à sexualidade (SULLIVAN, 2003; LOXLEY, 2007).

Sendo um dos focos desta pesquisa – dados os atravessamentos que compõem a mim e a Mãe Simone –, cabe-nos refletir, a partir de agora, especificamente sobre raça e racismo como questões que compõem a sociedade a tal ponto que parecem ‘naturais’ (ALMEIDA, 2018). Para tal, me baseio na fala de Borges e Melo (2019, p. 3) de que estes devem ser aspectos “centrais para/nas produções de conhecimento acerca das relações sociais brasileiras” e, exatamente por isso, seria “incompleta qualquer análise social, econômica, política e cultural que os desconsidere”. Entendendo-a igualmente como performativamente constituída, tal qual fazem Sene (2018) e Denardin e Marchetto (2020), é importante dizer que a ideia de raça foi estrategicamente elaborada ao longo dos séculos como forma de controle social, com propósito de naturalizar a construção universal dos brancos ocidentais como superiores (na produção de conhecimento, na estética, na religião, etc) e ao mesmo tempo naturalizar a construção dos negros

e outros não brancos como inferiores e suscetíveis à desumanização (MBEMBE, 2014; MIGNOLO, 2017). Parte de uma dinâmica de colonização de nossos imaginários (FERREIRA, 2017), essa noção de raça alimentou uma erva daninha das relações sociais brasileiras, chamada de racismo (MELO; JUNIOR; MARQUES, 2020, p. 419), que compareceu (e ainda comparece) em nosso contexto histórico de formas peculiares e cruéis.

Gomes (2005, 2012, 2020), uma das pesquisadoras mais reconhecidas na área, sugere que o racismo marca o comportamento resultante da aversão a indivíduos que possuem um pertencimento racial observável através de sinais físicos característicos (cor da pele, tipo de cabelo, formato do rosto, entre outros). Além disso, constitui um conjunto de crenças que reforçam a existência de raças humanas melhores que outras (como já dito), assim como prega que certos grupos sociais (por seus traços raciais específicos) possuem defeitos de ordem moral, física e intelectual que lhes são inatos.

Um dos muitos exemplos de racismo a serem citados se deu a partir de meados do século XIX, quando diversos cientistas, viajantes e intelectuais estrangeiros, com base em teorias científicas sobre raça, produziram um discurso de que o Brasil, em menção a indivíduos negros e indígenas, após séculos de exploração, era um ‘território vazio’, ‘pernicioso à saúde’, ocupado por ‘seres assustadoramente feios’, ‘degenerados’, ‘inaptos’ e de ‘tipo inferior’ (SKIDMORE, 1976; AZEVEDO, 1987; VENTURA, 1991). Estas eram representações negativas sobre a suposta realidade nacional, cuja finalidade era influenciar a opinião dos brasileiros sobre o seu próprio país e enfraquecer a viabilidade do Brasil no cenário internacional (STANCIK, 2005), de modo a implantar mudanças drásticas no cenário em questão.

Essas mudanças eram apresentadas como a ‘grande solução’ para o desenvolvimento do país e contavam com o prestígio e com a crença da biogenética de que a capacidade intelectual era hereditária, isto é, passava de membro para membro da família, sendo assim indivíduos brancos eram biologicamente mais aptos a trabalhos mentais e intelectuais, enquanto aos negros e aos povos originários restavam estritamente os trabalhos braçais e tudo o que demandava esforço físico (SOUZA, 2012). Tal ‘constatação’ gerou um projeto de miscigenação racial, que visava instaurar um processo de embranquecimento (SOUZA, 2008) em nosso país

e incutir no imaginário nacional que “as correntes de imigração europeia [da época], aumentando a cada dia mais o elemento branco desta população, acabariam, depois de certo tempo, por sufocar os elementos nos quais poderiam persistir ainda alguns traços dos negros [e, acrescento, dos indígenas]”, nas palavras do médico João Batista Lacerda, em Londres, em 1911, no Congresso Universal das Raças⁸⁰.

Esse ideário de miscigenação como saída para o ‘problema da sociedade brasileira’ foi fomentado, vale dizer, pelo “estupro de mulheres escravizadas por homens brancos, originando os chamados ‘produtos de sangue misto’: o mulato, o pardo, o moreno” (NASCIMENTO, 2016, p. 83). Eram ataques sexuais repetidamente narrados pelos agressores como “prova da ausência de preconceito do branco” e “expressão do estreitamento nas relações entre as raças” (DOMINGUES, 2005, p. 124). Como tática para anular as evidências dessa relação de violência instaurada, passou a circular em nosso território um discurso de Brasil como paraíso racial, no qual pretos, brancos e indígenas conviviam harmoniosamente, “desfrutando de iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (NASCIMENTO, 2002, p. 79-80), o que seria um motivo de orgulho nacional e, como afirmam Melo, Júnior e Marques (2020, p. 421), configuraria um pretenso “olhar positivo da miscigenação e de sua materialidade, o mestiço”.

Mais um indício de que nós (ainda) sofremos com os efeitos perversos dessas ações discursivas produtoras de desigualdade racial é o histórico de violência física e simbólica relegado às religiões de matrizes africanas. Além de uma vasta literatura sobre o assunto (MOTA, 2018; LEANDRO; SANFILIPPO, 2018; HOSHINO; CHUEIRI, 2019; RAMOS, 2019; RODRIGUES, 2021; CAMURÇA; RODRIGUES, 2022) e das contextualizações apresentadas nas seções 3.1 e 3.2, basta olharmos algumas reportagens online⁸¹ e observarmos algumas das narrativas

⁸⁰ LACERDA, J. B. Sur Les Metis Au Brésil. Premier Congrès Universel dês Races. Londres: 1911, p. 26.

⁸¹ <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/terreiro-de-candomble-e-depredado-e-incendiado-em-luziania.ghtml>
<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghtml>
<https://www.cartacapital.com.br/carta-capital/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-caxias-no-estado-do-rio/>

construídas por mim e por Mãe Simone a respeito de nossas relações familiares (excertos 6, 7 e 8) para identificarmos verdadeiros “atos de terror que se manifestam no aporte de uma ampla, diversificada e sofisticada engenharia produtora de sofrimento” (RUFINO; MIRANDA, 2019, p. 229). Refiro-me a essas práticas como racismo religioso, sendo este um termo que, diferente da noção generalizante de intolerância religiosa:

dá conta de marcar que grande parte das violências sofridas por determinadas culturas e comunidades religiosas são encarrilhadas por métodos de dominação que tem a raça/racismo como matrizes/motriz de desenvolvimento do mundo moderno (ibid., p. 230-231).

Ao enxergar nesta pesquisa (e na vida) o terreiro e os discursos produzidos nele como possibilitadores de recomposição política, social, religiosa e cultural de povos afrodiáspóricos (CORRÊA, 2004), vejo as tentativas de destruição de inúmeras casas de Umbanda e de Candomblé ao redor do Brasil como políticas de extermínio – nos mesmos moldes em que Melo, Júnior e Marques (2020) apontam as injustas sociabilidades raciais brasileiras antigas e atuais –, sobretudo por insistirem em julgar nossos cultos como “principais canais de atuação dos demônios”, “fábrica de loucos”, “agência onde se tira o passaporte para a morte”, “morada de demônios” (MACEDO, 2006, p. 113).

Embora eu reconheça que atritos e discordâncias entre as diferentes religiões sejam uma constante na história do mundo, me uno a Flor do Nascimento (2017, p. 52), para mostrar a maneira particular dessas desavenças se expressarem em direção às religiões afro-brasileiras, ao propormos os seguintes questionamentos, tendo em conta a já explicada hegemonia das crenças cristãs no Brasil⁸²:

Quantos templos budistas, quantas sinagogas, quantas mesquitas vimos serem derrubadas pelo Estado ou incendiados por gestos de intolerância? Quantas pessoas não-cristãs que não praticam as religiões de matrizes africanas vemos serem mortas, sofrerem tantos tipos de violências físicas e verbais apenas por não serem cristãs? Quantas práticas de origem europeia que evocam magias e feitiçarias (como os grupos Wiccas, por exemplo) vimos serem perseguidos em redes abertas de TV e rádio nacionais, embora sejam bastante disseminadas no Brasil?

Analizadas criticamente (conforme busco fazer em toda a tese), estas perguntas nos fazem pensar no quanto esses discursos de mitigação projetados, repetidos e sedimentados na sociedade brasileira nos reduzem, enquanto povo-de-terreiro, a indivíduos inferiores e criminalizados e deixam rastros/marcas em nossos

⁸² Para mais informações, rever a seção 3.2.

corpos (FERNANDES, 2017). É aí que a expressão ‘racismo religioso’, usada como denúncia nesta pesquisa, como ação discursiva, pode nos abrir caminhos, a meu ver, para um giro político e epistemológico nos debates e nas problematizações sobre a (até então) chamada intolerância religiosa, no sentido de mostrar e reafirmar que “as populações de terreiro, os praticantes das políticas e tecnologias ancestrais historicamente subalternizadas têm autonomia, propriedade moral, comunitária e ancestralica para definir seus termos e agendas” (RUFINO; MIRANDA, 2019, p. 231).

Essa afirmação ganha ainda mais força ao voltarmos brevemente às explicações acerca da visão performativa de linguagem feitas. Se a linguagem não se dá apartada da constituição histórica das normas que geraram/geram e limitam nossas experiências na arena social, esta mesma linguagem (em uso), devido às dinâmicas de repetição que a iterabilidade produz, tem a capacidade de “desfazer essas normas de inteligibilidade” e promover “um alargamento dos esquemas sociais e culturais pelos quais certos corpos são [ou deixam de ser] reconhecidos” (BORBA, 2014, p. 447). Atento a isso, chamo a atenção para “os domínios da agência e da resistência implicados na visada performativa da linguagem ao promoverem uma capacidade de ação dos sujeitos diante do conjunto de convenções que os produz e os coage” (SENA; SILVA; SOUSA, 2021, p. 39).

Um indício dessa (possibilidade de) agência, que marca a minha/nossa resistência ao regime racista que nos assola, são os atuais discursos (públicos e/ou privados, midiaticizados ou não)⁸³ em defesa da lei sancionada no dia 06 de janeiro de 2023 pelo atual presidente do Brasil (Luiz Inácio Lula da Silva), assinada em conjunto com as novas ministras da igualdade racial (Anielle Franco) e da cultura (Margareth Menezes) – ambas mulheres negras –, instituindo a data de 21 de março como Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé⁸⁴. Tanto as falas a favor da lei quanto a sua própria validação legal operam na sociedade/em nossos corpos, a meu ver, ao (re)escrever outras histórias

⁸³ <https://www.youtube.com/watch?v=nLV1TXaOR2Q>. Acesso em: 13 jan. 2023.

<https://www.instagram.com/p/CnFyJVPpmlG/>. Acesso em: 18 jan. 2023.

<https://www.cartacapital.com.br/cultura/lula-sanciona-lei-que-institui-o-dia-nacional-de-tradicoes-africanas-e-do-candomble/>. Acesso em: 15 jan. 2023.

⁸⁴ <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/lei-sancionada>. Acesso em: 10 fev. 2023.

e, com isso, outras realidades político-raciais (mais justas e igualitárias) frente aos discursos colonialistas hegemônicos (LIMA; KOSOP, 2019), permitindo-nos exercitar a ousadia de (re)imaginar e (re)criar um entorno plural e comunalmente antirracista (BRAGA; DE SÁ, 2020), em posturas protagonistas e proativas de enfrentamento (MARTINS, 2020), mesmo que a passos lentos.

Já que estamos envolvidos aqui em argumentações que primam pela viabilização de condições de liberdade e que compreendem o mundo ao redor como efeito de performances discursivas em relações de saber-poder específicas (SENA, 2020a), seguimos precisando de teorizações sociais críticas que deem conta do processo de conformação social das nossas existências, resultante da interação entre nossas subjetividades e as estruturas rígidas mais amplas. Nesse sentido, o conceito de interseccionalidade é uma escolha coerente por possibilitar esse tipo de análise, ao entender que estamos em meio a uma matriz de dominação que nos organiza e nos constitui assimetricamente em eixos distintos do poder que incidem simultânea, relacional e complexamente sobre nossos corpos (COLLINS; BILGE, 2021).

Pensando nisso, proponho, desde já, um diálogo entre a perspectiva performativa da linguagem e a interseccionalidade por perceber que o espaço social – onde há, conforme vimos, severa distribuição desigual de poder e de oportunidades de (re)definição de si –, pode ser fruto de disparidades para além da raça. Quero dizer que, no curso de nossas vidas, entram em jogo também atravessamentos de gênero, de sexualidade, de classe, de idade/geração, entre outros (AKOTIRENE, 2019) e a interseccionalidade se torna importante ferramenta analítica oriunda de uma práxis-crítica em que esses marcadores de categorização social são construtos mútuos que moldam diversos fenômenos estruturais e estruturantes na sociedade (FERREIRA, 2014).

De antemão, é relevante sabermos que a noção de interseccionalidade advém de um profundo processo de esvaziamento de humanidade e de um intrincado espectro de violências sofridas por mulheres negras, no contexto americano da década de 1980. Cunhado pela teórica Kimberlé Crenshaw (1989), o termo surge, nas palavras de Silva (2020, p. 410)

em face da constatação de que as pautas levantadas pelo feminismo hegemônico, branco, não contemplavam as demandas específicas de mulheres negras, uma vez que reduziam a mulher a uma categoria essencializada, fixa, universalizante,

projetando como sujeito de suas políticas uma mulher branca, heterossexual, escolarizada e de classe média, por exemplo.

Em vista disso, não somente Kimberlé Crenshaw como outras feministas afro-americanas (bell hooks, Patricia Hill Collins, Audre Lorde) acreditavam na interseccionalidade como política de enfrentamento, ao ser uma maneira eficaz para dimensionar as relações de constituição recíproca dos sistemas discriminatórios que as afetavam, como o racismo, o patriarcalismo e a opressão de classe, por exemplo (CONCEIÇÃO, 2021; ROMAGNOLI; SILVA, 2022; GONÇALVES; SOUSA; RANNIERY, 2022). O desafio analítico dessa empreitada, com o qual eu me alinho e trago para esta pesquisa, é não enxergar tais sistemas como componentes que se somam, justapostos, na produção das nossas experiências, mas perceber como eles se interrelacionam, se entrecruzam enquanto modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2019).

Desse modo, seria equivocado assumir que no viés da interseccionalidade há um ou outro eixo de subordinação operando sobre nós, pois, encarados como “marcadores discursivos-corpóreos emaranhados e fluidos” (MELO; JÚNIOR; MARQUES, 2020, p. 414-415), raça, gênero, sexualidade, classe, idade/geração não possuem fronteiras bem definidas entre si, principalmente por serem construções históricas, culturais, sociais, discursivas e performativas (MOITA LOPES; GONZALES; MELO; GUIMARÃES, 2022), como venho apontando ao longo de toda esta seção.

Pensada à luz desta tese, ao olhar para mim (homem, negro, cis, gay, candomblecista, morador da zona oeste do Rio de Janeiro, criado em um lar evangélico, de classe média baixa, etc) e para Mãe Simone (mulher, negra, cis, heterossexual, criada sob alta vulnerabilidade econômica em uma família parcialmente evangélica da Baixada Fluminense, etc), a mirada interseccional pode ser (e espero que seja) uma importante aliada na expansão da consciência acerca dos discursos dominantes que nos constituem. Além disso, em consonância com os pressupostos da Autoetnografia explicados a seguir, a interseccionalidade nos oferece um ângulo particular e pluridimensional de visão do eu e da comunidade observada, que envolve interpretações não cristalizadas e uma constante reflexividade (SILVA, 2020), já que são “diversas as possibilidades de

performances discursivas quanto à sexualidade, à própria raça e ao gênero” (MELO; MOITA LOPES, 2014, p. 658).

5. Vivências (auto)etnografadas em jogo

Em todo empreendimento investigativo, posicionamentos dos mais objetivos aos mais subjetivos devem ser assumidos. Como desde o capítulo introdutório tenho falado de felicidade, de pertencimento, de autoconhecimento, adotando escolhas lexicais e epistemológicas ligadas ao criticismo (PENNYCOOK, 2006), é necessário demarcar uma vez mais meu desalinhamento com “perspectivas enraizadas na crença de que a realidade existe separadamente do conhecedor” e com “[tentativas de] representar verdades generalizáveis” (JOHNSON, 2009, p. 8). Ora, se me digo pesquisador sociopoliticamente preocupado com a realidade que me cerca, é coerente lançar um olhar de dimensões autoetnográficas para as vivências aqui problematizadas, sobretudo pela postura contrária a pressuposições despersonalizadas e descontextualizadas (CHIESA, 2020, p. 217) e pela adesão à uma prática de pesquisa como “ferramenta política potente” (BRAZO, 2021, p. 1), próprias dessa perspectiva.

Diante dessa escolha teórico-metodológica, que prevê uma inserção de cabeça e de coração (BRITO, 2019, p. 142) literal e metaforicamente, destaco novamente a natureza coletiva desta empreitada. Embora diga respeito à minha trajetória religiosa, estritamente conectada com meu universo profissional/acadêmico, muitos outros olhares, ouvidos, braços, narizes interpenetram os meus, tamanho o aprendizado multissensorial envolvido em uma experiência de inspiração autoetnográfica (ELIAS, 2019, p. 273). Sendo assim, sou feito das interações com Mãe Simone que, ao meu lado, se faz figura primordial nesta tese; das autodescrições que deram início a este estudo; dos aspectos históricos e dos saberes dos Candomblés (SILVA, 2005; AWOFA, 2010); dos pressupostos da Linguística Aplicada Crítica (MOITA LOPES et al, 2006, 2013); dos (des)alinhamentos teóricos abordados ao longo da tese. Todos esses encaminhamentos fazem parte desta pesquisa por me permitirem “saber/sentir, ser/conhecer, participar/observar”, sem estabelecer fronteiras entre “ação/percepção, teoria/prática, afeto/cognição” (CHIESA, 2020, p. 218), sendo a jornada de cunho autoetnográfico uma oportunidade de compreensão de determinadas dimensões constitutivas da vida humana.

Dito isto, é importante pontuar que, para mim e para outros autores citados no decorrer deste capítulo chegarmos atualmente a fazer estudos como uma prática explicitamente autorreflexiva, houve um longo percurso histórico de embates de ideias acerca dos modos de explorar um dado contexto/grupo social. Mesmo que brevemente, me remeto inicialmente aos antigos trabalhos etnográficos – em especial aos da chamada antropologia clássica (MALINOWSKI, 1922; FIRTH, 1936, 1939; EVANS-PRITCHARD, 1937, 1940) –, que compreendiam as pesquisas de campo como cientificamente rigorosas (além de heroicas), em razão do pesquisador examinar em larga escala seu ambiente investigativo, o que tornaria praticamente “incontestáveis as descrições e análises desses antropólogos, como se não houvesse espaço para dúvidas e objeções, pois eles estavam lá e essa presença é o que legitimaria por si só suas afirmações” (SANTOS, 2020, p. 2). Esse tipo de produção de conhecimento foi duramente criticado por sua natureza monológica, predominantemente moderna de ‘autoridade etnográfica’ (PARDO, 2019), e por constituir um mundo social das comunidades e sociedades pesquisadas sob uma escrita que buscava um suposto entendimento integral daquele lócus (CLIFFORD, 1994).

Tais críticas (tecidas da segunda metade do século XX em diante) compunham os princípios da chamada antropologia pós-moderna, conhecidos por mostrar os problemas e os limites de um fazer/saber etnográfico que se pretende objetivo e por incitar uma crise de representação nas ciências sociais (CLIFFORD; MARCUS, 1986). Em termos práticos, ao invés de observações rigorosamente verdadeiras sobre o outro, os escritos antropológicos passaram a ser vistos como algo construído, incapaz de representar fielmente a vida daqueles que são investigados (SANDELOWSKI, 2006), pois, resultando de um trabalho (de campo) interpretativo que abandonava ideais tradicionais de precisão científica (VAN MAANEN, 2011), poderiam ser analisados de maneiras igualmente válidas (FLAHERTY, 2002).

Mesmo pressupondo modos críticos e dialógicos de percepção do mundo (GONZÁLEZ-MONTEAGUDO; LEÓN-SÁNCHEZ; MARTIN-GUTIÉRREZ, 2022) e apontando para a “importância da subjetividade do antropólogo como uma das questões centrais à construção do próprio conhecimento antropológico” (VERSIANI, 2008), as etnografias (calcadas em princípios pós-modernos e pós-

estruturalistas) geralmente se diferem das autoetnografias (tais quais as compreendo e as apresento a seguir) ao não inserirem o pesquisador entre os objetos de pesquisa, ao priorizarem os textos redigidos em terceira pessoa, ao não enfatizarem nos mais variados estilos de escrita as experiências emocionais, entre outras características (ELLIS; BOCHNER, 2000; ELLIS, 2004; JONES, 2005; MÉNDEZ, 2013; ADAMS; JONES; ELLIS, 2015).

Justamente por essas questões da/na prática etnográfica – que a meu ver não a fazem maior ou menor, nem mais ou menos científica – e pela empreitada de autoconhecimento que compõe esta tese, me alinho ao fazer de cunho autoetnográfico e conseqüentemente ao seu abraço à multiplicidade e à particularidade para que “seja possível criar condições para a visualização de diferentes subjetividades, identidades e concepções de mundo, abrindo possibilidades de negociação entre elas” (VERSIANI, 2002, p. 70), em processos de interação dos sujeitos e em relação sincrônica e diacrônica com as autovivências postas em análise (PAIVA, 2019). A essa orientação teórico-prática sobre as autoetnografias, Versiani confere o status de “alternativa conceitual ético-política” (2002, p.70), em crítica ao sistema tradicional de pensamento branco, masculino, europeu, na elaboração de teorias e estratégias discriminatórias e elitistas de leitura de questões socioculturais, o que me faz interpretar a proposta autoetnográfica como parte da “coligação antihegemônica” (MOITA LOPES, 2006, p. 86) a que a LAC pertence, uma vez disposta a “entender modos de vida” (ELLIS; BOCHNER, 2000, p. 737), fundamentalmente plurais e coletivos, em que “se unem teorização intelectual, empreendimentos analíticos e re/desaprendizagens de si e do outro” (CRISTÓVÃO, 2018, p. 265).

É por isso que, repito, sou feito de todas aquelas dimensões mencionadas no início deste capítulo e que não posso examinar as histórias nos/sobre os Candomblés, elaboradas por mim e por Mãe Simone, como fotografias isoladas no vácuo social, mesmo que se trate de memórias passadas. Para mim, são imagens em movimento ou ainda mapas que vão sendo desenhados no decorrer do tempo e, por mais que sofram um recorte para fins analíticos, não são uma arena inerte, mas fazem parte de um contexto vivo, (re)construído diariamente, (re)composto “em redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em vozes, lugares e

momentos diferentes” (SPINK, 2003, p. 36), em um espaço onde passado vivido e presente investigativo coexistem.

Afeito a essas questões, reforço, também, não estar atrás da verdade dos fatos do que sejam os Candomblés, nem em busca de falar sobre minha vida político-religiosa para fazer um floreio decorativo. Apoiado em Adams, Ellis e Jones (2015, p. 36), quando dizem que “os pesquisadores devem considerar o porquê de quererem fazer estudos autorreflexivos”, de modo a retomar meus objetivos de pesquisa, eu diria que, a princípio, vislumbro: (i) compreender melhor as nuances de minha caminhada no Candomblé, interessado em (re)pensar minhas responsabilidades sociopolíticas como homem, negro, acadêmico (não necessariamente nessa ordem); (ii) quebrar (meus) antigos silêncios e recuperar (minhas) vozes perdidas e desconsideradas pelo projeto segregacionista que, por séculos, foi arquitetado contra pessoas de ascendência africana (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015, p. 878); (iii) desnaturalizar e desfazer, por meio de (minhas) memórias vivas e potentes, a ocultação proposital da participação ativa do negro na sociedade e a consequente “folclorização” de nossa cultura e religiosidade (SILVA, 2008, p.12).

Não digo isso com pretensões salvacionistas de resolver os impasses da estrutura social intolerante e racista que nos atravessa (RIBEIRO, 2017), tampouco utilizo o vocábulo “minha(s)” associado a uma visão estritamente autointerpretativa. Ao contrário, a dimensão autoetnográfica com a qual opero tem um caráter “transpessoal, numa relação que pode se estabelecer entre memória pessoal e memória coletiva, um tipo de escrita que acaba por construir uma subjetividade historicizada e contextualizada” (FADINI, 2020, p. 44). E tendo em vista que “todo o conhecimento científico é autoconhecimento” (SANTOS, 2003, p. 14), concordo com a afirmação de Lopes (2016, p. 16) de que “cada vez que objetifico racionalidades [no sentido de questioná-las], mais me aproprio da minha realidade, tomo mais entendimento sobre o lugar que ocupo e o sujeito que sou, sobre o sujeito que me transformo [frente ao outro]”.

Sob esse viés teórico, é totalmente possível dizermos que estamos diante de uma metodologia qualitativa de pesquisa (DENZIN; LINCOLN, 2006), já que o cenário afrorreligioso desta tese é situado, mutável e dinâmico (SUASSUNA,

2008), fazendo-nos compreender as opiniões, percepções, emoções e crenças aqui performadas como potencializadoras de nossos corpos negros que, por sua vez, se assumem diretamente imbricados no conhecimento que produzem (PIEADADE, 2019). Com isso, penso que questões curriculares frente ao discurso colonial (FLOR DO NASCIMENTO; BOTELHO, 2010), histórias de adesão ao tráfico de drogas (BIAR, 2012), performances digitais sobre gêneros e sexualidades (LEWIS, 2016), nuances da formação docente (PIEADADE, 2019), discussões sobre feminilidades negras (WATSON, 2020) e construções de experiências nos Candomblés – tópico central deste estudo – devem ser, por exemplo, exploradas como casos concretos em suas particularidades locais e temporais, problematizados a partir das expressões e atividades dos envolvidos, em seus afetamentos políticos e ideológicos, ou seja, em seus próprios contextos de vida (FLICK, 2002).

Ao propor um alinhamento com a metodologia qualitativa, chamo a atenção para a pesquisa como “porta de entrada para um mundo de construções sociais mais subjetivas, à medida que permite[m] a fala descontraída, realista e natural, a não-linearidade de respostas sobre realidades tipicamente não-lineares” (DEMO, 1998, p. 101), o que significa dizer que as questões familiares (excertos 6, 7 e 8) e os dilemas na formação religiosa (excertos 1, 2 e 3), em menção a alguns dos principais tópicos do capítulo analítico, são performances discursivas complexas (MELO; JESUS, 2021), atreladas à força dos condicionamentos sociais ao nosso redor (FERREIRA; GROSSI, 2004, p. 46).

Justamente por estarmos diante de uma temática rica e complexa como essa, composta por conversas reflexivas elaboradas por mim e Mãe Simone e por (auto)questionamentos profundos acerca dos aspectos sócio-históricos que compõem esta trama, abraço como pesquisador o desafio de mergulhar nas minhas/nossas emoções, me afasto do conforto das metodologias prontas e me alinho a uma concepção multirreferencial de pesquisa, entendida por Borba (1998) como ‘bricolagem’ no ato de fazer ciência. Ao passo que busco aqui entender a mim, a Mãe Simone e o contexto plural dos Candomblés no qual nos inserimos, me enxergo como um *bricoleur* (DENZIN; LINCOLN, 2006), isto é, alguém que, de diferentes maneiras teórico-práticas, (se) observa, (se) analisa e (se) constrói (a) cada momento da trajetória investigativa, refletindo sobre questões que foram levantadas e ressignificando conceitos e assuntos que talvez acreditasse dominar

(NUNES, 2017, p. 39). Similar a reunir um conjunto de peças que se (des)encaixam nas especificidades de cada investigação, fazer pesquisa dessa forma “é uma produção que sofre mudanças e assume novas formas à medida que se acrescentam diferentes instrumentos, métodos e técnicas de interpretação da realidade” (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 18).

Olhar para a forte dimensão autoetnográfica desta tese a partir desse ponto de vista demanda, portanto, “a presença do corpo do pesquisador na linha de frente da pesquisa, no momento da criação” (BRILHANTE; MOREIRA, 2016, p. 1100), problematizando sua própria experiência, ou a partir dela, para analisar questões da sociedade e/ou a cultura à qual pertence (MAGALHÃES, 2018). Como pensa Gama (2020, p. 191), trabalhos autoetnográficos dessa natureza investem em:

1) visibilidades para o si (o pesquisador se torna visível no processo, em relação com o ambiente, com as pessoas etc.); 2) fortes reflexividades; 3) engajamento pessoal como meio para entender e comunicar uma visão crítica da realidade; 4) vulnerabilidade (explora fraquezas, forças e ambivalências do pesquisador); 5) rejeição a conclusões (a pesquisa é concebida como algo relacional, processual e mutável).

Nesses moldes, não tratamos de fatos pessoais isolados. Fazemos pesquisas altamente corporificadas e reflexivas, por isso transgressoras, emancipatórias e ético-políticas, como apontado por Versiani (2002) e como proposto pela LAC (BORBA, 2020). É o caso de nos sujeitarmos a todo momento a um procedimento de escrutínio, sendo muitas vezes difícil e estranho sentir que a própria vida está sendo analisada, assim como nosso trabalho. “Então há a vulnerabilidade de revelar-se, sem ser capaz de retomar o que foi escrito/dito nos dados ou ter controle de como os leitores vão interpretá-los” (KOCK; GODOI; LENZI, 2012, p. 96). E é aí que entra em jogo um traço essencial da autoetnografia, a meu ver: o potencial de “dizer-se com fins de resistência, como um ato de liberdade, um grito de vida, como uma prática intelectual mais viva, que não deixa de ser intelectual porque explícita” (CRISTÓVÃO, 2018, p. 268), despertando-nos para sermos sujeitos que pensam e produzem conhecimentos a partir de um lugar (racial) de relevância acadêmico-social, fazendo valer o senso crítico que nos compõe (NOGUERA, 2012), mesmo que ninguém escape às hierarquias do sistema-mundo (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009, p. 228).

Declarando em sua pesquisa que “as aspirações dos homens negros, as riquezas e as profundidades amargas da sua experiência, os tesouros desconhecidos da sua vida interior e as estranhas voltas da natureza que eles têm visto devem ser respeitadas” (DU BOIS, 1999, p. 10), Santos (2017) nos ensina sobre o potencial problematizador da autoetnografia – apontado há pouco por Gama (2020) – acerca dos papéis do sujeito pesquisador no momento de sua inserção no campo da pesquisa e na análise das relações sociais nas quais se engaja. Ao relatar sua experiência de trabalho (e de discriminação) como trabalhador negro em uma loja do comércio varejista de moda, quando ainda disputava com outros candidatos (todos brancos) uma das vagas para diversas atividades na empresa, o autor nos diz:

na dinâmica para definição de cargos, a supervisora da empresa, acompanhada de outra senhora que tinha a função de sênior – antiga denominação dos cargos na loja X – e da representante da empresa de terceirizados (sendo que todas elas eram brancas), após a maioria dos candidatos terem se apresentado, falando sobre suas questões pessoais e aspirações futuras, definiu e explicou que tipo de habilidades ou características os funcionários deveriam ter para exercer o trabalho. Quando chegou a minha vez, mesmo depois de falar das minhas aspirações, ela me disse o seguinte: “você fique tranquilo, pois a sua função não necessita que você faça cálculos ou raciocine; o que precisa mesmo é de força. Como já estou vendo que você é forte, você se dará bem”. E, assim, fui selecionado para o setor de estoques, onde uma das minhas principais funções era descarregar e carregar caminhões com mercadorias (SANTOS, 2017, p. 237).

Assim como em meu relato introdutório (capítulo 1), é nítido que nossas marcas corporais negras – constantemente sedimentadas/naturalizadas como inferiores, devido às dinâmicas de repetição que a iterabilidade produz (DERRIDA, 1991) – se relacionam com a forma estereotipada que nos leem e com o espaço subalterno que nos reservam, seja no contexto universitário ou no mercado de trabalho. Apesar disso, na contramão do discurso racista de que negro forte é feito para o trabalho braçal (SILVA, 2020, p. 66), é interessante notar a preocupação de Santos (2017, p. 239) em lançar mão da autoetnografia (e de sua responsabilidade autoetnográfica) como uma oportunidade de recuperar e de denunciar as questões macro que dão corpo às relações micro, “onde desigualdades se evidenciam e são, com frequência, vividas sob o signo da discriminação”, o que me leva a pensar que fazer autoetnografia é fazer política (PEREIRA; SANTOS, 2023).

Pelo que percebo nas descrições e análises do autor, tanto ele quanto eu, em nossas experiências como homens negros envoltos em silenciamentos institucionais, nos posicionamos como pesquisadores que convidam o leitor a se

colocar no interior de nossas ações, mentes, corações e corpos (ADAMS; ELLIS; JONES, 2015, p. 78), despidos de qualquer autoridade etnográfica monológica (própria dos estudos antropológicos mais clássicos), visto que estamos em “uma negociação construtiva envolvendo [ao menos três] sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 1998, p. 43), a saber: Santos, eu e você (nosso interlocutor). Nessas interações com a pesquisa e com o leitor, há ainda um fator que, tenho sentido na pele, “nos arremessa num circuito de tomada de sentido” e nos faz “perguntar, reconsiderar e reordenar nossa compreensão sobre nós mesmos, os outros e nossos mundos” (ibid., p. 47): o exame da construção das nossas emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e das nossas crenças (BARCELOS, 2013) como movimento que humaniza os processos e produtos de investigação por incluírem nuances (auto)analíticas de como a experiência é performada (SENA; SILVA; SOUSA, 2021) e, conseqüentemente, como ela é sentida (ADAMS; ELLIS; JONES, 2015).

Se a esta altura estamos cientes de que uma autoetnografia não pretende fornecer respostas a todas as nossas preocupações intelectuais, estéticas, políticas, históricas, também devemos ter consciência de que nossas emoções e crenças são intrínsecas ao ato de narrar (SILVA; SOUSA, 2022) e, por isso, são dados vitais para a compreensão do mundo social que está sendo observado (ANDERSON, 2006, p. 384). Sendo um dos objetivos desta pesquisa o de examiná-las à medida que Mãe Simone e eu elaboramos nossas trajetórias religiosas, vejo este componente discursivo-performativo adotado nesta tese, alinhado às bases teóricas da autoetnografia, como modo privilegiado de aprofundar o conhecimento do que acontece na vida social, assim como fazem Araújo e Bastos (2018) em sua incursão em manifestações e ocupações políticas nas ruas do Rio de Janeiro em 2013. Concordo com as autoras que “as interações discursivas constituem o cerne da pesquisa autoetnográfica”, pois é ao contarmos os episódios vividos que “entram em interação os diversos ‘eus’, em suas diversas dimensões, em diferentes graus de tensão, em diferentes arranjos (ibid. p. 172).

Essas interações que, por sua vez, geram as nossas emoções e crenças nos levam a reconhecer a importância da memória discursivizada como eixo de construção da dimensão autoetnográfica que dá um sentido sociopolítico para o “eu” (analisador) do presente investigativo e abre portas para as riquezas

(analisáveis) do passado, trazidas à tona via performance narrativa (CHANG, 2008, p. 71). Voltar a atenção para isso, demarco, é um indício de sensibilização do olhar de inspiração autoetnográfica, elemento que identifico: no senso de mundo adquirido por Vieira (2017, p. 455), quando compartilha conosco seus sentimentos como interventora social e funcionária do sistema de saúde pública do Brasil em contato com “relatos de inúmeras violências físicas, psicológicas e sexuais de muitas mulheres compreendidas como o refugio da sociedade, o catarro, o resto, o lixo”; nas aprendizagens físicas e emocionais de Gama (2020), ao focar nas experiências e nas implicações de ser uma paciente crônica que sofre de esclerose múltipla desde 2014 e deseja entender o que acontece nas consultas médicas para tomar decisões sobre tratamentos; no percurso formativo de Botelho (2020) como ialorixá do Candomblé, quando faz um apelo à memória e nos traz elementos de sua trajetória de vida, situando-se como mulher negra, ativista antirracista e antissexista; nos sentimentos que afetam e perpassam o corpo negro, masculino, morador da Zona Norte do Rio de Janeiro e pesquisador de turismo de Brazo (2021), quando reflete sobre as formas de ocupação de negros e negras em espaços culturais por meio de encontros chamados “Rolezão Preto”.

Parte de uma rede de discursos que problematizam vivências não-hegemônicas como ato político (CRISTÓVÃO, 2018, p. 267), essas autoetnografias, assim como a minha pesquisa, constituem um movimento agetivo que tem no processo, no produto e na divulgação da pesquisa ambições de serem mais que discussões sobre determinado assunto. Eu diria que queremos habitar o mundo dos Candomblés, em meu caso, ou qualquer outro, para que ele, em interação direta conosco, me/nos diga como devemos intervir, sendo um dos requisitos dessa inserção conhecermos melhor “o fio que usamos para nos construir identitariamente [e afetivamente], para dar sentido ao mundo social em que vivemos” (MORAES BEZERRA, 2007, p. 33): as narrativas.

6. Construções narrativas como instâncias de formação linguística e afetiva

Como membros de uma comunidade, seja ela qual for, em âmbitos macro e microsocial, damos sentido às nossas experiências profissionais (FIGUEIREDO, 2010), amorosas (SOUZA; MEZZARI, 2018), tecnológicas (SANTOS; LUCENA, 2019), políticas (SILVA, 2010), raciais (MELO; SILVA JUNIOR; MARQUES, 2020) e/ou educacionais (OLIVEIRA; RIOS, 2020) à luz dos indissociáveis traços culturais e históricos que moldam, organizam, sustentam, reforçam e/ou alteram a realidade que nos cerca (CHIA; KING, 2001). Tais experiências corpóreo-discursivas, inscritas e tecidas na malha social, não estão desassociadas das nossas sensibilidades (BESSA, 2011), sobretudo por dizerem respeito ao modo como nos relacionamos com o outro, desde os vínculos informais aos formais.

Essa natureza performativa-discursiva que nos constitui faz com que Silva (2020) nos caracterize como seres de linguagem, em contínuo movimento de trocas interacionais, nos modos de (re)criarmos o cotidiano vivido e faz com que Le Breton (2009) nos entenda como seres afetivamente presentes no mundo, cuja existência é um fio contínuo de sentimentos mais ou menos vivos ou difusos, a depender das forças circunstanciais imbricadas em nosso meio. É com base nessa dupla pertença – linguística e afetiva (ou linguística porque afetiva e vice-versa) – que busco nesta pesquisa entender as construções das emoções e das crenças, em sua capacidade micropolítica (REZENDE; COELHO, 2010), nas narrativas contadas por Mãe Simone e por mim, ambos candomblecistas negros, mãe e filho-de-santo, respectivamente.

Antes, porém, é preciso: (i) apresentar a clássica estrutura narrativa laboviana e seus desdobramentos contemporâneos, estes baseados na noção de linguagem apresentada na seção 4.2; (ii) discorrer sobre a prática avaliativa sob uma perspectiva performativa e multifuncional; (iii) situar teoricamente o processo de construção das emoções e das crenças e apresentá-las como elaborações discursivas com potencial micropolítico. Juntos, vale dizer, esses constructos servirão de suporte para a análise dos dados realizada posteriormente no capítulo 8.

6.1. Uma vertente de narrativa sensível aos detalhes interacionais das histórias em contexto

Roland Barthes (1977, p. 79), renomado crítico literário e filósofo francês, décadas atrás, já nos dizia que “a narrativa está presente em todas as épocas, em todos os lugares, em todas as sociedades” e que ela está entrelaçada na “própria formação da humanidade”, visto que “em parte alguma houve ou há pessoas sem histórias de vida”. Sugerindo que a narrativa é uma forma básica e constante de expressão, independentemente da origem étnica, dos aspectos culturais e dos traços históricos de quem a constrói, essa fala nos remete aos estudos fundadores, introduzidos pelos linguistas Labov e Waletzky (1967) e Labov (1972), acerca da estrutura de narrativas orais de experiências pessoais, elicitadas em situações de entrevista, através da seguinte pergunta: “*Alguma vez você já esteve em uma situação em que sua vida estava em risco?*”.

Para Labov (1972, p. 359-360), a narrativa seria uma forma de “recapitular uma experiência passada, combinando uma sequência oral de orações à sequência de eventos que (infere-se) realmente aconteceu”. A seu ver, para que uma narrativa possa ser considerada completa ou canônica, como é comumente nomeada, nela devem conter seis elementos estruturais: sumário, orientação, ação complicadora, avaliação, resultado e coda. Esses componentes, por sua vez, são entendidos da seguinte maneira:

- 1) Sumário: é uma espécie de resumo inicial do que, em seguida, será contado. Nele, o narrador introduz o assunto e a razão pela qual a história está sendo elaborada, ou seja, o ponto da narrativa.
- 2) Orientação: trata-se de uma contextualização do que será narrado, com identificação dos personagens, do lugar, do tempo e do ocorrido em si, podendo aparecer no início ou durante a narrativa. Sua finalidade é “apresentar o que estava acontecendo antes que o primeiro evento da narrativa ocorresse ou durante todo o episódio” (ibid., p. 364).
- 3) Ação complicadora: é a sequência temporal de orações narrativas, o elemento criador do corpo da história, isto é, a narrativa em si. É através dela que conhecemos a ordem dos acontecimentos narrados, o que significa que as orações são temporalmente organizadas de forma linear. Labov aponta que, se pelo menos duas

orações no passado estiverem sequencializadas, remetendo a um passado temporal, estamos diante de uma narrativa mínima.

4) Avaliação: um dos meios usados pelo narrador para indicar o ponto da narrativa, sua importância, sua razão de ser, a avaliação é o que demonstra a postura, o juízo, o parecer do narrador a respeito da narrativa. É um componente de grande relevância, pois acaba por enfatizar alguns acontecimentos específicos em detrimento de outros. Quanto aos subtipos avaliativos, é possível citar ao menos dois. Uma vez que o narrador interrompe o que estava a dizer para observar o seu ponto, como uma espécie de parênteses, estamos diante de uma avaliação externa. Por outro lado, quando há a expressão de julgamentos e opiniões sem interrupções no fluxo da narrativa, temos uma avaliação encaixada, responsável pela inserção de dramaticidade ao evento narrado, por meio de recursos expressivos (fala reportada, elementos intensificadores, repetições, entre outros), indicando o sentido como os acontecimentos devem ser interpretados.

5) Resolução: trata-se do momento da narrativa no qual a consequência da ação complicadora é apresentada, dando uma espécie de desfecho à história.

6) Coda: é o que determina o encerramento da história e pode fazer uma conexão entre o tempo da narrativa (passado) e o tempo da narração (presente), retomando o momento atual da interlocução.

Embora as contribuições pioneiras de Labov continuem influenciando muitas pesquisas preocupadas em investigar as histórias de vida em variados contextos interacionais (COUTO; VEGINI, 2014; AMARAL, 2016; PEDROTTI, 2019), como em certa medida farei no capítulo analítico, principalmente por sua capacidade organizacional, existem outras propostas teórico-práticas que também merecem destaque, sobretudo por olharem as narrativas para além de seus componentes estruturais e por se alinharem à visão performativa de linguagem.

Disto isto, ao considerar a fluidez, a fragmentação e o antiessencialismo latente na sociedade contemporânea (FORTES, 2018), me uno a pesquisadores interessados no que indivíduos fazem ao contar uma experiência (MOUTINHO; CONTI, 2016; GONZALEZ; MOITA LOPES, 2016; KELLER; ARAÚJO, 2017), pois, “das histórias que emergem da vida cotidiana, de cenários institucionais, de

entrevistas de pesquisa [aqui nomeadas conversas reflexivas⁸⁵], em diferentes meios de comunicação, o que mais nos importa é sua dimensão performativa” (BIAR; ORTON; BASTOS, 2021, p. 232).

Neste caso, percebemos o ato de narrar como um lugar situado de conhecer mais sobre o mundo e sobre as sociabilidades que o habitam, tendo em conta os efeitos discursivos que as histórias provocam na construção de nossas identidades, subjetividades, emoções, crenças, etc (MOITA LOPES, 2010). E, ao entendê-lo de fato como uma ação, indicamos que a produção de significados corpóreo-linguísticos deste narrar se dá nos moldes explicados na seção 4.2, isto é, nos atos de fala enunciados, constituindo “em uma variedade de contextos uma série de feitos diferentes [tais como entreter, justificar, instruir, aconselhar, exemplificar, reivindicar, etc]” (THORNBORROW; COATES, 2005, p. 7).

Enquanto aporte teórico-metodológico, a narrativa – não mais como recapitulação encadeada de eventos passados, conforme postulado originalmente por Labov (1972) – é, então, um importante instrumento para investigarmos de que formas nossas vivências são negociadas nos planos micro (entre interactantes) e macro (nos embates com as normas sociais), entrelaçados que são, além de ser uma maneira de observarmos os padrões e as regulações sociais que governam essas negociações, já que estamos diante de uma prática discursivo-social situada (SENA, 2020), contextualizada (PELLIN, 2018) e iteravelmente produzida (DERRIDA, 1991).

Com isso, penso que as histórias narradas por mim e por Mãe Simone relacionadas às emoções de resistência ao racismo religioso (excerto 8, linhas 15-16), às expressões de felicidade (excerto 3, linhas 39-40) e de insatisfação (excerto 2, linhas 34-37), às indicações de autoconhecimento (excerto 2, linhas 41-42) são, por exemplo, fragmentos de nossas trajetórias religiosas nos quais estão em jogo valores morais, comentários sobre como (não) devemos agir, formações ideológicas, construções afetivas, (des)alinhamentos sociopolíticos, tudo isso

⁸⁵ Eleitas como forma de geração dos dados desta tese, ‘conversas reflexivas’, como as compreendo, dizem respeito a momentos de negociações, trocas e mútua aprendizagem, ou seja, um espaço oportuno para o exercício da reflexividade (MILLER, 2013). Nesta pesquisa, utilizo os termos ‘conversas reflexivas’ e ‘entrevistas’ como sinônimos, pois os enxergo como práticas discursivo-sociais através das quais geramos entendimentos mútuos.

interacionalmente negociado entre nós, à luz das contingências históricas, culturais e políticas que nos cercam.

Encarando, portanto, as narrativas como relatos perspectivados e expandindo a base laboviana de cunho representacionista acerca dos eventos vividos, Riessman (2008) nos aconselha quanto ao descompromisso das narrativas com a realidade (veracidade do relato) e assinala a importância das funções/ações comunicacionais que essas mesmas recontagens situadas e contextualizadas de lembranças passadas exercem em nossas vidas. Sendo assim, compreendo que as nossas histórias – atravessadas por questões identitárias e afetivas de raça, de gênero, de classe (interseccionadas) –, ao nos posicionarem na arena social, estão diretamente vinculadas à construção de nossos valores e crenças, são guiadas pelo filtro da elaboração de nossas emoções (MARTINS, 2021) e, por serem performances corpóreo-discursivas contadas para uma determinada audiência, numa determinada ocasião social e apontarem para certos nuances de quem somos e de como sentimos com/no mundo (BORGES, 2017, 2022), tornam-se escolha relevante para a natureza da problematização aqui pretendida.

Quanto à natureza desta tese e suas conexões com a análise da narrativa, uma vez disposto a lançar um olhar crítico-reflexivo para um contexto religioso e historicamente marginalizado e resiliente como o dos Candomblés, é necessário assinalar (mais uma vez) que o ato de narrar é invariavelmente mediado e regulado por forças controladoras, conforme explicado na seção 4.2. Consequentemente, estando diante de uma proposta teórica-epistêmica-metodológica e política, pautada no cruzamento da micro e da macroanálise, buscando explorar um dado contexto ao nível do que está sendo falado, sem perder de vista os discursos além do aqui e do agora (SENA; SILVA; SOUSA, 2021), acredito que a narrativa nos permite problematizar e entender as diversas sinalizações e interpretações que construímos acerca de afiliações a categorias sociais mais amplas (classe social, gênero, profissão, religião, etc), de posições na hierarquia da interação (status e papéis), de qualificações de ordem mais pessoal (HARTMANN; VIEIRA, 2023). E justamente por isso nos convém questionar, como em certa medida proponho em um dos meus objetivos de pesquisa⁸⁶, em “um modo político de reflexividade” (RIESSMAN,

⁸⁶ Objetivo (v): observar quais emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e quais crenças (BARCELOS, 2013) emergem durante esse processo narrativo-avaliativo e a que macrodiscursos, ligados às cosmopercepções dos Candomblés (ou não), elas estão afiliadas (ou não).

2015, p. 228), até que ponto estamos alinhados (ou não) com as convenções dominantes ocidentais e de que formas estamos reproduzindo (ou não) injustiças sociais, ao adentrarmos no campo da análise narrativa.

Diante desse questionamento, somando-me às vozes que discutem sobre ancestralidades e identidades de mulheres negras de terreiro (BOTELHO; STADTLER, 2013), sobre discursos de raça na sala de aula (MELO, 2015), sobre engajamento em movimentos sociais (ARAÚJO; BIAR; BASTOS, 2021), além de privilegiar nesta tese histórias (minhas e de Mãe Simone) que interrogam as relações de poder e que podem gerar transformações sociais (ORTON, 2021), me proponho a operar com uma noção de narrativa que engloba também as pequenas histórias. Refiro-me àquelas atividades discursivas sub-representadas (se comparadas com o aporte canônico laboviano), como “as contagens de eventos em andamento, eventos hipotéticos ou futuros, eventos compartilhados (e já conhecidos), alusões a contagens (prévias), adiamentos e recusas para se contar uma história” (GEORGAKOPOULOU, 2006, p. 123).

Como exemplo, quando Mãe Simone descreve parte de suas vivências e práticas de terreiro e diz que “a gente deixa só uns cinco minutinhos os nossos [problemas] de lado pra ajudar o nosso próximo... e ver ele bem [...]” (excerto 5, linhas 16-20) e que “[o Candomblé] é um eterno estudo é um eterno aprendizado [pois] mexemos com pessoas, mexemos com ser humano” (excerto 9, linhas 25-27), ela faz uso do tempo verbal presente (e de outros aspectos linguísticos pormenorizados no capítulo 8) para narrar situações recorrentemente compartilhadas por lideranças de religiões de matrizes africanas (primeiro caso) e para construir experiências em andamento sobre seu trabalho como Ialorixá (segundo caso). Escolho nesta tese analisar também essas construções discursivas, que compõem uma gama de elementos mais ou menos conectados com o que se entende por narrativa canônica (BAMBERG, 2006), por “defender o valor das histórias que ainda estão à margem da pesquisa narrativa”, conhecidas como tais tanto por “razões literais (estas tendem a ser breves) quanto por razões metafóricas (no espírito de um foco pós-moderno nos aspectos micro e fugazes da experiência vivida)” (BAMBERG; GEORGAKOPOULOU, 2008, p. 379).

Interessado, portanto, em como Mãe Simone e eu concebemos histórias (canônicas ou não) em nossas trocas discursivas, na construção de sentidos político-afetivos de quem somos nos papéis de candomblecistas negros, volto-me para a vertente de análise da narrativa sensível aos detalhes interacionais em contexto (BASTOS; BIAR, 2015; NORRICK, 2020; SANTOS, 2021; WILINSKY; MCCABE, 2021), sem desconsiderar seus entrelaçamentos com “os processos sociais, as relações interpessoais, os discursos em diferentes níveis (micro e macro) e as maneiras pelas quais as práticas narrativas impactam e são impactadas pelas relações de poder” (DE FINA, 2020, p. 4-5).

Por se tratar de um exercício inevitavelmente engajado com a complexidade/subjetividade da (re)produção da vida em sociedade e na tentativa de organizar esse fazer analítico, me debruço sobre esses dados narrativo-avaliativos subdividindo-os em três distintas lâminas de observação que, longe de serem momentos distintos e estanques de análise, se sobrepõem e se complementam (BIAR, 2012; TEIXEIRA; BIAR, 2019). Com base em Biar, Orton e Bastos (2021, p. 241-243), uma vez que “uma boa análise precisa dar conta tanto da ordem social quanto da ordem interacional”: na primeira etapa olho para a construção da história de modo a “identificar e descrever a estrutura das narrativas [e] seus principais movimentos retóricos”; na segunda miro o momento em que se narra, “a ordem interacional, a dimensão situada em que as narrativas foram coproduzidas pelos participantes”; na terceira opero em um nível mais macrodiscursivo, tendo em conta as “vozes e visões de mundo que extrapolam o local específico de enunciação e o sujeito que as enuncia, e que [ao mesmo tempo] habitam o contexto da pesquisa”. Para isso, precisamos entender também como se dá o movimento de demarcação de nossa postura/visão diante do que narramos, isto é, nossas avaliações discursivas.

6.2. Avaliação como expressão de nossas atitudes, emoções e crenças

Durante o processo de geração de dados, em diálogo com Mãe Simone, ao afirmar que “o candomblé foi uma: uma: porta aberta assim, o meu

caminho escolhido por mim, do meu coração, do que eu busquei pra mim, então foi mais que uma uma escolha eu diria, foi uma escolha que me permitiu eu me encontrar” (excerto 2, linhas 38-42)⁸⁷, expressei meu julgamento do que a afroreligiosidade – ou modo de vida (NASCIMENTO, 2012, 2016), como tenho entendido os Candomblés ao longo desta tese – representa em minha trajetória. Com construções corpóreo-discursivas que se referem a “mim”, dou à referida religião o status de “porta aberta”, “caminho escolhido”, “[caminho] do meu coração”, como expressão de um sentimento de felicidade e de satisfação pelo autoencontro/autoconhecimento alcançado, em resistência às estruturas macrodiscursivas que negam os cultos afro-brasileiros (SILVA, 2015), dentre eles os Candomblés e as Umbandas, e os julgam como “principais canais de atuação dos demônios”, “fábrica de loucos”, “agência onde se tira o passaporte para a morte”, “morada de demônios” (MACEDO, 2006, p. 113), conforme explicitado na seção 4.2, sobre a noção de racismo religioso.

Configuradoras dos significados das experiências nas quais nos engajamos, portanto fluidas, abertas a flexibilidades e construídas no decorrer dos atos de fala (MELO; MOITA LOPES, 2014), tanto as minhas quanto as escolhas linguísticas de Macedo (2006), alinhadas à visão performativa de discurso e de narrativa (MOITA LOPES, 2021), são traços avaliativos que envolvem “a expressão da atitude, da postura, do ponto de vista ou do sentimento do falante ou escritor em relação às entidades de que fala” (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014, p. 13). Trata-se de um movimento performativo que demanda uma complexa negociação interacional, sendo um de seus principais papéis a construção relacional entre interactantes em um dado evento comunicacional, à medida que inclui “uma proposição e a resposta (possível e prototipicamente esperada e subsequente) do ouvinte ou (potencial) público” (ibid., p. 13).

Ao avaliarmos, então, lançamos mão de um discurso altamente estratégico (não necessariamente consciente), pois, ao passo que expressamos nossos julgamentos – ferramentas criadoras de sentidos que são –, demonstramos nossos pontos de vista (LABOV, 1972), de modo a (co)construir relatos de humor (RAMOS, 2007), de violência física e simbólica (MARQUES, 2015), de

⁸⁷ Esta fala faz parte do trecho em que reflito com Mãe Simone sobre a dificuldade de balancear a vida profissional, espiritual, acadêmica e familiar.

autoconhecimento (SOUZA, 2020), de resistência ao preconceito (SILVA, 2019), de formação profissional (PIEADADE, 2019) e assim por diante, exercendo ações/funções constitutivas dos indivíduos, das instituições, dos aspectos de uma dada cultura (e por elas sendo constituídos). Por isso, é primordial que analistas do discurso observem, em suas microanálises laminadas (BIAR, 2012), de que maneiras e com que possíveis intenções uma avaliação é trazida à interação, a fim de gerar interpretações e entendimentos sobre os processos de (re)construção das emoções e das crenças – foco analítico desta investigação – decorrentes da narração.

Uma das definições mais clássicas e úteis de avaliação, por sua aplicabilidade em pesquisas sobre narrativas de orientação empírica (BASTOS, 2005), como a que desenvolvo aqui, é a de Labov e Waletzky (1967) e Labov (1972). Para os autores, ela comparece em nossos relatos para anunciar a carga dramática e/ou emocional da situação narrada. É por meio dela, seja de forma externa ou encaixada⁸⁸, que se indica “o porquê de uma história ser ou não contável (reportável) [e] qual o ponto da mesma (isto é, o motivo pelo qual a história é contada)” (NÓBREGA; MAGALHÃES, 2012, p. 69).

Como desdobramento dessa proposta (para além de suas dimensões estruturais, próprias do pensamento laboviano), há outro ponto que merece destaque em relação às avaliações: sua íntima relação com a dimensão moral da linguagem (LINDE, 1997). Concebendo-as como “qualquer instanciação produzida pelo falante que tenha sentido social ou indique o valor de uma pessoa, coisa, evento ou relacionamento” (ibid., p. 152), Linde propõe que, na investigação das avaliações, olhemos não só para os elementos estruturais da enunciação, mas também para as normas sociais, como uma forma de entendermos aquilo que é considerado normativo (ou não).

A autora nos apresenta, ainda, duas dimensões avaliativas presentes nas narrativas. Denominada *referência à reportabilidade*, a primeira “explica que a qualidade da reportabilidade das histórias tem a ver com a sua não previsibilidade ou quebra de expectativa dentro de um padrão cultural de normalidade” (ARAÚJO, 2014, p. 6). A segunda, *referência às normas sociais*, diz respeito às normas sociais e aos padrões de moralidade que incluem “como este mundo deveria ser, quais

⁸⁸ Para rever os tipos de avaliação propostos por Labov, ler a seção 6.1.

comportamentos são ou não adequados, que tipo de pessoas são os falantes e ouvintes” (NÓBREGA, 2009, p. 85)

Resultado da negociação de interlocutores em uma prática discursiva, é possível dizer que há nessa concepção de avaliação um objetivo interacional muito mais voltado para o alcance de um acordo sobre os significados morais em diversas ações do que um simples reportar destas mesmas ações. E nesse mesmo viés, também me alinho ao pensamento de Ochs e Capps (2001) acerca da dimensão moral da avaliação, por ser o foco de minha análise e por estar presente nos dados desta pesquisa, por exemplo, nas discussões sobre: “tentar equilibrar a nossa vida pessoal, a nossa vida profissional, o espiritual né que é muito difícil” (excerto 2, linhas 02-05) e “a questão da família né é... >minha família não me quer aqui=nunca me quis aqui< [no candomblé]” (excerto 6, linhas 09-11).

Para as autoras, debruçar-se sobre os posicionamentos morais tem a ver com delimitar o que é bom ou ruim no mundo. Isso ocorre todo o tempo em nossas interações cotidianas quando julgamos a nós e aos outros com base em padrões que, conjuntamente, denominamos como adequados ou inadequados, corretos ou incorretos, o que faz das avaliações “uma forma interativa de construir uma filosofia moral de como devemos viver” (ibid., p. 46), isto é, uma maneira de negociar os efeitos (sobre nós) das estruturas morais que definem e delimitam o comportamento humano.

Já que estamos tratando aqui das avaliações como ação e como expressão de crenças, emoções e julgamentos (morais), performadas corpóreo-linguisticamente para “aprovar e desaprovar, entusiasmar e abominar, aplaudir e criticar, e posicionar leitores/ouvintes para fazerem o mesmo [dada sua natureza interacional]” (MARTIN; WHITE, 2005, p. 42), sigo a concepção de Huston (2011) de que elas têm duas características concomitantes. Para a autora, são subjetivas, no sentido de se referirem a declarações que expressam uma opinião pessoal, e ao mesmo tempo intersubjetivas, por possuírem a função de criar e manter relações com o outro (o interactante), tudo isso sob um quadro sócio-político-ideológico específico, em razão de sua estreita relação com o contexto macrossocial.

De modo que as avaliações sejam problematizadas nesta tese respeitando sua (inter)subjetividade e (a um só tempo) estrutural, interacional e macrossocialmente – nos mesmos moldes subdivididos e sobrepostos em lâminas anunciados na seção anterior a respeito das narrativas (BIAR; ORTON; BASTOS, 2021) – a proposta tripartida de Cortazzi e Jin (2001), a meu ver, dá conta de lançar um olhar ampliado e aprofundado direcionado às nossas histórias de vida (canônicas ou não), o que enfatiza “a importância de estudos microsituados na reflexão, no debate e na confrontação de macrodiscursos [muitas vezes opressores] que ainda são estruturantes da sociedade brasileira do século XXI” (SENA; SILVA; SOUSA, 2021, p. 36). Alinhado aos autores, sugiro, assim como Nóbrega (2009), uma análise avaliativa na narrativa, da narrativa e através da narrativa.

Na primeira camada, apesar de ser uma visão limitada e carente de complementação, temos como base o modelo estrutural laboviano, explicado na seção 6.1. Na segunda, vamos além do exposto pelo narrador e observamos, no plano interacional (que pressupõe uma constante negociação entre os interlocutores à luz de fatores socioculturais), “como as histórias são recebidas pelos ouvintes quando estes participam ativamente, (co)avaliando episódios narrativos” (ibid., p. 82). Na terceira, o foco está no contexto macro da narrativa sob escrutínio, por duas razões: pelo fato de que “as histórias [são] usadas [dentre muitas outras finalidades] para avaliar situações [mais amplas] nas quais o narrador e a audiência se encontram” (HUNSTON; THOMPSON, 2001, p. 114) e devido ao “sentido da história apenas pode[r] ser compreendido caso a relevância para o contexto de narração seja percebida” (ibid., p. 102).

Diante dessa proposta multifuncional e complexa de análise dos recursos narrativo-avaliativos, concordo com Nóbrega (2009, p. 85) ao afirmar que:

[por] alguns desses recursos [se encontrarem] explícitos no próprio texto narrativo, enquanto outros se localizam além deste, na avaliação do narrador/audiência, emergindo durante o momento coletivo de avaliar [...], a avaliação varia de acordo com *quem* está avaliando, *que tipo* de narrativa, *em que tipo de contexto*⁸⁹.

Advinda das ideias de Cortazzi e Jin (2001), essa preocupação da autora com as diferentes dimensões (complementares) da prática avaliativa – por considerar que “os contextos micro contêm o macro e vice-versa [e que] trabalhar

⁸⁹ Grifos da autora.

sobre as interações é trabalhar sobre a sociedade” (WINKIN, 1998, p. 144) – está conectada com as seguintes perguntas de pesquisa propostas por Biar, Orton e Bastos (2021, p. 241-242) no trabalho com as lâminas relacionadas à estrutura, à interação e ao macrocontexto das/nas narrativas:

de onde essa história começa? Até onde ela vai? O que constitui seu prefácio, sua ação complicadora, resolução e coda? Que avaliações são feitas durante a história? Quais são as demandas expressivas do encontro? Como as narrativas e a construção de si do narrador podem estar respondendo a essas demandas? Em meio a que sequência de ações interacionais a narrativa emergiu? Como os participantes cooperam na construção da história? Como eventuais desconfortos e constrangimentos interacionais são negociados? Quais são os discursos que participam dos embates para legitimar sentido concernentes ao nosso contexto de pesquisa? Em que condições e conjunturas sócio-históricas eles foram são/produzidos? Como os participantes parecem estar se posicionando em relação a esses discursos (Aderindo? Naturalizando? Contestando?).

Devido ao entendimento da avaliação (na/da/através da) narrativa (CORTAZZI; JIN, 2001) como “esse trabalho relacional [que] está ligado ao conjunto de valores pessoais, de grupo ou culturais do orador e/ou do ouvinte”, (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014, p. 13), precisamos reconhecer toda a gama de possibilidades enunciativas que essa linguagem narrativo-avaliativa (THOMPSON; HUNSTON, 2006) gera nas interações, inclusive nos tópicos abordados a seguir: a construção performativa das emoções e das crenças e seu potencial micropolítico.

6.3. Emoções e crenças em contexto: sentidos situados e potenciais micropolíticos

“A emoção humana é um poderoso denominador comum que transcende as fronteiras temporais, culturais e étnicas” (DU TOIT, 2014, p. 2). Seus estudos se inserem no universo escolar em diferentes momentos históricos (NIAS, 1989; ACKER, 1992; SCHIMIDT, 2000; ZEMBYLAS, 2007; CÔRTEZ, 2017; BRATCHER, 2019), passeiam pelos traços culturais plurais do continente africano (LIMA; NASCIMENTO; OLIVEIRA, 2009; FAUSTINO, 2013), fazem parte do domínio cognitivo (KAVANAUGH; ZIMMERBERG; FEIN, 1996), religioso (RIIS; WOODHEAD, 2010), filosófico (EDWARDS, 1999), entre muitos outros.

Embora com aplicabilidades e desdobramentos diversos, as emoções somente foram vistas como área autônoma de investigação na década de 1980 no cenário antropológico norte-americano (VICTORA; COELHO, 2019). Os destaques desse feito recaem sobre três autoras em específico: Michelle Rosaldo, Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod. A primeira é conhecida por desenvolver em 1984 uma clássica definição de emoções como “pensamentos incorporados” que problematiza “a fronteira (ou a articulação?) entre o corpo e a emoção e a articulação (ou a fronteira?) entre a emoção e a razão” (ibid., p. 9). A segunda é renomada por sua etnografia dos Ifaluk, na Micronésia, em 1988, através da qual discute a percepção da vida emocional desse grupo. A terceira é estimada por seu trabalho em parceria com Lutz, considerado um marco bibliográfico na investigação das emoções: *Language and the politics of emotion* (LUTZ; ABU-LUGHOD, 1990). Nessa coletânea, ainda muito visitada por estudiosos de diferentes campos do saber, as autoras mencionam as principais vertentes teóricas – essencialismo, relativismo e historicismo – produzidas até então e trazem uma nova concepção para o campo – o contextualismo.

O “essencialismo”, bastante presente em pesquisas da psicologia, tem como base a crença de que as emoções são dotadas de uma essência e, por isso, são universais; o “relativismo” rompe com a lógica generalizante das emoções como constructo universal e se ancora na noção de que elas seriam construções culturais; o “historicismo”, com olhar semelhante ao relativismo, coloca em xeque a atitude essencialista, porém se volta para a observação das transformações diacrônicas das emoções.

Em desalinho com esse pano de fundo, o “contextualismo” se apoia na definição foucaultiana de discurso, entendida como “uma fala que forma aquilo sobre o que fala”. No ponto de vista das autoras, as emoções só podem ser investigadas se observadas a partir do contexto em que emergem, ou seja, elas “já não teriam sequer atribuições de essências, ainda que relativizáveis, sendo sempre referidas ao contexto de enunciação de seus discursos” (VICTORA; COELHO, 2019, p. 11). Adotada nesta tese, é uma postura, a meu ver, de “desessencialização” das emoções, no sentido de se afastar de compreensões fixas e estáveis de suas expressões que, agora situadas e contingentes, se aproximam do olhar performativo para o discurso (MELO; ROCHA, 2015; SILVA, 2020; MELO; JUNIOR; MARQUES, 2020), apresentado anteriormente.

Assim como ocorreu com as emoções, os estudos sobre as crenças vêm sendo realizados ao longo dos tempos, tanto no Brasil quanto em outros países, sob diversos vieses, muitos deles enxergando-as como estruturas mentais normativas, estáticas, unidirecionais, desconectadas da vida em sociedade, conforme sugerem Bedran e Salomão (2013). Uma das abordagens que buscou romper com essa perspectiva foi apontada por Kalaja et al. (2015) como contextual – tal qual Lutz e Abu-Lughod (1990) definiram as emoções – por considerar a importância das contingências, das interações e das narrativas na construção (e na interpretação) das crenças, entendidas como discursivamente produzidas.

Definidas nas palavras de Barcelos (2015, p. 304-305) como formas de pensamento, modos de ver e perceber o mundo, construções da realidade “dinâmicas, contextualmente situadas, potencialmente paradoxais e dialógicas, isto é: individuais e sociais; e constituindo um sistema complexo, interrelacionado, não linear, multidimensional e multifacetado”, as crenças, além de serem concebidas na expressão da memória/história dos indivíduos, são compostas por uma carga afetiva e avaliativa (MARTINS, 2021), o que nos faz pensar que “[elas] interagem com as emoções de maneira dinâmica e vice-versa” (PERON, 2021, p. 37).

A íntima relação entre esses termos (crenças e emoções) tem sido investigada, sobretudo no contexto pedagógico, por diversos autores interessados, por exemplo, em questões de ansiedade na aprendizagem de línguas estrangeiras (ROCHA SILVEIRA, 2012), de motivação no ensino à distância (PERINE, 2013), de avaliação no contexto de ensino-aprendizagem de inglês para fins específicos (SOUZA, 2016). Minha proposta ao elegê-los como constructos analíticos⁹⁰ é justamente aplicá-los em um contexto político-cultural pouco explorado sob esse recorte (o dos Candomblés), sem perder de vista a relevância de sua investigação na reflexão crítica e na tomada de consciência sobre o que fazemos (ao interagirmos) em sociedade (BARCELOS, 2016; AVILA, 2018).

Faço isto consciente de que (verbalizar o) sentir é acreditar e vice-versa (FRIJDA et al, 2000), pois, interacionalmente falando, “as emoções resultam de como o indivíduo acredita que o mundo é, como ele acredita que os eventos acontecem e quais implicações ele acredita que os eventos têm” ao mesmo tempo

⁹⁰ Objetivo de pesquisa (v): observar quais emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e quais crenças (BARCELOS, 2013) emergem durante esse processo narrativo-avaliativo e a que macrodiscursos, ligados às cosmopercepções dos Candomblés (ou não), elas estão afiliadas (ou não).

em que “[elas] influenciam o conteúdo e a força das crenças de um indivíduo” (LAZARUS, 1991 apud BARCELOS, 2013, p. 173), seja criando-as, despertando-as, ampliando-as e/ou inclusive reduzindo as condições para que elas sejam desenvolvidas, mantidas, usadas, defendidas (FRIJDA; MESQUITA, 2000).

Nesse sentido, alinhado à visão performativa de linguagem, percebo que emoções e crenças atuam em uma relação de reciprocidade e de interdependência (HANNULA et al., 2004) ao passo que “ao acreditar e sentir, agimos em sociedade, construímos e estabelecemos relações, praticamos ações” (PERON, 2021, p. 35), em um processo de dar/fazer sentido de nossas experiências, atrelado, conforme venho dizendo, a contextos históricos, culturais, políticos e institucionais mais amplos.

Desse pano de fundo, surge uma concepção central das emoções e [acrescento] das crenças, utilizada em minhas análises do capítulo 8. Refiro-me à sua capacidade micropolítica de “dramatizar, reforçar ou alterar as macrorrelações sociais que emolduram as relações interpessoais nas quais emerge a experiência emocional individual” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 40). Longe de entender – aqui e ao longo de toda a pesquisa – esses termos (dramatizar, reforçar, alterar) como referentes à ideia de fazer drama e/ou à prática de autovitimização, à luz da visão de linguagem com a qual construo esta tese (seção 4.2), os percebo como efeitos de nossas performances discursivas, entrelaçadas, por sua vez, com as estruturas de poder e, ao mesmo tempo, inseparáveis de nossas ações, relações e experiências vividas (BOLER, 1999). É o caso de entendermos as emoções e as crenças como fruto de interações que, em nível micro – da ação e da produção discursiva –, estão em relação de codependência (constitutiva e constituinte) com o nível macro – da esfera social, cultural, política e institucional na qual as nossas trocas ocorrem. É por essa razão que elas “surtem perpassadas por estruturas hierárquicas ou igualitárias, concepções de moralidade e demarcações de fronteiras entre os grupos sociais” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 40) e, se exploradas de maneira crítica, como uma intervenção teórico-prática, nos permitem resistir a mecanismos de opressão, dado o seu potencial micro e macrodiscursivo de “nomear alternativas, compartilhar com os outros um projeto de mudança, imaginar e materializar um mundo melhor”, conforme propõe Boler (1999, p. 12).

Ainda sobre as emoções e as crenças, a um só tempo, moldam e são moldadas pelas regras sociais, logo respondem a “significados, normas e valores

culturalmente definidos” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 38). Complexas que são, elas estão imbricadas na natureza relacional da vida e, repito, não seriam concebíveis sem as indissociáveis conexões com o universo ao nosso redor (DU TOIT, 2014). Portanto, a expressão micropolítica (múltipla e contextualizada) do amor, da admiração, do desejo, da solidão, da tristeza ou da resistência – esta última problematizada por Nicácio (2020), em sua investigação sobre o processo de (trans)formação docente de três professores de línguas atuantes em contextos acadêmicos – se dá na interface entre a nossa própria subjetividade, a alteridade e as relações macrosociais em jogo em uma dada interação, interligações que, compostas pelas emoções e pelas crenças, nos ajudam a visualizar horizontes de experiências futuras mais democráticas, mais éticas e mais inclusivas (BOLER, 1999).

Ao interpretarmos esses constructos em termos plurais, Le Breton (2009, p. 139-140) acrescenta que eles “simbolizam a relação do indivíduo com o mundo e a ressonância das coisas e dos acontecimentos que a vida cotidiana oferece sobre uma trama descontínua e ambivalente por conta da complexidade de seu mosaico”. Eles são, ainda, segundo o autor, “uma combinação de sensações corporais, de gestos e de significados culturais [discursivizados] apreendidos por intermédio de relações sociais, integradas à organização ordinária da vida” (ibid., p. 140), em um momento provisório, preenchendo o horizonte em sua brevidade e em sua (às vezes mais ou menos transparente) explicitude.

Mesmo parecendo que “todas as pessoas sabem o que é emoção [ou crença], até lhes pedirem que deem uma definição” (FEHR; RUSSELL, 1984, p. 464), devido à inexistência de uma explicação consensual capaz de abranger toda a investigação já realizada (DIAS; CRUZ; FONSECA, 2008, p. 16), tanto a concepção de Le Breton (2009) quanto a delimitação micropolítica de Rezende e Coelho (2010), por duas razões, me parecem formulações coerentes e compatíveis, ao ponto de utilizá-las como arcabouço teórico-analítico capaz de identificar “como as emoções [e as crenças] constroem [e são perpassadas por] arranjos históricos, culturais e sociais particulares” (BOLER, 1999, p. 4). Primeiro, por entendê-las como construções inacabadas, afetadas por temporalidades e contingências diversas, o que nos faz encará-las como realidades sociohistóricas microinteracionalmente produzidas, disputadas e transformadas a partir de

formações macrodiscursivas concretas (mas também fluidas). Segundo, por seu viés associado aos (negociáveis) padrões sociais de normalidade e moralidade, que nos permite examinar criticamente as forças político-institucionais que moldam a expressão individual e coletiva das nossas emoções e crenças, como faço no capítulo 8, por exemplo, acerca do discurso racista direcionado às religiões afro-brasileiras que “na cabeça das pessoas é [algo] endemonizada[o]” (excerto 8, linha 29), “é inferior é demoníaco é satanista não é uma coisa boa [...]” (excerto 8, linhas 38-39).

Ambas as justificativas que trago são filiadas à ideia de que emoções e crenças são encaradas como elementos centrais da vida e da experiência humana, sendo consideradas essenciais para a compreensão das mais diversas realidades pelas ciências sociais (DIAS; CRUZ; FONSECA, 2008). Isso nos faz conscientes de que cada cultura (ou grupo social) reflete seus próprios valores internos a respeito das regras de expressão corpóreo-avaliativas (BOLER, 1999) e de que cada uma dessas culturas (ou grupos sociais) atribui sentidos específicos para determinadas expressões afetivas em sintonia com “esferas da moralidade, da estrutura social e das relações de poder” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 6).

Dessa forma, entendo que as emoções e as crenças são resultado de uma relação sociocultural que estabelecemos com uma situação específica e de uma inevitável avaliação dessa relação (LE BRETON, 2009). Ao interpretá-las, então, como emanções das projeções cotidianas que fazemos, materializadas em forma de autojulgamentos e de apreciações direcionadas ao outro, não podemos investigar seu potencial micropolítico (um dos objetivos desta pesquisa), sem conhecermos (agora) mais detalhes teórico-metodológicos do contexto sob escrutínio.

7. Questões contextuais e processuais relevantes

Embora durante o capítulo introdutório eu já tenha relatado minhas motivações acadêmicas e pessoais (se é que seja possível separá-las) para a construção desta tese e ao longo do capítulo 2 eu tenha apresentado uma espécie de autorretrato no qual nós, participantes, pudemos dizer quem somos e onde ocorrem muitas de nossas vivências de terreiro (no Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê), é de suma importância conhecermos outros detalhes contextuais que orientam o leitor para um melhor entendimento das análises conduzidas no capítulo 8. São eles descrições sobre: (i) a escolha dos tópicos abordados em nossas interações, (ii) a geração dos dados e (iii) os procedimentos analíticos (seção 7.1).

Antes, porém, vale lembrar que a proposta deste trabalho se desdobra em seis objetivos principais (mencionados integralmente na introdução e parcialmente na seção sobre autoetnografia) que foram delimitados e construídos durante todo o percurso da pesquisa (desde a seleção da temática até esta fase final). A saber:

- (i) compreender melhor as nuances de minha caminhada como candomblecista, interessado em (re)pensar minhas responsabilidades sociopolíticas como homem, negro, periférico, acadêmico (não necessariamente nessa ordem);
- (ii) quebrar (meus) antigos silêncios e recuperar (minhas) vozes perdidas e desconsideradas pelo projeto segregacionista que, por séculos, foi arquitetado contra pessoas de ascendência africana (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015, p. 878);
- (iii) desnaturalizar e desfazer, por meio de (minhas) memórias vivas e potentes, a ocultação proposital da participação ativa do negro na sociedade e a consequente “folclorização” de nossa cultura e religiosidade (SILVA, 2008, p. 12).
- (iv) investigar quais marcas discursivas avaliativas (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014) perpassam as narrativas performadas (MELO; JESUS, 2021) por mim e por Mãe Simone durante as reflexões conjuntas sobre nossas inserções religiosas;
- (v) observar quais emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e quais crenças (BARCELOS, 2013) emergem durante esse processo narrativo-avaliativo e a que macrodiscursos, ligados às cosmo percepções dos Candomblés (ou não), elas estão afiliadas (ou não);
- (vi) entender como esses macrodiscursos operam na construção plural e heterogênea da experiência nos Candomblés como filosofia de vida que nos permite ser de corpo inteiro (NASCIMENTO, 2012, 2016).

Quanto à delimitação desse escopo, esta surgiu do contato com os dados gerados e com as leituras sobre os Candomblés (BARBOSA, 2012; GÓIS, 2013), sobre questões raciais (DIAS, 2000; MELO, 2021), sobre Linguística Aplicada Crítica (MELO; JESUS, 2021), sobre Autoetnografia (VERSIANI, 2002; ADAMS; ELLIS; JONES, 2015), sobre performances narrativas (MOITA LOPES et al, 2022), sobre crenças (BARCELOS, 2013; SILVA; SOUSA, 2022), sobre emoções (REZENDE; COELHO, 2010), sobre avaliação discursiva (HUSTON, 2011; THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014) entre outros tópicos. Juntas, essas leituras – ou oportunidades de aprendizado (ALLWRIGHT, 2005), como as vejo – me fazem desejar percorrer um caminho investigativo pessoal/profissional/religioso de profundo desconstruir e reconstruir, desaprender e reaprender (FABRÍCIO, 2006), em um gesto de incomodar-se e investigar-se (MILLER, 2013) que nos conduz agora às tais descrições contextuais.

7.1. Conhecendo a composição do corpus: escolha dos temas, geração dos dados e procedimentos analíticos

Para tratar desses tópicos que dão título à esta seção, é primordial dizer que meu relacionamento afetivo-espiritual com Mãe Simone pode ser dividido em, pelo menos, dois momentos. Inicialmente, nosso contato se deu através de minha antiga/primeira Ialorixá, uma mulher de Ogum, durante meu processo de entrada no Candomblé (outubro de 2018) e de iniciação⁹¹ (agosto de 2019)⁹². À época, Mãe Simone cuidava de mim (como neto) e dela (como filha) de forma bastante presente e carinhosa. Por sua vez, nós, como extensão da família-de-santo de nossa matriarca, ouvíamos seus ensinamentos atentamente e nos reuníamos todas as vezes em que havia reuniões e festividades em seu terreiro.

Em um segundo momento (por volta de setembro de 2020), embora a gratidão se mantenha, meus caminhos e os de minha antiga Ialorixá passaram a se

⁹¹ Esse é considerado um rito iniciático, que dura geralmente 21 dias, cuja finalidade é estabelecer uma relação de renascimento do sujeito com o seu Orixá e, conseqüentemente, um vínculo maior com aquela comunidade de terreiro (MACHADO, 2012), compondo uma rede de filiação, sendo essa uma das características do Candomblé (SILVA; MORATO, 2011).

⁹² Para mais informações contextuais, rever o capítulo introdutório.

desencontrar. Eu diria que nossos objetivos e interesses relacionados aos aprendizados nos/sobre os Candomblés não eram mais os mesmos. Enquanto ela, decidida a não continuar a trajetória religiosa sob os cuidados de sua mãe-de-santo, optou por trilhar outras estradas, eu, determinado a permanecer em meu corpo familiar de origem, segui sendo cuidado por Mãe Simone, como filho.

Essa dupla relação com a participante perpassou todo o processo de composição desta pesquisa. Quando a convidei, em maio de 2020, para que construíssemos esta investigação sobre nossas trajetórias religiosas, éramos avó e neto-de-santo. Como um dos primeiros passos, nos encontramos no Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê para lermos, debatermos e assinarmos juntos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE, em anexo) para a devida concessão de direito de uso de nossas trocas para fins de pesquisa. Em seguida, mesmo que informalmente, continuei lhe explicando com mais detalhes o que pretendia construir na pesquisa, como ela poderia contribuir para tal, além de falar que a conversa reflexiva (MILLER, 2013)⁹³ seria a metodologia de geração de dados “por ser uma situação social na qual as pessoas interagem e (co)constroem sentidos e identidades e por ser um gênero discursivo que propicia o surgimento de narrativas” (BASTOS; SANTOS, 2013 apud COSTA, 2015, p. 54), geralmente ricas e analisáveis por diferentes ângulos e abordagens.

Ao aceitar embarcar nessa jornada de imediato, lhe pedi que pensasse melhor sobre quais tópicos de sua longa caminhada espiritual gostaria de tratar comigo em nossa posterior entrevista semiestruturada, gravada em áudio para futura transcrição e análise. Dias depois, pude ouvir quais eram os temas de interesse da participante e, respeitando suas escolhas, em 17 de junho de 2020, dialogamos por uma hora e meia aproximadamente, também no Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê, sobre (i) inserção no Candomblé, (ii) experiências como vítima de intolerância religiosa, (iii) o que é Candomblé, (iv) responsabilidade social de candomblecistas.

⁹³ Entendo o termo ‘conversa reflexiva’ como uma prática discursiva, um momento de negociações, trocas e mútua aprendizagem, ou seja, um espaço oportuno para o exercício da reflexividade (MILLER, 2013). Nesta pesquisa, utilizo os termos ‘conversas reflexivas’ e ‘entrevistas (semi-estruturadas)’ como sinônimos, pois os enxergo como performances corpóreo-linguísticas através das quais geramos entendimentos mútuos.

Ainda que tenhamos mantido contato direto durante todo esse tempo (às vezes diário e às vezes semanal, inclusive para falar sobre os processos da tese), somente um ano depois, em um momento de autoconflito (me sentindo perdido na pesquisa, sem saber por onde continuar e que delimitações teórico-metodológicas fazer) e com as múltiplas tarefas profissionais e acadêmicas a cumprir, me propus a falar com Mãe Simone, desta vez sobre as minhas vivências, agora nos papéis de mãe e filho-de-santo. Sem temas pré-determinados, sem perguntas prévias, foi uma conversa em tom de desabafo, confesso. Em 20 de julho de 2021, refletimos, então, por cerca de cinquenta minutos, em nosso terreiro, sobre as questões pelas quais eu estava passando no momento que, por sinal, faziam/fizeram parte das múltiplas vivências da participante.

Embora na primeira etapa de geração dos dados tenhamos abordado temáticas importantes, em vários momentos os dados soaram pré-fabricados, devido às muitas perguntas preparadas por mim antes da conversa gravada. Por terem sido gerados em um momento inicial da pesquisa, confesso também que eu imaginava que seria um estudo mais voltado para as experiências de Mãe Simone e, justamente por isso, não tive a chance de problematizar tanto os meus atravessamentos religiosos. Por essas razões, à luz dos objetivos descritos na introdução, opto por analisar nesta tese 10 excertos somente da segunda etapa de geração de dados, subdivididos em tópicos, como resultado de um recorte com base nas observações feitas por mim e por Mãe Simone do que seria relevante tratar, já que, “como em todas as etapas da pesquisa, se impõe um processo seletivo guiado pelos olhos do pesquisador [e, acrescento, de seus colaboradores]” (BIAR, 2012, p. 67), que não se mantém neutros perante seus dados e os interpretam a partir de suas próprias perspectivas.

As temáticas eleitas (e analisadas nesta mesma ordem) são: (i) como balancear as diversas áreas da vida (excertos 1, 2 e 3), (ii) sermos felizes em nossas escolhas religiosas (excertos 4 e 5), (iii) questões familiares (excertos 6, 7 e 8), (iv) Candomblé como formação de vida (excertos 9 e 10). Além de serem falas mais espontâneas e apontarem para vários outros subtópicos (não menos importantes, conforme veremos), contam com uma reflexão (de fato) sobre e entre nós dois, mais alinhada, portanto, com o viés crítico com o qual busco conduzir esta investigação.

Em relação aos trâmites de transcrição desses trechos, entendidos por Riessman (1993) como uma retextualização que envolve seleção e redução, procurei contemplar as minúcias das convenções de transcrição⁹⁴, incluindo aspectos paralinguísticos – ênfases, subidas e descidas de entonação, pausas e alongamentos –, por serem importantes elementos no processo de interpretação e de construção de sentido.

Quanto à análise em si, observo em nível micro as escolhas lexicais e as interações elaboradas por mim e por Mãe Simone na (co)construção de narrativas – seus múltiplos tópicos, suas estruturas mais ou menos canônicas, seus mecanismos subjetivos e intersubjetivos de avaliação (na produção das emoções e das crenças) –, e contemplo também a relação constitutiva entre as esferas micro e macro, uma vez que essas histórias são situadas, mas não deixam de ser constituídas por formações discursivas culturais, sociais, políticas e institucionais mais amplas (BUTLER, 1997), conforme o apanhado teórico deste trabalho sugere.

Mais especificamente, operando a partir da materialidade linguística e interacional dos dados para compreender as conexões entre o que/como falamos e o contexto sociocultural maior, busco, então, baseado nos constructos da visão performativa da linguagem e da análise da (avaliação) narrativa, à luz da proposta das três laminações de Biar, Orton e Bastos (2021) aplicadas de maneira sobreposta/não linear –, formar um panorama crítico-reflexivo de como Mãe Simone e eu produzimos, de forma colaborativa, nossas trajetórias religiosas e nossas crenças e emoções sobre/no Candomblé, ao tratarmos de tópicos que compõem a ambos. Sem perder de vista meus objetivos (auto)etnográficos⁹⁵ de adentrar neste contexto para quebrar (meus) silêncios, recuperar (minhas) vozes perdidas e desnaturalizar os efeitos do colonialismo sobre nossos corpos negros interseccionados (KILOMBA, 2019; CÉSAIRE, 2020), analiso os dados sem a

⁹⁴ Sigo as convenções de transcrição sugeridas por Bastos e Biar (2015). O quadro em que as apresento melhor se encontra na parte pré-textual, em página não numerada.

⁹⁵ Objetivos de pesquisa (i), (ii) e (iii): compreender melhor as nuances de minha caminhada como candomblecista, interessado em (re)pensar minhas responsabilidades sociopolíticas como homem, negro, periférico, acadêmico (não necessariamente nessa ordem); quebrar (meus) antigos silêncios e recuperar (minhas) vozes perdidas e desconsideradas pelo projeto segregacionista que, por séculos, foi arquitetado contra pessoas de ascendência africana (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015, p. 878); desnaturalizar e desfazer, por meio de (minhas) memórias vivas e potentes, a ocultação proposital da participação ativa do negro na sociedade e a consequente “folclorização” de nossa cultura e religiosidade (SILVA, 2008, p. 12).

intenção de fazer demarcações fronteiriças do que é estritamente meu ou de Mãe Simone (em termos de relato de vida), pois, como parte da mesma família-de-santo, nossos caminhos afetivo-espirituais estão inegavelmente entrelaçados e, conforme veremos mais adiante, somos atravessados por uma série de questões em comum.

Sendo assim, uma vez conhecidos os pormenores metodológicos, bem como as questões contextuais e analíticas deste estudo, sigamos com as devidas reflexões dos dados.

8. Análise e discussão das conversas reflexivas

Conforme mencionado em diferentes pontos da tese, neste capítulo, problematizo os dados gerados por nós, participantes, em uma conversa reflexiva (MILLER, 2013) gravada em 2021, tendo em conta tanto os objetivos apresentados no capítulo introdutório e no metodológico (cf. cap. 1 e 7) quanto a fundamentação teórico-prática construída ao longo da pesquisa. Quanto à apresentação das reflexões, divido-as em quatro seções, organizadas em blocos temáticos que abrangem os diferentes momentos relativos às trajetórias religiosas elaboradas por mim e por Mãe Simone, nesta ordem: (i) como balancear as diversas áreas da vida, (ii) sermos felizes em nossas escolhas religiosas, (iii) questões familiares, (iv) Candomblé como formação de vida. Em cada uma dessas seções, há excertos que, além de respeitarem a ordem cronológica das interações, são analisados em lâminas sobrepostas (BIAR; ORTON; BASTOS, 2021) de modo a evidenciar a complexa coprodução das emoções e das crenças (REZENDE; COELHO, 2010; BARCELOS, 2013) em performances narrativo-avaliativas mais ou menos canônicas.

Com isso, busco contemplar os elementos estruturais labovianos (LABOV; WALETZKY, 1967; LABOV, 1972) e a visão performativa de linguagem e de narrativa (MELO; ROCHA, 2015; MELO; JUNIOR; MARQUES, 2020), com foco nas avaliações (LINDE, 1997; OCHS; CAPPS, 2001; THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014), subjetivas e intersubjetivas que são (HUSTON, 2011). Sem perder de vista o elo entre os micros e macrodiscursos que nos compõem, observo, portanto, as avaliações ao emergirem no aqui e no agora discursivo, como veremos na discussão do primeiro excerto.

8.1. Balancear as coisas

A título de contextualização, os excertos que compõem estas primeiras reflexões dos dados fazem jus ao que digo na seção 7.1 sobre meu estado emocional durante o período de geração desta conversa com Mãe Simone: tratou-se de um tempo de intenso autoconflito, no qual estava me sentindo perdido na pesquisa (sem

saber por onde continuar e que delimitações teórico-metodológicas fazer), além das múltiplas demandas profissionais e acadêmicas a cumprir. Vemos isso no excerto 1, por exemplo, quando justifico o “momento de caos” (linha 05) vivido através da tarefa à época de “[ter] que lidar com vários universos diferentes” (linhas 07-08); no excerto 2, quando a participante legitima minhas (auto)avaliações sobre o cenário “de caos” (excerto 1 - linha 05), conferindo a ele o status de “verdade” (linha 02); no excerto 3, quando utilizo o recurso avaliativo da ironia, em “engraçado eu tive que seguir o alfabeto ali inteiro” (linha 37), para me referir à falta de liberdade quanto à escolha religiosa no âmbito familiar.

8.1.1. Excerto 1 - mais maduro mas também num momento de caos

Como forma de “compreender a [mim] com o outro tendo o outro como parte de [mim]” (TAKAKI, 2020, p. 13), introduzo a análise desta segunda etapa de geração dos dados, produzidos junto à Mãe Simone, sinalizando que o excerto a seguir gira em torno quase que integralmente de construções emocionais minhas de caos. Examinemos agora mais detalhes e informações sobre a produção desse sentimento.

01	Renan	então hoje é: 20 de julho né de 2021 a gente já
02		tinha gravado, já tinha conversado, bastante,
03		né no ano passado e venho aqui hoje >já num
04		outro momento< eu diria num momento mais é::
05		maduro mas também num momento de <u>caos</u>
06	Mãe Simone	verdade
07	Renan	caos em que sentido? é: tendo que lidar com
08		vários universos diferentes, venho hoje aqui de
09		um puxãozinho de orelha e: a vida acadêmica
10		ficou >um pouquinho pra trás< né é: é: tenho me
11		dedicado muito aqui como balancear isso tudo?
12		antes de vir pra cá, eu tava pensando de manhã
13		“o que me trouxe aqui, o que que eu tô fazendo
14		aqui, por que estou aqui” e eu estou aqui hoje
15		porque um dia vi a vida acadêmica, a vida
16		profissional como >linha de frente< parecia que
17		meu único caminho era esse, parecia que eu só
18		via isso na minha frente, que meu horizonte só
19		estava voltado pra isso. como a senhora bem sabe
20		já conhece muito da da minha história. e aí vi
21		<u>tanto</u> isso, busquei <u>tanto</u> isso, estive voltado
22		<u>tanto</u> pra isso que eu esqueci outras <u>áreas</u> da
23		minha vida né <u>até que</u> eu vi que a minha <u>cor</u> , vi
24		que meu <u>povo</u> , vi que que é: minha <u>raça</u> né quem
25		eu <u>era</u> de verdade >tinha morrido< dentro de mim.
26		vivi o caso de racismo lá dentro da

27		universidade, vi que <u>aquela</u> <u>lá</u> não era o meu
28		mundo, <u>aquela</u> classe social, <u>aquelas</u> pessoas,
29		<u>aquelas</u> roupas, <u>aquela</u> vida, e que eu tinha
30		outros lugares a ocupar, a entender, e quis vim
31		até aqui, e <u>cá</u> estou né... <u>cá</u> estou é: é: tendo
32		que aprender muita coisa, <u>cá</u> estou como eu disse
33		"tendo que balancear muita coisa" e cá estou
34		muito parecido com a história de vida da senhora
35		com essa coisa de ter que balancear

Tecendo desde já alguns comentários sobre o primeiro turno deste excerto (linhas 01-05), percebo que é elaborado estruturalmente, em um olhar para a primeira lâmina de observação, como uma espécie de sumário/resumo (LABOV, 1972) do que em seguida será narrado. Durante esse trecho, demarco, com uma orientação, a passagem do tempo entre as minhas conversas com a participante – uma realizada “no ano passado” (linha 03), em menção ao dia 17 de junho de 2020, e outra “hoje é: 20 de julho né de 2021” (linha 01) – nas quais tratamos sobre nossas inserções religiosas, o que expressa, na dinâmica interacional construída por nós, a importância de estabelecermos relações de/no terreiro baseadas no diálogo aberto, não só em períodos pontuais, mas ao longo de toda a caminhada religiosa, numa atitude de fala/escuta atenta de si e do outro criadora de vínculos fortes nas famílias-de-santo (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019).

Por falar em dinâmica interacional, a fim de justificar a necessidade deste segundo bate-papo com Mãe Simone, contextualizo meu histórico de vida atual em comparação com o anterior e, ao fazê-lo, além de um simples mencionar de datas, me construo enfática e afetivamente (diante de minha interlocutora) a um só tempo positivamente (“mais é:: maduro” - linhas 04 e 05) e negativamente (“em caos” - linha 05). Mesmo que essas referências avaliativas sejam mais a respeito dos “momento[s]” gerais vividos, percebamos que se trata de um vocábulo repetido três vezes, tamanha a relevância de relatar tais nuances para meu processo de autocompreensão e para a elaboração de uma pesquisa crítica como essa, interessada em reconstruir afetos, sentidos, histórias, conhecimentos e trajetórias que compõem minha pertença social, cultural, racial, religiosa, intelectual e política (CASTRO; BORGES, 2017), em conexão com os atravessamentos de Mãe Simone.

Nessa mesma direção, em uma busca por mapear os macrodiscursos presentes em nossas interações linguísticas, ao considerar melhor as circunstâncias

em que emerge essa autopercepção de maturidade (em um diálogo no terreiro, sobre vivências majoritariamente de terreiro, com a responsável direta pelo terreiro, com quem tive/tenho contato constantemente), é possível interpretá-la à luz da noção de tempo nos Candomblés, como algo cocriado, coproduzido, decorrente do sabor da construção coletiva de saberes diversos e como meio para adquirir mais sabedoria e maturidade (PRANDI, 2001). Diante disso, embora ele tenha (certa) influência em nossas práticas afrorreligiosas plurais (por sermos uma sociedade ocidental), não somos necessariamente reféns do tempo contado no relógio e/ou no calendário, o que me leva a pensar que a produção discursiva desse intervalo de um ano entre as referidas conversas com a participante seja perpassada por uma sensação de “momento[s]” oportunos para “aprender muita coisa” (linha 32), conforme digo à frente sobre minhas atribuições no Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê.

Ainda acerca dessa construção autoavaliativa, endossada por Mãe Simone como sendo uma “verdade” (linha 06), enxergo na fala da interlocutora uma validação da conjuntura de vida na qual me percebo. A meu ver, esse é um movimento discursivo indicativo de um dos múltiplos papéis do sacerdócio nas religiões de matrizes africanas: o de, “pela sabedoria adquirida e pela posição hierárquica conquistada” (SÀLÂMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 99), avaliar nossas condutas por meio da oralidade e nos levar a reflexões sobre as posturas necessárias para a busca e a manutenção de uma existência em equilíbrio (BARBOSA, 2012), como explicado na seção 3.3 sobre a razão de ser dos Candomblés. Dado esse papel divino atribuído às trocas em nossas tradições e graças aos status de dinâmica, articulada, transformadora e transmissora de vitalidade atribuídos à palavra (PINHEIRO, 2017), no decorrer de nossas ponderações como um ato político de observar-nos no mundo (RAIMUNDO; HINKEL, 2022), mais que a minha menção aos termos “maduro” e “caos” em si, me chama a atenção como podemos entrelaçá-los na análise da sequência do excerto, em um contínuo de distanciamentos e de embates entre o cenário religioso e o acadêmico/profissional. Para entendermos melhor este ponto, notemos que, ao me interrogar sobre os “sentido[s]” desse caos (linha 07), lanço mão “[d]o princípio autocrítico” (MORIN, 2005, p. 44) próprio da perspectiva autoetnográfica adotada nesta tese e, justamente por isso, não posso deixar de examinar com atenção meus valores, minhas crenças, minhas visões de mundo (aspectos performados linguisticamente), estejam eles alinhados com as

Cosmopercepções dos Candomblés (ARAÚJO, 2015; REIS NETO, 2019; SANTOS; COSTA, 2021) ou não.

Em termos de movimento retórico, relacionado à primeira lâmina de análise, é o caso de apontar nos dados, em forma de orientação/apresentação do que estava acontecendo antes que os eventos da narrativa ocorressem (LABOV, 1972), que o “momento de caos” (linha 05), o ponto/a razão de ser desta narrativa, é justificado pela tarefa à época de “[ter] que lidar com vários universos diferentes” (linhas 07-08), em alusão ao não cumprimento das atividades do doutorado (que gerou “um puxãozinho de orelha” (linha 09) por parte de minha orientadora) e ao tanto de tempo que “tenho me dedicado muito aqui” (linhas 10-11) no terreiro, como se fossem contextos apartados, como se existissem um Renan-acadêmico e um Renan-candomblecista, distanciados e/ou desassociados. Essa construção linguística – entrecortada e expandida pela primeira ação complicadora da história (LABOV, 1972) de que “a vida acadêmica ficou >um pouquinho pra trás< né” (linhas 09-10) – afinada, por exemplo, com o discurso moderno de que as esferas da vida social são independentes e têm uma natureza fixa (PEREIRA, 2004), a ponto do meu “universo” de pesquisa ser “diferente” do religioso (ainda que versem sobre as mesmas temáticas), contradiz uma fala/crença minha desenvolvida ao longo de toda a tese: eu considero as áreas acadêmica, espiritual, pessoal, profissional como instâncias imbricadas. Com isso, é notório que, nos (des)moldes da contemporaneidade (MOITA LOPES, 2013), na reflexão de si (SALGADO, 2019), sobretudo num contexto interacional afrorreligioso de trocas e de acolhimento entre mãe e filho-de-santo, há espaço para convicções opostas, há abertura para a expressão de diferentes perspectivas, ainda que conflituosas e/ou emocionalmente dolorosas (como veremos no decorrer de toda a análise), pois carregam consigo as marcas de quem as produz (MARTINS, 2021), o ser humano, em seus mais variados atravessamentos socio-político-históricos corporificados na/pela linguagem situada (MOITA LOPES, 2020).

Por falar em linguagem situada, todo esse pano de fundo de maturidade “mas também de caos” (linha 05) visto nos dados até agora é ampliado quando faço uso de fala reportada para projetar-me autorreflexivo diante de Mãe Simone, frente ao desafio de “como balancear isso tudo?” (linha 11). Ao questionar, então, sobre “o que me trouxe aqui, o que que eu tô fazendo aqui, por que estou

aqui” (linhas 13-14) no Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê, além de me constituir como um agente político-religioso que experiencia o tempo vivido no terreiro para produzir proximidade com a comunidade e conhecimento para compreender as interconexões entre (meu) passado-presente (PRANDI, 2001; LIMA, 2015), abro espaço para entender meu processo de entrada no Candomblé, desta vez em um movimento de embate e de aproximação entre o ambiente universitário e o religioso.

Desse espaço discursivo-interacional cocriado, suscita uma sequência de or(ações) narrativas performadas em torno do que vivi na experiência de formação acadêmica/profissional. Produzida de forma acelerada e enfática do início ao fim, o que justifica o tom de desabafo de minhas falas para/com Mãe Simone e ilustra a demanda expressiva em todo o nosso encontro de falarmos sobre questões emocionais, por exemplo, de “[se] sentir preenchido” (excerto 5 - linha 25) e de “ter sensibilidade” (excerto 10 - linha 19), elaboro esse aspecto da minha história como “>linha de frente<” (linha 16), algo que “vi tanto, busquei tanto, que eu esqueci outras áreas da minha vida [...]” (linhas 20-23). Juntas a essas percepções, estão também em meu discurso interpretações de como avalio e sinto essa ‘realidade’, numa espécie de parênteses indicativos de minha visão a respeito desse ponto da narrativa: “parecia que meu único caminho era esse, parecia que eu só via isso na minha frente, que meu horizonte só estava voltado pra isso” (linhas 16-19).

Conectadas, essas (auto)percepções/interpretações apontam para uma crença bastante difundida em nossa sociedade que atinge e oprime sujeitos periféricos como eu em diferentes proporções, a depender de nossos atravessamentos interseccionados de classe, raça, gênero e sexualidade (ASSIS, 2019). Refiro-me à ideia de que a via de acesso para melhores condições de vida se resume à ascensão escolar e à busca por formação acadêmica, como formas de reconhecimento, promoção e legitimação no mundo competitivo e desigual em que vivemos (MAIA; LIMA; MAIA, 2015). Trata-se de uma pressão sociocultural oriunda da exigência de qualificação educacional/profissional a qualquer custo, que nos leva muitas vezes a dar total ênfase a esta atividade em detrimento de outras, como encontros familiares, idas a templos religiosos, cuidados com a saúde física e mental, etc (PINHO; OLIVEIRA; ALMEIDA, 2015).

Apesar de construir-me como atravessado por essa pressão cultural, se olharmos com um pouco mais de atenção para como produz essa ‘realidade’ (ainda em referência às linhas 16-19), considerando a avaliação no nível interacional – quem fala, para quem se fala, quando fala, onde fala, como Nóbrega (2009, p. 85) propõe –, chegamos à conclusão que as sentenças com os verbos “via e estava” no passado, precedidos do advérbio “só”, ditas a alguém já consolidado no contexto-alvo de minha pertença e que “já conhece muito da da minha história” (linha 20) atuam como uma visão de mundo restrita já superada, uma condição que ficou para trás, devido à relação estabelecida com meus autoquestionamentos (antes mesmo de conhecer o Candomblé), com o Candomblé em si (de maneira geral) e com Mãe Simone (no curso de nossas convivências, incluindo esta conversa ora analisada). Isso fica claro no trecho em que a construção dessa autoimagem atrelada “só” à carreira acadêmica/profissional começa a ser contestada por meio de ações complicadoras (LABOV, 1972), principalmente quando disposto a refletir sobre as perguntas das linhas 13 e 14 digo que “vi que a minha cor, vi que meu povo, vi que que é: minha raça né quem eu era de verdade >tinha morrido< dentro de mim” (linhas 23-25). Nesse sentido, segundo Furlanetto (2014) pontua acerca dos saberes e desafios dos estudos em Linguística Aplicada Crítica, longe de ser uma tarefa amena, dou espaço, tempo e escuta a esses outros ‘eus’ socioemocionais que são parte de minha trajetória, perspectivo a mim mesmo ao comunicar o que “vi”, o que subjetivamente identifiquei nesse fazer autoavaliativo e reivindico minha escolha político-religiosa de “vi[r] até aqui [no terreiro e querer fazer parte dele]” tomando como “minha[s]” e como ligadas a uma suposta essência de “quem eu era de verdade” as mesmas categorias linguísticas (“cor, povo e raça”) que historicamente, conforme Melo, Junior, Marques (2020, p. 427-428):

inferiorizam, desumanizam as vidas negras na sociedade, mobilizando discursos, crenças, valores que são naturalizados na e pela linguagem em um processo de iterabilidade e citacionalidade calcado na história, no social e na cultura do país de que as vidas negras valem menos.

Atento ao que fazemos na/com linguagem em uma “constante negociação entre os sujeitos e as normas, sempre em relação às estruturas mais rígidas das normatizações de cunho social, cultural e ideológico” (BORGES, 2022, p. 115), diria que há em minha narrativa, interacionalmente dirigida a uma mulher negra e

candomblecista (não esqueçamos), um ato de resistência, de requerer legitimação, em contestação aos discursos coloniais racistas promotores de desagência e de subalternização até então cristalizados nas relações étnico-raciais de nosso país (ALVEZ; JESUS; SCHOLZ, 2015). Identifico também em minha fala um senso de luta por condições outras de subjetivação, tendo na linguagem e em sua força performativa o lugar central de articulação e de combate aos assujeitamentos à estrutura racista vigente (SENA; SILVA; SOUSA, 2021).

Esse mesmo movimento reivindicatório se mantém no decorrer das ações narrativas, ao relatar que “vivi o caso de racismo lá dentro da universidade⁹⁶, vi que aquele lá não era o meu mundo, aquela classe social, aquelas pessoas, aquelas roupas, aquela vida” (linhas 26-29). Diferente da estratégia discursiva anterior, desta vez me construo afetiva e simbolicamente (por uma questão de sobrevivência face ao que “>tinha morrido< dentro de mim”) me contrapondo e me distanciando – sobretudo pela repetição de “aquela[s]” e pela seleção vocabular de “mundo, classe social, pessoas, roupas e vida” – desse “meio acadêmico absolutamente carente de paridade racial, forjado na dinâmica supremacista branca” (BORGES, 2022, p. 21), causadora de uma série de dificuldades relacionadas ao acesso e à permanência de estudantes negros(as), pobres, de escolas públicas, dadas as associações de gênero, raça e classe social nesses espaços de ensino tão almejados e, por isso mesmo, alvos de disputas tão acirradas (REIS, 2007). E “uma vez que ninguém experiencia exclusivamente e uma por vez, ou do mesmo modo, cada uma das categorias sociais nas quais nossos corpos são produzidos” (SILVA, 2020, p. 419), ao trazer à tona mais essas nuances de minhas vivências, além de denunciar as formas pelas quais o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios me atravessam (CRENSHAW, 2002), expando, no âmbito de minha caminhada afrorreligiosa de (des)construções, as possibilidades de elaboração de narrativas contrahegemônicas em relação aos discursos dominantes.

Com base ainda nesse primeiro excerto, foram esses os movimentos corpóreo-linguísticos contestatórios que geraram o desfecho da história por ora, o resultado de que “cá estou né... cá estou é: é:” (linha 31) no Candomblé, em constante aprendizado (linhas 31-32), embora ainda recorrendo à fala de “[ter]

⁹⁶ Para mais informações, rever o relato narrado no capítulo introdutório.

que balancear muita coisa” (linhas 31-32), como se os efeitos do momento “mais é:: maduro mas também de caos [...]” fossem um senso de desequilíbrio (ou de contínua tentativa de equilíbrio) que julgo, inclusive, perpassar também “a história de vida [de Mãe Simone]” (linha 34).

Por sinal, mesmo que alguns dos macrodiscursos (de desassociação entre as múltiplas esferas da nossa vida e de formação acadêmica como “únic[a]” via para condições melhores) trazidos à tona ao longo dessas reflexões iniciais não façam parte das tradições de terreiro, que primam por abundância e por um senso de harmonia para as nossas existências em âmbitos acadêmico, religioso, pessoal, profissional como instâncias imbricadas (REIS NETO, 2019), eles não deixam de ter influência na produção de meu pertencimento racial-religioso visto até aqui, seja contestando-a – causando emoções de caos (linha 05) e gerando crenças aparentemente contraditórias em relação a minha visão de mundo e de pesquisa (linhas 07-08) – ou sendo contestados por ela (devido ao tom de crítica e de denúncia direcionado a como “um dia vi a vida acadêmica” (linha 15). Diante desses embates discursivos, vejamos a seguir se e como Mãe Simone adere ao meu julgamento de que temos histórias de vida similares (linhas 34-35).

8.1.2. Excerto 2 - sempre um lado a gente fica tentando compensar o outro

Assim “como [Mãe Simone] bem sabe já conhece muito da da minha história” (excerto 1 - linhas 19-20), após ter equiparado nossas experiências referentes a “essa coisa de ter que balancear” (excerto 1 - linha 35), sigo construindo o mesmo grau de proximidade relacional na sequência de nossa interação ao questioná-la sobre “que balança é essa na vida [dela]?” (linha 01). Vejamos como se dão nossas trocas a esse respeito.

01	Renan	que balança é essa na vida da senhora?
02	Mãe Simone	é verdade a gente... é é um eterno né que tentar
03		equilibrar a nossa vida <u>pessoal</u> , a nossa vida
04		<u>profissional</u> , o <u>espiritual</u> né que é muito
05		difícil sempre um lado a gente fica tentando
06		<u>compensar</u> o outro. porque é é muito difícil doar
07		<u>cem por cento</u> né infelizmente eu na minha
08		concepção não conseguiríamos doar cem por cento.
09		mas tentar pelo menos é não deixar brechas e e

10		nem deixar... por exemplo, eu falo por mim e
11		pelos meus filhos, como você mesmo já falou né?
12		às vezes é eu sou cobrada pelos meus filhos é
13		carnais que estou um pouco muito ausente, mas
14		estou mais presente nos espirituais, vamos por
15		assim, estou sendo <u>mais mãe espiritual</u> ↓do que
16		mãe carnal né? então eu sou cobrada um pouco
17		nessa parte aí, tento <u>compensar</u> sim né, a gente
18		tem hora que, como você mesmo falou, fica na
19		balança né e tenta...
20	Renan	[aonde
21		ir, onde preciso ir mais, onde vou me doar mais]
22	Mãe Simone	[é o que vai fazer <u>compensar</u> a gente tenta
23		realmente e isso é com conversa porque hoje eles
24		estão maiores, são adultos, mas quando eram
25		criança era um pouco mais difícil de entender]
26	Renan	e como era quando eram crianças?
27	Mãe Simone	ah...
28	Renan	eu tiro de mim assim é: é... porque eu tive uma,
29		uma infância numa <u>outra religião</u> né tive
30		uma infância super <u>resguardado do mundo</u> >essa é
31		a verdade a senhora conheceu a minha família<
32	Mãe Simone	sim
33	Renan	>conhece lá um pouquinho da minha casa=conhece
34		a história< tive uma infância completamente
35		resguardado com pai e mãe presentes cem por
36		cento <u>ditando</u> o deus que eu deveria louvar,
37		<u>ditando</u> o que eu deveria fazer na minha vida e
38		hoje eu acho que o candomblé foi uma: uma: <u>porta</u>
39		<u>aberta</u> assim, o <u>meu caminho</u> escolhido por mim,
40		do <u>meu coração</u> , do que <u>eu</u> busquei pra mim, então
41		foi mais que uma escolha eu diria, foi uma
42		escolha que me permitiu eu me encontrar né?
43	Mãe Simone	libertação
44	Renan	como foi isso com a senhora? tá dizendo que na
45		infância deles a senhora como mãe era uma coisa
46		e agora é outra. como foi isso?

Similar ao movimento do excerto anterior (linha 06), ao analisar o início da resposta de Mãe Simone para a minha pergunta – o que demanda um olhar do pesquisador para a constante negociação discursiva entre os interlocutores envolvidos, tendo em conta “como as histórias são recebidas pelos ouvintes quando estes participam ativamente, (co)avaliando episódios narrativos” (NÓBREGA, 2009, p. 82) –, vejo que a participante legitima minhas (auto)avaliações sobre o cenário “de caos” (excerto 1 - linha 05), conferindo a ele o status de “verdade” (linha 02), utilizando inclusive os mesmos vocábulos para se referir a um contexto mais geral de observação referente a mim, a ela e a outras pessoas (“vida pessoal” / “vida profissional” - linhas 03-04) e, consequentemente, se alinha também ao macrodiscurso mapeado no excerto anterior de que as esferas da “vida” são desassociadas.

Apesar das semelhanças de nossos pensamentos, há distinções bastante significativas no modo como elaboramos nossos relatos. Tenho performado até este ponto dos dados focando em experiências emocionais pessoais – baseado no que tive “que lidar”, no que “um dia vi”, no que “vivi”, no que “quis” fazer (excerto 1 - linhas 7, 15, 26 e 30) –, subdividindo os momentos a partir de como me sinto (“num momento mais é:: maduro mas também num momento de caos” - linhas 04-05) e examinando majoritariamente os meus problemas (os “vários universos diferentes”, o “puxãozinho de orelha”, a “vida acadêmica [que] ficou >um pouquinho pra trás<” - linhas 08, 09 e 10). À primeira vista, pode-se pensar que este seria um olhar estritamente individualista, próprio de sociedades ocidentais modernas, em uma busca pessoal, egoísta, autocentrada e egocêntrica de si (FERREIRA; ASSMAR; SOUTO, 2002; VIEIRA, 2003). Contudo, observando esse meu movimento discursivo de autoanálise pelo prisma de uma Pedagogia de Terreiro que abraça a pluriversalidade do mundo, transgride os limites de um mundo balizado em dicotomias e rompe com uma ordem pautada em binarismos (certo/errado, bem/mal, ocidental/não-ocidental), visando ao fortalecimento da formação de seres políticos livres e conscientes das suas potencialidades (RUFINO, 2019), é possível pensar que eu adoto e mobilizo uma noção de autorreflexão, de pensar sobre mim, sobre minha história, sobre minha memória como um ato de enxergar as possibilidades de reinvenção do presente e do futuro, em um contínuo de experimentação e realização de mim a partir da interação com Mãe Simone e de nossa relação político-religiosa de interdependência como mãe e filho-de-santo. Agindo em prol da vida ainda que diante das emoções de caos e de desequilíbrio problematizados no primeiro excerto, esse seria parte do processo de autocura e de autoconhecimento gerado no útero ancestral das comunidades-terreiro e inscrito nos modos de ser-viver do povo-de-santo de que Reis Neto (2020, p. 108) fala ao compreender Oxum, minha mãe⁹⁷, enquanto “senhora da fertilidade, potência criadora de vitalidade e [divindade] que nos permite enxergar, pensar, sentir-sonhar e esperar a vida mesmo diante da morte, a bonança mesmo diante da escassez”.

Diferente de mim, Mãe Simone performa produzindo uma espécie de aconselhamento, princípio de solidariedade bastante presente nos Candomblés (SBARDELOTTO, 2010). Ela lança um olhar não só para sua subjetividade, mas

⁹⁷ Para entender melhor meus laços e minha pertença a Oxum, rever a seção 3.5.

também para o outro, para a alteridade, em um trabalho de aproximação da relação ‘eu-tu-nós’ em favor da construção de (con)vivências, de engajamentos ativos e dos graus de consciência ética nos relacionamentos interpessoais. Isso ganha evidência quando a participante parte da observação de uma realidade coletiva, em referência a um evento aparentemente compartilhado e já conhecido (GEORGAKOPOULOU, 2006, 2008) por todos, como se no geral “a gente... é é [vivesse] um eterno né que tentar equilibrar” (linhas 02-03), pois “sempre um lado a gente fica tentando compensar o outro” (linhas 05-06), o que torna “muito difícil doar cem por cento né infelizmente” (linhas 06-07), sendo esta avaliação em torno da dificuldade justamente o ponto de sua história. Em seguida, ela aponta soluções e caminhos alternativos de “tentar pelo menos é não deixar brechas” (linha 09), já que “na [sua] concepção não conseguiríamos doar cem por cento” (linhas 07-08), para, somente na sequência, trazer uma narrativa de eventos recorrentes/em andamento (BAMBERG; GEORGAKOPOULOU, 2008) em sua própria trajetória a fim de, no plano interacional, ilustrar a sua linha de raciocínio e ao mesmo tempo reforçar minhas autoavaliações do primeiro excerto de que “a gente tem hora que fica na balança né [...]” (linhas 17-19), “como você mesmo falou” (linhas 11 e 18).

Quanto a esse relato pessoal de Mãe Simone, há construções de culpa relacionadas ao exercício da maternidade, quando ela traz as vozes de seus dois filhos para expressar duas vezes (linhas 12 e 16) que é cobrada por “[estar] sendo mais mãe espiritual do que mãe carnal né” (linhas 15-16) e que, justamente por isso, “tent[a] compensar sim né” (linha 17). Ao (re)produzir essas memórias e emoções de autocobrança devido às ‘ausências’ (algo presente também no próximo excerto) e atrelá-las duas vezes à ideia de compensação (linhas 17 e 22), em análise à terceira lâmina de observação, percebo que a participante adere e naturaliza um discurso marcante na sociedade brasileira, apontado por Damasco, Maio e Monteiro (2012) como de cunho patriarcal, colonial, capitalista e racista de controle e reclusão das mulheres (sobretudo as negras) de que “ser mãe é socialmente apontado como objetivo-fim para a vida feminina” (GONZAGA; MAYORGA, 2019, p. 61). Com padrões irrealistas impostos às mulheres, é como se os cuidados com os filhos fossem exclusivamente de natureza feminina, como algo intrínseco à formação familiar, uma vez que nessa relação é a mulher/mãe

quem deve gestar, parir, criar e educar sua prole (BARBOSA, 2019; PEREIRA; TSALLIS, 2020).

Essas ações de compensação (narradas por Mãe Simone na linha 23 como conduzidas “é com conversa”) bem como o caminho alternativo apontado por ela de “tentar pelo menos é não deixar brechas” (linha 09) diante dos desequilíbrios nas/das áreas da vida, a meu ver, têm também nuances interessantes se continuarmos mapeando os macrodiscursos às quais tais performances se afiliam. Enquanto essa noção de ‘não deixar brecha’ é comum entre as práticas discursivas cristãs neopentecostais, no sentido de estarmos a todo tempo vigilantes para não darmos espaço para a ação do Diabo através de nossa má conduta ou falta de fé (SOUZA, 2000; MARIANO, 2005), esse tipo de diálogo com os filhos como um ato de explicação não deixa de ser parte, como sustentam Oliveira e Queiroz (2019, p. 1), de um “discurso científico articulado ao religioso-cristão, que constrói a noção de um amor materno incondicional, para justificar uma suposta tendência das mulheres à maternidade, tanto biológica quanto sentimental”.

Assim como fiz anteriormente em relação ao meu discurso, colocando em perspectiva desta vez a performance discursiva da participante à luz de nosso contexto comunicacional, trago um pensamento de bell hooks (2022, p. 55) presente em uma obra acerca dos sentidos de pertencer para indivíduos atravessados por opressões de gênero, raça e classe e do quanto o autoconhecimento se constitui num caminho de autocuidado e cura. Para a autora, como “a vida é repleta de picos e vales, triunfos e adversidades”, não podemos supor que vivemos “em um mundo sem lutas ou dificuldades, um mundo plano, reto, consistente”, por isso precisamos nos fortalecer enquanto comunidade para encararmos juntos a realidade com seus altos e baixos, admitindo que eles são parte de nosso desenvolvimento individual e coletivo.

Trago essa ideia para falar sobre Mãe Simone, porque, se olharmos para os macrodiscursos sobre a figura do líder religioso, principalmente o cristão neopentecostal (segmento que fez parte da história de Mãe Simone por muitos anos⁹⁸), chegaremos a falas concebidas e naturalizadas em torno da exigência por perfeição, por uma conduta completamente livre de vícios e tropeços, dada a

⁹⁸ Para mais informações, rever o autorretrato da participante no capítulo 2.

idealização, a supervalorização e a reverência direcionadas a esses seres de poder quase que absoluto e infalível (OLIVEIRA, 2018; WARREN, 2020). Embora traga em sua fala elementos que remetam a crenças cristãs, como já apontei em relação à autculpabilização e à preocupação em “não deixar brechas” (linha 09), Mãe Simone não se constrói a partir dessa exaltação de sua liderança espiritual e nem busca essa tal perfeição. Pelo contrário: ela não esconde suas dores, nem se apoia nesse mundo plano, reto, consistente denunciado por hooks. No nível interacional, ela traz o próprio corpo, as próprias questões, as próprias memórias (mesmo aquelas não tão agradáveis) como um ensinamento para mim, seu interlocutor, e ainda constrói-se emocionalmente alinhada à sua crença de que “não conseguiríamos doar cem por cento” (linha 08) ao entender que “todos enfrentamos complicações na vida e às vezes não conseguimos lidar com tudo” (NGOMANE, 2022, p. 170) – sendo este um dos princípios críticos da filosofia africana plural do ‘ubuntu’, tido como “uma maneira comunitária de viver [...]” (NOGUERA, 2012, p. 147).

Ora, se nesse contexto de (des)equilíbrios na/da vida e de explorar-se emocionalmente a participante menciona pela primeira vez seu papel de “mãe espiritual” (linha 15) sob um ponto de vista cristão de autculpabilização pelas falhas, comparando a tarefa de compensá-las na infância e na fase adulta de seus filhos – aquela época “um pouco mais difícil [que esta]” (linha 25) –, eu sigo o mesmo padrão conversacional de falar da infância e da fase adulta e inclusive a interrompo após uma pergunta (linha 61), para narrar minhas experiências religiosas também conectadas com os laços familiares. Sem desfazer o vínculo interacional cooperativo-avaliativo estabelecido com Mãe Simone até então, aponto, como fiz no excerto 1 (linhas 19-20), que ela “>conhece lá um pouquinho da minha casa=conhece a história<” (linhas 33-34) e, antes disso, já inicio a história com uma série de ações complicadoras (LABOV, 1972) elencadas adiante que envolvem construções emocionais de não-liberdade e/ou de falta de autonomia e expressam as marcas do pensamento hegemônico cristão em minha formação (movimento recorrente e igualmente presente, por exemplo, no excerto 6 (linhas 20-32) e no excerto 8 (linhas 01-16)).

Aparentemente repetitivas, dadas as mesmas escolhas lexicais iniciais em “tive uma infância [...]” (linhas 28, 29, 30 e 34), percebo uma carga avaliativa crescente nessa sequência de orações, elaboradas a princípio como uma criação

“numa outra religião” (linha 29), criação essa analisada como “super resguardad[a] do mundo” (linha 30), reforçada pela apreciação negativa de ter sido “completamente resguardad[a] com pai e mãe presentes cem por cento ditando o deus que eu deveria louvar, ditando o que eu deveria fazer na minha vida” (linhas 34-37). Envoltas em silenciamentos de minhas subjetividades e ainda em julgamentos morais direcionados aos meus pais (construídos por essa imagem de infância resguardada e de costumes religiosos ditados), toda a dramaticidade dessas ações narrativas advém da sedimentação e cristalização ao longo dos tempos das crenças cristãs como padrão a ser seguido em nossa sociedade, uma ‘onda conservadora’⁹⁹ (MACHADO, 2017; FAUSTO, 2019; BURITY, 2020) que prevê que todas as pessoas vivam orientadas pelos mesmos valores e princípios. Trata-se de práticas discursivas reiteradas que dividem o mundo em binarismos como “o certo e o errado, o bem e o mal, Deus e o diabo, provocadas por uma tradição religiosa fundamentalista e reacionária incapaz de conviver com crenças distintas de suas próprias” (GÓIS; TEIXEIRA, 2020, p. 101).

Contrapondo às construções afetivas de uma infância de apagamentos, para falar do âmbito religioso na fase adulta, construo ações complicadoras repletas de avaliações encaixadas (LABOV, 1972) que expressam meu julgamento do que a afrorreligiosidade – ou modo de vida (NASCIMENTO, 2012, 2016) – significa em minha trajetória. Ao dizer que o Candomblé “foi uma: uma: porta aberta assim, o meu caminho escolhido por mim, do meu coração, do que eu busquei pra mim, mais que uma uma escolha eu diria, foi uma escolha que me permitiu eu me encontrar né” (linhas 38-42), exponho, então, um sentimento de felicidade e de satisfação pela autonomia e pelo autoencontro/autoconhecimento alcançados, movimento bastante condizente com meu objetivo investigativo de desnaturalizar e desfazer, por meio de minhas/nossas memórias vivas e potentes qualquer tentativa de inferiorização da cultura e da religiosidade afrodiaspórica em toda a sua pluralidade (SILVA, 2008). Sendo coavaliado por Mãe Simone como um ato de “libertação” (linha 43), enxergo nesta fala um gesto similar ao dinamismo e ao poder de ruptura de Exu, orixá responsável pelas múltiplas possibilidades de ser e saber, uma potência transgressora incontável presente em nossos cultos afro-brasileiros, logo

⁹⁹ Para mais informações, rever as explicações da seção 3.2 acerca da hegemonia das correntes neopentecostais no cenário religioso do Rio de Janeiro.

contrária a toda forma de regulação e manutenção de aprisionamentos coloniais (RUFINO, 2019).

Ao reivindicar junto comigo uma pertença no Candomblé calcada em livre escolha e em emancipação, estamos requerendo e construindo um lugar simbólico e concreto de pertencimento afrodiaspórico, de existências dignas, potentes e firmes no mundo, apesar das ações de desumanização estruturantes de nossa sociedade (ARAUJO; BERTON, 2021). É nesse sentido que o terreiro é um espaço sagrado-educativo, pois é lugar onde a nossa existência se dá espontaneamente, onde outra lógica de vida é experienciada, onde tudo se comunica com todos a todo momento (CAPUTO; BORGES; OLIVEIRA, 2016; KIMURA; MENDES, 2021). Isto é: ali somos acolhidos, as diversidades de trajetória são postas, elas existem, mas os pontos de vista são respeitados, até mesmo os divergentes do culto, pois, segundo Conceição (2006, p. 21)

a diferença é algo intrínseco ao processo pedagógico dos Candomblés, no qual são admitidas (como vimos no excerto anterior) muitas temporalidades, visto que o momento em que cada indivíduo se encontra implicado nos sentidos que esta aprendizagem apresenta não ocorre da mesma forma e nem na mesma época para os envolvidos.

O terreiro é, então, nas palavras de Ferreira (2021), uma escola em seu sentido mais ampliado, que “possibilita o pertencimento, a autonomia, o protagonismo para as pessoas de axé” (p. 57), para que cada um encontre seu caminho no mundo a partir da experiência viva, numa “formação que mexe com [nosso] imaginário e o transforma para todo o sempre” (p. 34).

Nesse papel de conarradores e de sujeitos que acreditam e vivem essa contínua formação cultural-religiosa que, como digo, “não se faz sozinho, se faz em família” (excerto 10 - linha 47), eu diria que Mãe Simone e eu operamos aqui em “um modo político de reflexividade” (RIESSMAN, 2015, p. 228), em um movimento de quebra de (nossos) silêncios e de recuperação de (nossas) vozes perdidas e desconsideradas em muitos contextos nos quais homens e mulheres negros(as) e pobres são desconsiderados(as), como alguns espaços acadêmicos – conforme denuncia Castro (2017) sobre a (pouca) presença de estudantes negros(as) no ensino superior público –, ou mesmo os espaços familiares (como vimos), a depender de nossos respectivos graus de (des)conformidade com padrões sociais historicamente produzidos (BUTLER, 1997). Seguindo, então, nessa dinâmica

discursivo-reflexiva, vejamos como Mãe Simone elabora adiante mais um trecho da sua história, após a minha pergunta de como foi o processo religioso como mãe de filhos pequenos e agora de filhos adultos (“como foi isso com a senhora?” - linha 44).

8.1.3. Excerto 3 - tive que seguir o alfabeto ali inteiro

Da mesma forma que no excerto anterior falo sobre as minhas escolhas religiosas e aponto o Candomblé como “o meu caminho escolhido por mim” (linha 39), Mãe Simone explora aqui nuances de sua religiosidade e inicialmente (re)cria o cenário de sua história. Vejamos na sequência alguns dos pormenores dessa narrativa.

01	Mãe Simone	<u>então</u> é... a gente quando tem um chamado
02		espiritual é: eu falo porque eu era evangélica
03	Renan	sim
04	Mãe Simone	então <u>como</u> <u>evangélica</u> eu também tinha uma
05		dirigência uma liderança espiritual
06	Renan	sim
07	Mãe Simone	aonde também previa também essa situação de não
08		estar <u>tão presente</u> com os filhos, mas meus
09		filhos caminhavam junto comigo, eram crianças
10	Renan	sim sim
11	Mãe Simone	e... e eu sempre deixei livre arbítrio pra eles
12		escolherem nunca <u>impus</u> “a a religião é essa” não
13		nem pra minha filha nem pro meu filho...
14	Renan	[diferente de mim né]
15	Mãe Simone	é não “essa é a verdade” não eu sempre deixei a
16		escolha tanto que os meus filhos iam comigo na
17		parte evangélica né na época aonde que <u>como</u>
18		<u>criança</u> eu ainda poderia levar, quando passaram
19		a adolescência já ficou “ao que você quiser”
20		tanto que eles não vieram pro lado do candomblé
21		né?
22	Renan	sim
23	Mãe Simone	foi <u>escolha</u> deles não estarem aqui
24	Renan	não seguem nada não querem
25	Mãe Simone	↑e foi a escolha de não dar continuidade também
26		ao evangelho ↓então hoje eles acreditam né mas
27		cada um na sua na sua na sua <u>crença</u> , vamos por
28		assim né, nem igreja católica, nem evangélica,
29		nem o candomblé né. eles criaram uma
30		personalidade uma crença que eles acreditam em
31		deus, que eles acreditam numa força maior, mas
32		não pregam=não vive=não tão em parede=em
33		congregações... é dizendo “ah que eu sou do a
34		ou sou do b” não eles não fazem dessa forma
35	Renan	engraçado eu <u>tive</u> que ser do a

36	Mãe Simone	é
37	Renan	<u>tive</u> que seguir o <u>alfabeto</u> ali <u>inteiro</u> então
38		estar aqui hoje sei lá vinte de julho aí ne como
39		a gente tá dizendo. <u>hoje</u> poder me afirmar é: é:
40		>muito bom< muito bom não estou aqui porque
41	Mãe Simone	é verdade sua escolha
42	Renan	isso aí não tô aqui porque <u>alguém</u> determinou,
43		estou aqui porque <u>eu</u> quero porque é esse o
44		caminho que eu quero seguir

Dando-nos informações contextuais por meio do que, ao olhar para a primeira lâmina de análise, chamamos de orientação narrativa, algo interessante de salientar neste trecho inicial produzido por Mãe Simone são as generalizações e as comparações que a participante faz nesse ato de “identificação dos personagens, do lugar, do tempo e do ocorrido em si” (LABOV, 1972, p. 364). Em uma sequência de turnos (linhas 01-09) coavaliados por mim com um “sim” (linhas 3, 6 e 10), indicativo de que eu já conheço e concordo com as observações feitas (numa espécie de suporte solidário à história), ela menciona o seguinte:

a gente quando tem um chamado espiritual é: eu falo porque eu era evangélica então como evangélica eu também tinha uma dirigência uma liderança espiritual aonde também previa também essa situação de não estar tão presente com os filhos, mas meus filhos caminhavam junto comigo, eram crianças

Percebo que a participante utiliza o termo “a gente” para se referir de forma generalizada a todos(as) que possuem uma posição sacerdotal (independentemente do segmento religioso) e na sequência, também de forma geral, apresenta esse papel de “liderança” (linha 05) como um “chamado espiritual” (linhas 01-02), igualando seus impasses relacionados à maternidade tanto como evangélica/missionária na Igreja Assembleia de Deus¹⁰⁰ quanto como Ialorixá no Candomblé.

Observando criticamente essa encenação, notemos como Mãe Simone constrói seus cargos de matrizes distintas alinhando-se ao mesmo macrodiscurso cristão de missão, que entende o “chamado” divino como indispensável (CARTER, 2010) e atrelado ao “desejo [não só] de servir [mas] de viver uma vida de serviço” (MACATHUR, 1998, p. 127). Problematicado por Ferreira (2017) em suas reflexões sobre como mulheres que ocupam posição de liderança em religiões evangélicas e de matrizes africanas atribuem significados à vivência dessa atuação

¹⁰⁰ Para mais informações, rever o autorretrato de Mãe Simone no capítulo 2.

e elaboram suas experiências de subjetivação, eu diria que esse ponto de vista de Mãe Simone produz emoções de penitência e de renúncia e crenças que reforçam e naturalizam “o ato de sacrifício em prol do exercício dessa liderança, abdicando de certas escolhas, possibilidades, tempo, bem como sacrifícios nas relações interpessoais” (p. 266). Ainda que haja diferenças no histórico de lideranças femininas nas igrejas e nos terreiros – nestes existe uma participação maior das mulheres nos cargos mais altos por ser uma forma de culto marcado por uma linhagem matriarcal (VAZ, 2009; BASTOS, 2009), enquanto naquelas prega-se em muitos casos a submissão feminina diante dos homens sejam eles seus pastores e/ou seus respectivos maridos (SILVA, 2004; LIMA; MELLO, 2016) – pela declaração de Mãe Simone novamente sobre a ausência na vida de seus filhos carnais, percebamos que em ambos os contextos, atravessados pelo poder patriarcal e por questões de gênero (e de classe social), “mulheres quase sempre associam suas escolhas religiosas com as desavenças familiares e as necessidades – materiais e espirituais – do grupo doméstico” (MACHADO, 2005, p. 389).

Essa declaração enfática e dramática de Mãe Simone “de não estar tão presente com os filhos” (linhas 07-08), associada, na sequência, às (or)ações complicadores de que “sempre deix[ou] livre arbítrio pra eles escolherem nunca [impôs] “a a religião é essa” nem pra [sua] filha nem pro [seu] filho [e] sempre deix[ou] a escolha “ao que quise[ssem]” (linhas 11-19), tem duplo sentido interacional – de crítica ao outro e de autoavaliação –, se considerarmos nossas reflexões discursivas como um todo, tendo em conta o contexto comunicacional de conversa exploratória e a “ausência de um roteiro com uma lista de perguntas pré-formuladas; [o] respeito à agentividade [dos participantes]; [a] flexibilidade dos papéis na busca por entendimentos mútuos; [a] espontaneidade ao compartilhar vivências pessoais” (NÓBREGA; GRIFFO, 2022, p. 7).

Já que as narrativas elicítadas em entrevistas de pesquisa não são resultado da ação individual, mas construções conjuntas turno a turno (DE FINA, 2009), em primeiro lugar, conectando essas falas de Mãe Simone ao excerto anterior, quando eu trouxe à tona o cenário da minha “infância completamente resguardado com pai e mãe presentes cem por cento ditando o deus que eu deveria louvar, ditando o que eu deveria fazer na minha vida” (excerto 2 - linhas

34-37), é possível dizer que elas qualificam negativamente o comportamento de meus pais, funcionando como orações avaliativas que retomam e julgam como moralmente inadequada a atitude de ditar minhas decisões religiosas e de vida. Isso ocorre principalmente quando ela escolhe lançar mão de falas reportadas como um “recurso intertextual para se construir e para construir o outro [...]” (ABREU, 2018, p. 54), ou seja, ela performa no mundo narrado uma relação com seus filhos pautada em “livre arbítrio pra eles escolherem” (linhas 11-12) – sendo esse livre arbítrio o ponto da narrativa –, traz no mundo da narração esse mesmo princípio relacional de autonomia (“tanto que eles não vieram pro lado do candomblé [e] foi a escolha de não dar continuidade também ao evangelho” - linhas 20-21 e 25-26) e nesse movimento discursivo se distância de práticas de imposição (linha 12), logo após eu tê-la interrompido para valorarmos positivamente suas ações como Mãe “[diferente de mim né]” (linha 14), em consequente desaprovação a como esse aspecto da minha trajetória foi conduzido em meu âmbito familiar.

Além disso, nesse mesmo trecho, ao complexificar/negar a existência de uma verdade absoluta acerca do caminho religioso a ser seguido (linha 15) e ao construir a resolução da narrativa relatando que seus filhos “hoje acreditam mas cada um na sua crença, nem igreja católica, nem evangélica, nem candomblé eles acreditam em deus, eles acreditam numa força maior, mas não pregam=não vive=não tão em parede=em congregações [...]” (linhas 25-34), Mãe Simone continua distanciando suas próprias concepções daquelas que moldaram minha história de vida anterior ao Candomblé e, mesmo que construa para si uma trajetória religiosa envolta em emoções de renúncia e de culpa no quesito maternidade (como vimos neste e no excerto 2), opta por não replicar essa dinâmica de não-autonomia para seus filhos. Pelo contrário, ela adere aqui, ao olharmos para a terceira lâmina, a uma crença de liberdade religiosa, que inclui também a liberdade de não crer, como discute Nalini (2009, p. 51) acerca das fronteiras entre governo e religião rumo à edificação da pátria justa, fraterna e solidária como princípios constitucionais. Ainda que soframos fortes influências da cristandade ocidental, em que todos os indivíduos são educados para seguir uma mesma tradição religiosa, pois estar sem religião é viver contra os princípios de Deus – quem supostamente rege e dá sentido à vida (VILLASENOR, 2013), Mãe

Simone contesta essa visão reducionista e insere seus filhos num grupo bastante numeroso e crescente no Brasil, os que “acreditam em Deus mas não têm religião” enquanto forma alternativa de experimentação da espiritualidade (NOVAES, 2004, p. 322). Trata-se de uma categoria relativamente nova nos censos brasileiros, contabilizada a partir de 1991, entendida por Silvia Fernandes, doutora em Ciências Sociais e professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em entrevista recente à Revista Época¹⁰¹, como:

[um processo de] desinstitucionalização, o que quer dizer que o sujeito está afastado das instituições religiosas, mas ele pode ter uma visão de mundo e até mesmo práticas pessoais informadas por crenças religiosas. Então esse sujeito é sem religião porque não tem vínculos, porque não frequenta nenhum templo, mas pode ter crenças relacionadas a alguma religião que já teve ou ter uma dimensão mais pluralista da religiosidade. Ele incorpora elementos de uma espiritualidade mais fluida, pode fazer um sincretismo [misturar elementos de diferentes religiões], pode ter crenças geralmente muito associadas ao universo do cristianismo — acreditar em Deus, em Jesus, em Maria — mas seguir se declarando sem religião.

Identificando seus filhos, mais uma vez, como sem religião, desta vez por meio de fala reportada “dizendo que [não são] do a ou do b [...]” (linhas 33-34), em menção à gama de opções religiosas, Mãe Simone atua como regente do grande coro de vozes e de discursos que participam de nosso processo narrativo-performativo e, de modo a identificar, em segunda lâmina, a maneira como nós, interlocutores, seguimos ajustando intersubjetivamente os significados morais sobre ações e personagens narrados (LINDE, 1997), eu partilho da mesma metáfora do alfabeto eleita pela participante para falar das múltiplas religiões existentes e dou continuidade ao fluxo interacional performando uma narrativa curtíssima, repleta de recursos paralinguísticos de ênfase, que dão força às avaliações, e do recurso igualmente avaliativo da ironia, em “engraçado eu tive que ser do a tive que seguir o alfabeto ali inteiro” (linhas 35 e 37). Embora aqui eu não atribua explicitamente aos meus pais a responsabilidade do evento narrado, salvaguardando suas respectivas imagens sociais, basta observarmos conjuntamente este e os dois primeiros excertos, todos relativos a uma mesma temática central, a de balancear as diversas áreas da vida, para sabermos que minhas críticas morais em nível micro são direcionadas a eles por “[ditarem] o deus que eu deveria louvar, o que eu deveria fazer na minha vida [...]” (excerto

¹⁰¹ <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2022/05/jovens-sem-religiao-superam-catolicos-e-evangelicos-em-sp-e-rio.html>

2, linhas 36-37) e em nível macro têm a ver com algo que relatei ainda no início da pesquisa, durante a elaboração do meu autorretrato¹⁰². Quando digo, por exemplo, que “*foi com meus pais e com meu irmão que aprendi sobre falar a verdade, sobre ter um bom caráter, sobre respeitar o outro, sobre amar o próximo*” e acrescento que “*a questão é que, junto desses princípios, existiam outros que (supostamente) não condiziam com a criança que eu era*”, refiro-me também em tom de crítica aos princípios religiosos evangélicos específicos deles (e meus, até certo ponto da adolescência) e ao “projeto político de supressão e aniquilamento das diferenças” sustentado por muitas dessas correntes evangélicas intolerantes em nosso país (CAMURÇA, 2020, p. 91), cujas bases compuseram uma “frente cristã conservadora/tradicional organizada sob uma concepção hierárquico-autoritária da família, das etnias, das classes, da produção econômica, [das sexualidades], que buscou imprimir uma marca religiosa única de forma direta” (ibid., p. 89) nas esferas pública e privada.

Apesar de perpassado por essas questões, busco discursivamente romper com essa lógica opressiva durante a construção da resolução da história (LABOV, 1972), como um tipo de coda, quando faço uma conexão entre o tempo da narrativa (passado) e o tempo da narração (presente) e retomo o momento atual da interlocução relatando que “então estar aqui hoje sei lá vinte de julho ne como a gente tá dizendo. hoje poder me afirmar é: é: >muito bom< muito bom” (linhas 37-40), o que funciona, a meu ver, como uma chave interpretativa a partir da qual a história deve ser compreendida. Mãe Simone, por sua vez, corrobora essa interpretação avaliando-a enfaticamente como uma “verdade” e como “[minha] escolha” (linha 41), ao passo que reforço-a ainda mais ao comentar que é “isso aí não tô aqui porque alguém determinou, estou aqui porque eu quero porque é esse o caminho que eu quero seguir”. Nessa dinâmica de perceber-me, realizar-me e elaborar-me discursivamente junto à Mãe Simone tendo em conta meus/nossos modos plurais de ser/estar no mundo, eu diria, sustentado pelo pilar do autoconhecimento como dimensão das existências de terreiro (DIAS, 2020), que não é tarefa fácil estar em primeira pessoa performando (e analisando) (des)construções de corpos (como os nossos) que lutam e resistem a tantas camadas de violência física e simbólica. Ainda

¹⁰² Trecho retirado especificamente do capítulo 2.

assim, como apostam Alves (2008) e Caputo (2018), abraço esses meus/nossos relatos cotidianos como *espaçostempos* de criação, memória, imaginação e produção de complexos conhecimentos como fundamentos vitais para compreender a sociedade em que vivemos e para desestabilizar suas práticas coloniais profundas. Com esse intuito, repito a afirmação de que “estou aqui porque eu quero porque é esse o caminho que eu quero seguir” (linhas 43-44) e sigo nessas autodescobertas “como modo de me atravessar pela linguagem sentida” (SANT'ANNA, 2020, p. 143), conforme faço nos excertos seguintes ao problematizar a noção de felicidade.

8.2. Tem a ver com ser feliz também

De modo a contextualizar as próximas interações, especificamente os excertos 4 e 5, eu diria que contam com: (i) observações sobre o que nos faz feliz enquanto praticantes de um modo de vida afrorreligioso plural como os Candomblés, recorrendo, por exemplo, às figuras de “orixá, exu, caboclo, preto-velho seja lá o que for que nos proteja né, todos eles” (excerto 4 - linhas 14-16), como aliados na construção de uma trajetória digna, potente, ética, de (auto)conhecimento e da qual sintamos orgulho; (ii) narrações de felicidade relacionadas a ver o outro “sair [do terreiro] com o semblante diferente de que entrou” (excerto 5 - linhas 05-06), no sentido de melhoria, “[tendo] resposta daquilo que veio [buscar]” (excerto 5 - linhas 07-08).

8.2.1. Excerto 4 - todos eles nos querem ver feliz

Enquanto anteriormente as reflexões em sua maioria giravam em torno das situações e emoções de caos (excerto 1), de culpa (excerto 2) e de (não) liberdade (excerto 3), neste trecho das minhas trocas com Mãe Simone, além de seguir falando “dessa questão da balança né onde ir, no que focar, onde dar minha atenção” (linhas 02-03), trago como tópico de discussão algo que “hoje...

também ronda a minha cabeça” (linha 01): a existente relação entre ser do Candomblé e “ser feliz” (linha 04), sinalizada com concordância por Mãe Simone (linha 05), como indício de nosso envolvimento interacional. Leiamos as reflexões seguintes para conhecermos melhor esse e outros pontos dessa questão.

01	Renan	hoje hoje... também ronda a minha cabeça além
02		dessa questão da balança né onde <u>ir</u> , no que
03		focar, onde dar a minha atenção tem a ver
04		com <u>ser feliz</u> também
05	Mãe Simone	sim
06	Renan	eu ouço ouço muita gente, muito babalorixá,
07		muita muita ialorixá falando desse <u>chamado</u> ,
08		falando dessa dessa <u>missão</u> , falando da vida na
09		religião como se isso fosse um <u>peso</u> e por um
10		tempo por estar vivendo muitas coisas ao mesmo
11		tempo né hoje eu entendo por que, eu encarei
12		como um peso “ai tô cansado, ai é muita coisa,
13		na minha cabeça” e tenho tentado mudar essa
14		lógica porque eu acho assim... orixá, exu,
15		caboclo, preto-velho seja lá o que for que nos
16		proteja né, <u>todos eles</u> nos querem ver feliz
17	Mãe Simone	sim
18	Renan	principalmente uma religião de <u>negro</u> , de <u>preto</u> ,
19		feita por <u>pretos</u> , mantida por <u>pretos</u> , com <u>sangue</u>
20		<u>de gente preta</u> muito muito sangue derramado não
21		é possível que isso é pra ser um fardo é pra
22		gente <u>ser feliz</u> a senhora se vê feliz? como é
23		isso?

Por mais que se possa imaginar que (investigar) a experiência religiosa se resuma unicamente à dimensão racional e lógica conforme postulado pela chamada modernidade ocidental (STEIL, 2001), o essencialismo e o positivismo da cultura moderna não conseguem abafar a questão das emoções atrelada à expressão de nossa pertença político-religiosa (DOWELL, 2008), principalmente no que diz respeito aos Candomblés, que primam por manifestações sensíveis e engajamentos do corpo e dos sentidos (MANDARINO; GOMBERG, 2013) e, segundo Fernandes (2016, p. 170), “interrogam o paradigma coercitivo e reducionista que sustentou a própria invenção da modernidade, abrindo o campo de pensamento para a possibilidade de reconstruir novas relações e formas díspares de racionalidade”.

Diante disso, um pouco diferente dos primeiros excertos, em que performei voltando-me estritamente para vivências emocionais pessoais – baseado, como já disse, no que tive “que lidar”, no que “um dia vi”, no que “vivi”, no que “quis” fazer (excerto 1 - linhas 7, 15, 26 e 30) –, elaboro aqui uma história que, analisada em primeira lâmina, alterna, conforme propõem Costa e Biar (2015), entre orações

orientativas (linhas 06-11) e narrativas (linhas 11-13), perpassadas por (auto)avaliações morais (LINDE, 1997) ao dizer que:

eu ouço ouço muita gente, muito babalorixá, muita muita ialorixá falando desse chamado, falando dessa dessa missão, falando da vida na religião como se isso fosse um peso e por um tempo por estar vivendo muitas coisas ao mesmo tempo né hoje eu entendo por que, eu encarei como um peso “ai tô cansado, ai é muita coisa, na minha cabeça” e tenho tentado mudar essa lógica porque eu acho assim... orixá, exu, caboclo, preto-velho seja lá o que for que nos proteja né, todos eles nos querem ver feliz (linhas 06-16).

Trazendo outras vozes para a interação, construo inicialmente uma sequência de falas aparentemente recorrentes de candomblecistas (em cargos de sacerdócio ou não) e retomo o termo eleito anteriormente por Mãe Simone em sua narrativa – o “chamado” espiritual (excerto 3, linha 01-02) – para conferir credibilidade ao meu relato e ao mesmo tempo me distanciar e julgar como moralmente inadequada a ação de qualificar essa “missão” (linha 08) como um “peso” (linha 09), embora eu tenha adotado a mesma postura, justificada “por estar vivendo muitas coisas ao mesmo tempo” (linhas 10-11), em menção ao “momento de caos” (linha 05) narrado no primeiro excerto.

Atento à segunda lâmina de observação, algo relevante a ser apontado nesse movimento narrativo-avaliativo é que, hierarquicamente, em relação ao caminho religioso percorrido, Mãe Simone e eu não estamos em posições de igualdade nem no Candomblé nem no plano interacional. Contudo, o fato de sermos mãe e filho-de-santo, à época ela (uma autoridade) com “dezesseis anos, né [de iniciada]” (excerto 7, linha 01) e eu (um recém-iniciado) “no meu auge dos meus dois anos” (excerto 9, linha 17), não impediu que minhas/nossas visões de mundo e possibilidades de sentir, alinhados às Cosmopercepções dos Candomblés ou não (SANTOS; SILVA, 2020), fossem comunicadas e recebidas com respeito, independentemente das discordâncias, como veremos adiante acerca da noção de Candomblé como formação de vida (excerto 9 - linhas 19-44).

Para entendermos melhor essa questão, vale dizer que a hierarquia nos terreiros tem total relação com a senioridade e, tanto nas festas públicas quanto no dia a dia das casas, esse é um dos pilares da organização das famílias-de-santo (RABELO, 2020). Eugênio (2012, p. 32), babalorixá e doutor em Ciências Sociais, em pesquisa acerca dos sentidos de poder e de envelhecimento nas religiões afro-

brasileiras, traz um provérbio africano que dialoga bastante com essa discussão: “*wón b’ómódé ba juba àgba*”, traduzido pelo próprio autor como “quando a criança saúda os velhos, terá vida longa”. Já que nos Candomblés a nossa inserção comporta gradações e ao longo do tempo e do fortalecimento de nossas pertencas nossa existência se alarga, se fortalece – o que é expresso em relação à imagem de autoridade perante os pares (BASTIDE, 2001) –, as palavras do autor têm a ver com adotarmos, como mais novos, uma conduta de reverência (e não de sujeição) ao processo de crescimento e maturação que permitiu aos mais velhos ascenderem nas suas respectivas comunidades. E nessa conjuntura é bem verdade que à medida que sobe-se na hierarquia da casa, ganha-se sabedoria, poder, autonomia, mas também ainda mais responsabilidade para cultivar outras tantas relações solidárias, de cuidado mútuo, comprometidas com a construção e com a manutenção de sociabilidades democráticas (REIS; LIMA; NASCIMENTO, 2019), segundo sugerem os postulados da Pedagogia de Terreiro e da Linguística Aplicada Crítica.

Dando sequência à análise deste mesmo trecho das linhas 06-16, ao passo que teço críticas à classe de candomblecistas que “[falam] da vida na religião como se isso fosse um peso” (linhas 08-09), me incluo como alvo desse julgamento, não sem tentar me justificar e minimizar a questão diante de Mãe Simone. Inclusive, num processo performativo ativo e situado, construo falas reportadas como uma estratégia discursiva para ressaltar aspectos importantes no mundo da história (DE FINA, 2003), que seriam, neste caso, novas menções em reforço as já referidas situações e sensações de desequilíbrio, desbalanço e caos (emoções centrais do excerto 1) vividas/sentidas no decorrer de meu percurso religioso e de doutoramento: “ai tô cansado, ai é muita coisa, na minha cabeça” (linhas 12-13). Visto que nossas crenças são influenciadas por reflexões e pelo modo como nos relacionamos com o ambiente investigativo micro e macro (PENG, 2011), bem como são orientadas por pares significativos que afetam nossas decisões de incorporá-las, reforçá-las e/ou abandoná-las (BARCELOS, 2013), como testemunho e muitas vezes participo dos momentos de acolhimento, de dedicação e de amor de Mãe Simone para, via cuidados espirituais, “ver o bem do seu próximo” (excerto 5, linha 70) – sejam estes filhos-de-santo, visitantes do Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê, amigos próximos ou mesmo familiares consanguíneos –, percebamos aqui meu movimento interacional de distanciar-me de uma crença não

condizente com os princípios de terreiro em prol da criação de outra mais alinhada com nossas percepções de mundo.

Refiro-me ao fato de que “tenho tentado mudar essa lógica [da vida religiosa no Candomblé como um peso]” (linhas 13-14) em defesa de um pensamento que venho trazendo desde as primeiras palavras do capítulo introdutório, em busca de entender-me como sujeito sociopolítico e como candomblecista: “eu acho assim... orixá, exu, caboclo, preto-velho seja lá o que for que nos proteja né, todos eles nos querem ver feliz” (linhas 14-16), no sentido, a meu ver, de construirmos uma trajetória digna, potente, ética, de (auto)conhecimento e da qual sintamos orgulho. Estando numa religião – ou num Modo de Vida (NASCIMENTO, 2016) – que reafirma a dignidade do ser humano e respeita a diversidade em sua função primordial de construir um tempo de paz e de justiça social (ALENCAR; FEITOSA; LIMA, 2016), lanço mão mais uma vez dos entendimentos de Eugênio (2019, p. 98) para expressar que “as religiões de matrizes africanas têm um compromisso ancestral com a felicidade”. Isto é, nossa resposta aos sofrimentos de nossos antepassados diante do tráfico negreiro (EVARISTO, 2012; PEREIRA, 2014) e aos “efeitos de discursos da escravidão, da abolição, da chamada Ciência da Raça e do mito da democracia racial [que] fazem parte da constituição da sociedade brasileira racial” (MELO; MOITA LOPES, 2014, p. 544) é a felicidade imanente, elaborada e contemplada a cada instante, no dia a dia das nossas trocas, como modo de dar sustentação ao fluxo da vida (VELAME; OLIVEIRA; PEREIRA, 2018).

Para produzir conosco essa resposta, trazamos a imagem de Exu, orixá das tensões e torções de mentalidades preconceituosas, das multiplicidades de perspectivas, das expansões do axé e dos laços comunitários pautados em alegria (NASCIMENTO, 2016). Por meio dele, pois, “na remontagem de nossas presenças e corporeidades, lancemos mãos, pés, palavras e olhares transgressivos à lógica desumanizadora propagada pela empresa colonial (RUFINO, 2019, p. 27), exerçamos nosso protagonismo, afirmemos nossos corpos plenos e cheios de vida e tenhamos consciência de que “esse empenho em ser feliz não pode enfraquecer-se diante de nenhuma barreira” (PRANDI, 1994, p. 100).

Sendo assim, de volta à interação em si, para fundamentar essa percepção de que nossos guias “nos querem ver feliz” (linha 16), conto com a aprovação

de Mãe Simone (linha 17) e recorro, em análise da terceira lâmina, a fatos históricos e a concepções (bastante difundidas nos círculos afroreligiosos e parcialmente conhecidas nos contextos acadêmicos, não sem repressões e discursos racistas, infelizmente) de que os Candomblés surgiram e se mantiveram graças a escravizados(as) e ex-escravizados(as) negros(as) que criaram séculos atrás as primeiras irmandades (ou famílias-de-santo) em um movimento de resistência contra as violentas práticas de desumanização sofridas como meio para a criação de um sentido de existência avesso à lógica colonialista (HARDING, 2003)¹⁰³. Visando “prolongar o destino de nossa ancestralidade, e mais ainda, a colaborar com ela de algum modo” (OLIVEIRA, 2019, p. 44-45), honrando a memória e o legado de nossos antepassados, apresento a razão de ser dessa narrativa afirmando/avaliando que “uma religião de negro, de preto, feita por pretos, mantida por pretos, com sangue de gente preta muito muito sangue derramado não é possível que isso é pra ser um fardo é pra gente ser feliz” (linhas 18-22). E seguindo a proposta de Nascimento (2012, p. 45) de que para exercermos nossa condição de sujeitos políticos devemos nos lançar “num processo contínuo de recuperação da [nossa] história”, confirmo meu interesse em compreender melhor as minhas e as nuances da caminhada religiosa de Mãe Simone e formulo os seguintes questionamentos, co-narrados a seguir: “a senhora se vê feliz? como é isso?” (linhas 22-23).

8.2.2. Excerto 5 - tu se sente bem em ver o bem do teu próximo

Questionando-se sobre os potenciais significados de felicidade, em “a felicidade né? o que é ser feliz?” (linhas 01-02), Mãe Simone, assim como faço no excerto anterior, tece suas avaliações no/do âmbito religioso e complexifica a temática em questão ao afirmar que a felicidade “é muito individual” (linha 01). Conheçamos agora as implicações disso na visão que a participante tem de si.

01	Mãe Simone	a felicidade né? é muito individual a felicidade
02		eu costumo dizer... o que é ser feliz? feliz pra

¹⁰³ Para mais informações, rever a seção 3.1.

03		mim é uma pessoa entrar na minha casa, eu abrir
04		o jogo de búzios ou então vou falar com o preto-
05		velho ou com exu uma pombagira, e ela sair daqui
06		com o semblante diferente de que entrou, tomar
07		um ebó ou tomar um banho, um passe e ter <u>resposta</u>
08		daquilo que ela veio >eu me sinto bem eu me
09		sinto feliz<
10	Renan	que é o que a gente tem visto recentemente né?
11	Mãe Simone	axé
12	Renan	estou com os meus problemas a senhora está com
13		os seus
14	Mãe Simone	sim
15	Renan	não são fáceis não são poucos
16	Mãe Simone	não a gente deixa só uns cinco minutinhos os
17		nossos de lado e temos <u>todos</u> <u>todos</u> nós temos
18		aqui em cima dessa terra
19	Renan	sim
20	Mãe Simone	pra ajudar o nosso próximo... e ver ele bem...
21		isso não tem paga, não tem dinheiro
22	Renan	não tem preço né
23	Mãe Simone	não não tem
24	Renan	sei lá e deixa a gente bem sei lá meio que se
25		sentir preenchido né? sua vida às vezes pode
26		estar um caos
27	Mãe Simone	sim
28	Renan	you é é pode estar se sentindo assim meio: "ai
29		hoje não hoje eu queria ficar mais quietinha"
30	Mãe Simone	"hoje eu não tô bem"
31	Renan	mas a outra pessoa é transformada acho que é uma
32		religião que a gente tá de ligação né ligação
33		energética ligação ligação <u>familiar</u>
34	Mãe Simone	e você ter que no seu dia mais baixo vamos por
35		assim de energia, de você não estar se sentindo
36		bem porque somos ser humano somos matéria e
37		falho né, da pessoa bater na sua porta e você
38		falar "ai não quero atender não não vou não tô
39		legal não tenho uma palavra pra poder passar pra
40		essa pessoa" e você conseguir, você falar "não
41		se eu tenho um cargo eu tenho um chamado e eu
42		fui escolhida é sinal de que eu posso sim é é
43		até uma conversa" a pessoa senta cinco
44		minutinhos conversando com você, ela ela joga
45		aquela carga toda emocional que ela sente, que
46		ela tá passando naquele momento, você <u>absorve</u>
47		aquilo, a pessoa sai outra
48	Renan	é seja no ebó, seja no banho de ervas, seja
49	Mãe Simone	energia porque o ebó nada mais é do que uns
50		alimentos mas pra o alimento ser feito em bolas
51		foi passado pela sua mão a sua mão existe uma
52		energia
53	Renan	sim
54	Mãe Simone	e a bola que é passada no corpo existe a sua mão
55		que também é passado uma energia
56	Renan	e a felicidade pra senhora tá aí isso seria
57		seria alegria
58	Mãe Simone	sim
59	Renan	que não significa ausência de problema ausência
60		de <u>caos</u> mas significa você administrar talvez
61		isso

62	Mãe Simone	é porque você fala assim "poxa tudo que eu
63		passei" como diz você " <u>esse fardo esse peso</u> " é
64		gratificante de você ver né? a pessoa sair e
65		te agradecer e falar "poxa muito obrigada
66		fulano olha fulano deu certo"
67	Renan	é é
68	Mãe Simone	ah muito obrigado num sei o que...
69	Renan	sei lá
70	Mãe Simone	tu se sente <u>bem</u> em ver o <u>bem</u> do seu próximo eu
71		falo por mim e eu tenho certeza que você também

A fim de ilustrar seu movimento performativo inicial de subjetivação do tópico discutido, Mãe Simone encena uma narrativa hipotética não canônica (se analisarmos em primeira lâmina a estrutura da história contada), voltada para eventos de seu sacerdócio e diz o seguinte entre as linhas 02 e 09:

feliz pra mim é uma pessoa entrar na minha casa, eu abrir o jogo de búzios ou então vou falar com o preto-velho ou com exu uma pombagira, e ela sair daqui com o semblante diferente de que entrou, tomar um ebó ou tomar um banho, um passe e ter resposta daquilo que ela veio >eu me sinto bem eu me sinto feliz<

Perpassado por uma sequência de (or)ações narrativas, vejo desde as primeiras linhas do relato de Mãe Simone uma construção emocional de felicidade ligada ao papel de liderança espiritual de estar com o próximo, de “uma pessoa entrar na [sua] casa” e fazer parte da dinâmica do convívio, do contato, da interação (inclusive nos momentos de silêncio), nessa religião que envolve coletividade e presença (NETO; ALBUQUERQUE, 2008). Mapeando em terceira lâmina os discursos presentes em nossas trocas, percebo também Mãe Simone trazer à tona uma crença basilar dos Candomblés de que “não há um modelo geral de vida válido para todos, pois tudo depende da origem mítica de cada um” (PRANDI, 2005, p. 148-149). Isso significa que não se pode esperar que as pessoas tenham os mesmos comportamentos, qualidades morais, desejos e aspirações e nos faz recorrer ao “jogo de búzios ou então [a] falar com o preto-velho ou com exu uma pombagira” (linhas 04-05), como afirma agir a participante em prol do outro, a fim de que se obtenha uma vida (ao máximo) livre de desgraças, perdas e frustrações e de que se entenda melhor os direcionamentos dados pelos Orixás e por outros Guias e os possíveis laços de filiação que estes estabelecem conosco (BERKENBROCK, 2017).

É notório o ato de Mãe Simone, no mundo da narrativa, de entrelaçar sua felicidade aos engajamentos interpessoais próprios dos Candomblés na vida cotidiana, construindo no (seu) corpo, ao “[dar] um ebó ou [dar] um banho, um passe” (linhas 06-07), uma noção de agência social na sua relação com o mundo, com as sensações e emoções, e não apenas percebê-lo como uma unidade biológica, como um somatório ou agregação de partes, um mero objeto, como em muitos casos fazem as ciências biomédicas (GADAMER, 2006). Essa felicidade subjetivada de Mãe Simone, produzida em uma narrativa do fluxo contínuo das experiências vividas e passadas, é ainda “responsável, implicada, ela se apresenta com a responsabilidade de criar mundos melhores” (MACHADO, 2019, p. 9), sobretudo quando a participante expressa que se sente bem (linha 08) quando vê o outro “sair daqui com o semblante diferente de que entrou” (linhas 05-06) e “ter resposta daquilo que veio [buscar]” (linhas 07-08). Na construção discursiva do exercício do sacerdócio, o corpo da participante, em sua existência concreta e simbólica, é, portanto, um templo de múltiplas potências, um agente religioso promotor de avivamento alheio, visto que nos Candomblés os corpos “são concebidos como portadores de forças vitais” (LIMA, 2015, p. 24) que atuam em favor de um senso de coletividade pautado no bem-viver (CASTANHA, 2021).

Essa acepção de felicidade se mantém em nossa interação, no mundo narrado, quando me alinho às práticas de terreiro de Mãe Simone e reforço-a dizendo que “é o que a gente tem visto recentemente” (linha 10). E por falar em força vital e bem-viver, para avaliar positivamente e validar nossas experiências no Ilê Asê Jagun Orun Ayê de contribuir na mudança do semblante alheio ou, conforme Mãe Simone se refere mais adiante, de “ajudar o nosso próximo” (linha 20), ela lança mão de uma palavra-chave dos Candomblés: “axé” (linha 11). Em seus múltiplos significados nas nossas tradições afrorreligiosas, axé:

é princípio da vida, força sagrada dos orixás. É o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados e fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível. É carisma, sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. É, em suma, origem, é a raiz que vem dos antepassados (PRANDI, 1990, p. 24-25).

Ao usá-la, dada a posição que ocupa no Candomblé e em nossa conversa reflexiva, Mãe Simone encena e libera uma espécie de benção, de votos de boa sorte e de agradecimento diante do que foi anunciado e, nesse sentido, lança mão dos *efós* – fundamentos que inferem poder de encantamento por meio do hálito, do ritmo e das palavras entoadas (RUFINO, 2020, p. 118) – enquanto energia de vida, força-motriz do universo, apesar de “eu est[ar] com os meus problemas [e ela também]” (linhas 12-13), como “temos todos todos nós temos aqui em cima dessa terra” (linhas 17-18), que “não são fáceis não são poucos” (linha 15). E sendo essa oralidade marca do pensamento religioso afroreligioso plural (REIS NETO, 2019), trago a voz de Mãe Beata de Iemanjá¹⁰⁴, no trabalho de Passos e Caputo (2007, p. 105), para entendermos inclusive o potencial pedagógico desse ato performativo de Mãe Simone: “a palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra”.

Essa dinâmica de falarmos da vida religiosa (neste caso, sobre o que nos faz feliz no Candomblé) continua sendo conarrada ao longo do excerto em benefício do outro e, considerando como isso se dá no plano interacional, em segunda lâmina, Mãe Simone e eu nos mantemos em alinhamento concordando que “não não tem não tem preço ajudar o nosso próximo... e ver ele bem [...]” (linhas 23, 22 e 20 respectivamente), ainda que enfaticamente dito por mim a “vida às vezes [possa] estar um caos” (linhas 25-26). Como novamente construo nossas trocas em torno de aspectos emocionais de caos, é possível afirmar que essa seria uma das principais questões que me atravessavam na época, o que confirma minha percepção mencionada na seção metodológica 7.1 de estar, durante a segunda etapa de geração dos dados, em um momento de autoconflito (me sentindo perdido na pesquisa, sem saber por onde continuar e que delimitações teórico-metodológicas fazer) e com as múltiplas tarefas profissionais e acadêmicas a cumprir.

¹⁰⁴ Uma das Ialorixás mais respeitadas no Rio de Janeiro e em Salvador, Beatriz Moreira Costa, mais conhecida como Mãe Beata de Iemanjá, nasceu em 20 de Janeiro de 1931, em Cachoeira, na Bahia. Foi filha-de-santo de Mãe Olga de Alaketu no Ilê MarOyá Lájí. Em 1985, foi consagrada como Mãe de Santo do Ilê Omiojuarô, terreiro localizado no Bairro Miguel Couto, em Nova Iguaçu (RJ), onde permaneceu como tal até a data de seu falecimento, 27 de maio de 2017. Foi uma grande ativista pelos direitos humanos e escreveu os livros *Caroço de Dendê: sabedoria dos terreiros* (1997) e *As histórias que minha avó contava* (2005), conforme afirmam Santos e Silva (2020, p. 11).

Essa condição de caos é tão forte e perceptível em meio à gama de emoções performadas (principalmente por mim), que o tópico ‘ajudar o outro como indício de felicidade’ elaborado por Mãe Simone passa a ser narrado por ambos como um ato de esforço e de compromisso religioso gerador de uma sensação de recompensa durante uma longa sequência de orientações e (or)ações narrativas hipotéticas que ilustram possíveis momentos de desordem emocional e energética no trato com o outro. Em trocas de turnos que indicam alinhamento e concordância no modo de pensar (linhas 27, 53, 58 e 67), nos revezamos, inclusive utilizando o recurso de dramatização da fala reportada, em produzir um cenário no qual embora “[possamos] estar [nos] sentindo assim meio: “ai hoje não hoje eu queria ficar mais quietinha” (linhas 28-29) ou “hoje eu não tô bem” (linha 30), “a outra pessoa é transformada” ou, como Mãe Simone disse, “[sai] com o semblante diferente de que entrou” (linhas 05-06). Sendo assim, nesse panorama de “você ter que no seu dia mais baixo vamos por assim de energia, de você não estar se sentindo bem” (linhas 34-36) e “você falar “não se eu tenho um cargo eu tenho um chamado e eu fui escolhida é sinal de que eu posso sim [ajudar]” (linhas 40-43), percebo pelo menos dois movimentos discursivos unidos pelas cosmopercepções de nosso modo de vida afrorreligioso (NASCIMENTO, 2016).

Em primeiro lugar, vejo na fala de Mãe Simone um gesto de humanização da figura do candomblecista (esteja ele(a) em papel de sacerdócio ou não), no sentido de assumir que o terreiro, considerando como seus saberes se manifestam em nossos corpos, “é espaço de prazer, de alegria, de felicidade, [mas também] de tornar o ideal do sagrado mais próximo, mais humanizado e mais íntimo” (SABINO; LODY, 2011, p. 104), longe dos ideais de perfeição sobre os quais falei no excerto anterior, o que implica em compreender que existem momentos de instabilidade emocional e demanda “você administrar talvez isso” (linhas 60-61), em menção aos problemas que naturalmente todos temos. Em segundo lugar, noto uma adoção do princípio da alteridade nos/dos Candomblés presente sobretudo no reconhecimento por parte da participante de que “os Orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes” (PRANDI, 2001, p. 50), seus ‘cargos’ e ‘chamados’ (linha 41), sendo um dos seus ensinamentos o de buscarmos “estar firme no mundo” (ARAÚJO; BERTON, 2021,

p. 56) para que as nossas práticas humanizadoras e comunitárias de terreiro se deem justamente na interface entre as nossas próprias subjetividades e a preocupação com o bem-estar do outro, “seja no ebó, seja no banho de ervas” (linha 48) ou “até uma conversa” (linha 43).

Alinhada a esses princípios produzidos em interação, aponto para uma outra crença difundida nos Candomblés que ratifica o senso de coletividade e de “responsabilidade pessoal de cada um relativamente aos outros” (FURLANETTO, 2014, p. 319), conforme preconizam a Pedagogia de Terreiro (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017; MIRANDA; MELO, 2020), a Linguística Aplicada Crítica (PIEDEDE, 2019; BORGES, 2020) e a Autoetnografia (SANTOS, 2017; BRAZO, 2021). Refiro-me ao Candomblé como uma religião “que a gente tá de ligação né ligação energética ligação ligação familiar” (linhas 32-33). Para enfatizar mais uma vez que a oralidade assume função primordial nas aprendizagens de terreiro, percebam como Mãe Simone esclarece duplamente a aplicabilidade do meu comentário no cotidiano afrorreligioso. Apresentando o potencial transformacional dessa ‘ligação energética’, a participante, ainda no campo dos eventos hipotéticos, diz que alguém “senta cinco minutinhos conversando com você, ela ela joga aquela carga toda emocional que ela sente, que ela tá passando naquele momento, você absorve aquilo, a pessoa sai outra” (linhas 43-47). Mais adiante, em ato de construção de saberes de modo colaborativo, já que eu trouxe à tona a questão dos ‘ebós’ e ‘banhos de ervas’ (linha 48), Mãe Simone utiliza a mesma temática elencada por mim para explicar/definir que “o ebó nada mais é do que uns alimentos mas pra o alimento ser feito em bolas foi passado pela sua mão a sua mão existe uma energia” (linhas 49-52).

Essa postura da participante me faz pensar em um aspecto fundamental dos processos formativos na percepção dos Candomblés:

a movimentação relacional, encontrada nos contextos de fala e escuta, criando uma proximidade entre quem pronuncia a palavra falada e quem a ouve – construindo significados para cada coisa dita e fazendo, muitas vezes, que uma mesma narrativa ensine coisas diversas em contextos diferentes, com cenários sendo (re)criados dependendo de quem fala e de quem escuta (SANTOS, 2010, p. 125).

Essa questão relacional, por sua vez, remete à importância da experiência, das memórias, das subjetividades dos atores sociais, numa compreensão do corpo como

sujeito de conhecimento (reconhecido em termos existenciais) e como catalisador das forças vitais (axé), como proposto por Lima (2015), pensamento que nos leva a mais uma crença constitutiva dos Candomblés, em termos de vivências corpóreo-discursivas e sua potência na expansão de saberes. Nas palavras de Flor do Nascimento (2020, p. 85), “nos terreiros, quanto mais engajadas, inseridas e comprometidas com a comunidade forem as pessoas, mais conhecimentos são aprendidos e ensinados”.

Tendo em conta a fala do autor, podemos afirmar que a “felicidade pra [Mãe Simone] tá aí isso seria alegria” (linhas 56-57). A construção das emoções positivas relacionadas a seu bem-estar, ao menos como sacerdotisa, estão nos efeitos da troca de energia e na autopercepção de que “poxa tudo que eu passei esse fardo esse peso [...]” (linha 63) compensam quando existe o reconhecimento e o agradecimento alheio, encenados por ela através de mais uma fala reportada em “poxa muito obrigada fulano olha fulano deu certo” (linhas 65-66). Ao incluir-me, por fim, em suas próprias autopercepções dos sentidos de felicidade e trazer para a interação as consequências das já referidas trocas de energia (“tu se sente bem em ver o bem do seu próximo eu falo por mim e eu tenho certeza que você também” - linhas 70 e 71), observo que a nossa concepção de caminhada afrorreligiosa é tecida por meio da experiência sensível do falar, do escutar, do refletir, do opinar. E em atenção à multiplicidade de efeitos performativos de nossa práxis linguística como uma atividade ética central proposta pela LAC bem como em reflexão ao questionamento de Fabrício e Szundy (2019) sobre que formas de existência ganham vida em nossas trocas interacionais, eu diria que ao agirmos discursivamente no mundo social, adotando posicionamentos politicamente inclusivos forjados na e pela alteridade, Mãe Simone e eu, dentre muitos outros aspectos: (i) estamos buscando provocar algum tipo de desestabilização na histórica folclorização e inferiorização de nossa cultura e religiosidade (SILVA, 2008), (ii) estamos insistindo na postura indisciplinar e transgressiva de não nos conformarmos com as práticas segregacionistas direcionadas aos nossos corpos negros interseccionados por questões de raça, de gênero, de sexualidade, de classe social (MELO, 2021) e (iii) estamos narrando nossas próprias histórias vividas para (quem sabe) inspirar e coconstruir outros tantos itinerários formativos afrorreligiosos de outros indivíduos por aí. Como um

grito de vida em um ato fundante de ‘inter-PRETAR’ o cotidiano e ‘transfor-AMAR’ quem somos e quem estamos nos tornando durante essa empreitada investigativa, em diálogo com o pensamento filosófico plural, negro e ancestral de Machado (2020), sigamos problematizando as próximas narrativas, desta vez relacionadas às questões familiares.

8.3. Questões familiares

Para entendermos em aspectos gerais o teor dessas próximas interações, é importante sabermos que: no excerto 6, trato de “um assunto que me é muito caro é...é a questão da família né” (linhas 9-10) em relação a como (me) enxergam (n)as religiões de matrizes africanas; no excerto 7, Mãe Simone narra como “todos [os familiares] >automaticamente pararam de falar [com ela]<” (linhas 03-04) por conta de sua inserção no Candomblé; no excerto 8, eu conto as complicações e os conflitos emocionais de “quando eu falei [para meus pais e meu irmão] que ia fazer santo, quando eu fui lá conversar, explicar o que eu tava vivendo” (linhas 02-03) à época.

8.3.1. Excerto 6 - minha família não me quer aqui nunca me quis aqui

Neste excerto, que eu considero um dos mais fortes em termos de carga emocional e dramaticidade por envolver laços familiares de toda uma vida, é possível enxergar novamente, em postura crítica de observação, a mesma estratégia interacional adotada por mim e por Mãe Simone nos excertos anteriores: a intensa colaboração na construção das reflexões. Olhemos, então, como essa dramaticidade ocorre nas interações a seguir.

01	Renan	e aqui subentende-se assim vamos lá tô aqui com
02		a senhora estamos jogando no <u>mesmo time</u> já tem
03		aí mais de um ano né?
04	Mãe Simone	sim
05	Renan	é: é: e <u>quando</u> tem a gente tem que ajudar quem
06		tá jogando contra a gente? que que eu quero
07		dizer com isso

08	Mãe Simone	é::
09	Renan	um assunto que me é <u> muito caro </u> é...é a questão
10		da família né é... >minha família não me quer
11		aqui=nunca me quis aqui<
12	Mãe Simone	sim
13	Renan	parte da família da senhora nunca lhe quis aqui
14	Mãe Simone	não
15	Renan	e como que administra também esse sentimento?
16		porque...não entendem muitas vezes né estamos
17		numa religião <u>demonizada</u> , estamos numa religião
18		é:: caracterizada como o mal
19	Mãe Simone	sim
20	Renan	o mal é isso aqui >e a gente sabe que num é nada
21		disso< né <u>como</u> que lida com a questão da família
22		porque assim essa a religião é um <u>tabu</u> lá em
23		casa eu num posso falar sobre isso isso me
24		afastou dos meus pais, isso me afastou do meu
25		irmão, isso fez com que eles não viraram as
26		costas pra mim eu ainda os tenho presente mas
27		essa presença ela é uma presença de uma <u>outra</u>
28		forma hoje não é aquela:: aquela <u>presença</u>
29		genuína ela deixou de ser genuína porque tem ali
30		um pedregulho, uma rocha na frente né como é
31		isso pra senhora como foi pra senhora como foi
32		isso como tem sido isso

Se ao tratarmos dos tópicos previamente discutidos as conarrações elaboradas por nós perpassavam muitas vezes o mesmo campo semântico, em uma espécie de conexão lexical, através dos vocábulos “energia” (excerto 5 - linhas 33 e 52), “chamado” (excerto 3 - linha 01 e excerto 4 - linha 07), “peso” (excerto 4 - linha 09 e excerto 5 - linha 63), entre outros, agora, de forma ainda mais direta e enfática, Mãe Simone e eu coavaliámos positivamente nossa relação de mãe e filho-de-santo como sujeitos que, “sim” (linha 04), jogam “no mesmo time já tem aí mais de um ano” (linhas 02-03), considerando o intervalo entre nossas duas conversas reflexivas. Essas produções discursivas de solidariedade com a voz, com as emoções, com as crenças e com a história de vida do outro, também presentes no excerto 7, sugerem um ponto-chave existente na discussão sobre as cosmo percepções dos Candomblés: o princípio ‘*ubuntu*’ (LOUW, 2010; DE SANT’ANA, 2015).

Como rapidamente mencionado durante as análises do segundo excerto, em oposição ao comportamento individualista, desagregador, excludente e preconceituoso a partir do qual a hegemonia ocidentalista branca europeia tem historicamente apagado o direito de povos afrodiáspóricos à vida (ALCOFF, 2016),

a premissa do *'ubuntu'*¹⁰⁵, de acordo com Noguera (2012, p. 147), se coloca como “uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária”. Essa proposta de amor à humanidade que habita em cada um de nós (FULGÊNCIO; NASCIMENTO, 2012), quando aplicada ao contexto dessa pesquisa como um modo de vida proporcionador de autoconhecimento (excerto 2, linhas 41-42), de felicidade (excerto 4 - linha 22) e de bem-estar (excerto 5 - linha 70), nos convoca a compreender que “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas – de forma que um ser humano se realiza quando humanizado por outros” (ADAD, 2018, p. 34).

Refletindo sobre essa concepção empática de estabelecer vínculos e sobre sua aplicabilidade no exame crítico de nossas conversas, percebo ao longo deste excerto um movimento discursivo de contraste entre o tipo de relação que Mãe Simone e eu construímos *versus* a falta de conexão que temos com nossos familiares, principalmente devido à avaliação depreciativa que fazem de nossa religião, “caracterizada como o mal” (linha 18). Para ilustrar esse ponto, chamo a atenção para a minha fala durante as linhas 05-10. Após ter lançado mão de uma performance metafórica de “joga[r] no mesmo time” (linha 02) para qualificar positivamente meus laços afetivo-espirituais com Mãe Simone, ao olhar para a primeira lâmina analítica, entendo que utilizo o mesmo recurso para contextualizar a narrativa que está por vir e para fazer um julgamento negativo de cunho moral (LINDE, 1997) acerca do modo como somos tratados no convívio familiar, ao dizer: “e quando tem a gente tem que ajudar quem tá jogando contra a gente” (linhas 5-6), visto que “um assunto que me é muito caro é...é a questão da família né” (linhas 9-10).

Quando escolho trazer à tona, por exemplo, essas questões que me são ‘muito caras’, compreendo que estou performando experiências corpóreo-discursivas inscritas e tecidas na malha social não desassociadas das minhas subjetividades (BESSA, 2011), sobretudo por dizerem respeito ao modo como me relaciono com o outro, desde os vínculos informais aos formais, neste caso os

¹⁰⁵ Como são muitas as discussões e referências sobre essa temática, não pretendo esgotá-la em termos de grandes aprofundamentos. Minha intenção é trazer problematizações e explicações sobre ela que dialoguem com o meu olhar para os dados. Para mais informações, ler: Ramose (1999), Nussbaum (2003), Swanson (2010) e Kashindi (2019).

familiares. Isso diz muito sobre minha postura como pesquisador crítico-reflexivo e como homem negro afrorreligioso, pois, conforme comento mais à frente, no excerto 10 (linhas 19-21), “isso requer ter essa sensibilidade, um olhar atento um ouvido atento, isso se quiser seguir [o Candomblé] com seriedade né?”. A propósito dessa sensibilidade e dessas subjetividades, longe de serem entidades estáticas ou mesmo estados passivos e como correspondem a emoções como processos ativos, interacionalmente produzidos ou como maneiras de alguém se posicionar frente ao objeto observado (BARCELOS, 2013) – minha sociohistória entrelaçada com a de Mãe Simone –, vejo-as aqui como possibilitadoras de um comportamento ainda mais politicamente engajado envolto em ações de “fricções transgressoras e transformadoras” (SZUNDY; FABRÍCIO, 2019, p. 76) de realidades dolorosas. E comunicadas em uma empreitada investigativa de cunho autoetnográfico como essa, se alinham, nas palavras de Gama (2020, p. 191), à crença de que pesquisas nas/das humanidades, com indivíduos de carne e osso, devem investir em:

- 1) visibilidades para o si (o pesquisador se torna visível no processo, em relação com o ambiente, com as pessoas etc.); 2) fortes reflexividades; 3) engajamento pessoal como meio para entender e comunicar uma visão crítica da realidade; 4) vulnerabilidade (explora fraquezas, forças e ambivalências do pesquisador); 5) rejeição a conclusões (a pesquisa é concebida como algo relacional, processual e mutável).

Nessa mesma linha de pensamento emancipatória, bastante presente também nos estudos em LAC (BORGES, 2020; NICÁCIO, 2020), sigo examinando a sequência do excerto e vejo que através de construções verbais no presente e no passado explico, com a devida colaboração de Mãe Simone (linhas 12 e 14), quais são/eram os posicionamentos de nossas famílias em relação à nossa inserção no Candomblé. Conscientes de que “>minha família não me quer aqui=nunca me quis aqui [no terreiro]<” (linhas 10-11) e de que “parte da família [dela] nunca [a] quis aqui” (linha 13), em menção ao terreiro, trago para a interação um questionamento que nos acompanha até a discussão do excerto 7: “como que administra também esse sentimento? porque...não entendem muitas vezes né estamos numa religião demonizada” (linhas 15-17). Considerando as emoções como entrelaçadas com as estruturas de poder e com as relações interpessoais (BOLER, 1999), incluindo as de cunho familiar, percebo aqui, mesmo que esteja implícito no discurso, a coconstrução de uma sensação de rejeição, de

apagamento do potencial de “livre arbítrio” (excerto 3 - linha 11) ou de “libertação” (excerto 2 - linha 43) com o qual Mãe Simone e eu enxergamos o caminho no Candomblé. Identifico, principalmente pelo triplo uso do verbo “querer” (linhas 10, 11 e 13), no campo semântico dos desejos, um sentimento de deslocamento ou talvez de não pertencimento criado pela interpretação que fazemos do discurso de nossa família direcionado a nós.

Embora “a gente [saiba] que num é nada disso” (linhas 20-21), ou seja, que o Candomblé não é “o mal” (linha 20), ao fazer escolhas lexicais ligadas aos verbos “administrar” (linha 15) e “lidar” (linha 21) para me referir a como encarar as atitudes de desrespeito (ou mesmo de racismo) de nossos familiares, convido Mãe Simone, com sucesso (linha 19), para avaliarmos a estima social de todos eles como moralmente inadequada (LINDE, 1997), por se alinharem, ao mapear em terceira lâmina os macrodiscursos nas trocas sob escrutínio, à “lógica de desumanização caracterizada pela criação de estereótipos inferiorizantes dados aos praticantes do Candomblé, que é uma forma de demonizar o outro” (FILIZOLA, 2019, p. 95) e de promover o que Simas e Rufino (2018, p. 101) chamam de “desvio existencial”. Nesse sentido, observo nessas performances afetivas como vítimas de desrespeito e de racismo religioso, obrigadas a administrar sentimentos de rejeição, uma capacidade micropolítica das emoções (REZENDE; COELHO, 2010) de dramatizar as macrorrelações sociais opressoras que, desde o período colonial, têm negado o lugar do indivíduo afrodiaspórico como sujeito e têm desqualificado os elementos histórico-culturais africanos, incluindo suas manifestações religiosas (ASANTE, 2009).

Esse movimento discursivo se mantém até o fim do excerto, quando dou continuidade à construção de como são os meus vínculos familiares diante dessa “religião [que] é um tabu lá em casa” (linhas 22-23). Em menção à estrutura da narrativa (LABOV, 1972), sob uma sequência de ações complicadoras, digo que o fato de o Candomblé ser um problema para a minha família “me afastou dos meus pais, isso me afastou do meu irmão” (linhas 23-25) e fez com que “aquela presença genuína ela [deixasse] de ser genuína” (linhas 28-29), mesmo que “eles não [tenham virado] as costas pra mim” (linhas 25-26). Atravessadas por avaliações da narrativa (CORTAZZI; JIN, 2001), externas, por meio de sentenças e de objetos metafórica e gradativamente utilizados que

funcionam como parênteses qualificadores do que está sendo relatado, essas ações complicadoras são ampliadas quando acrescento que, embora “eu ainda os tenh[a] presente” (linha 26), “eu num posso falar sobre isso” (linha 23), pois tem em nossa relação “um pedregulho, uma rocha na frente né” (linhas 29-30).

Como já havia dito, à medida que me construo afetivamente como sujeito silenciado por minha família (linha 23) e fisicamente afastado deles (linhas 23-24), pareço dramatizar o modo como as estruturas macrodiscursivas de poder nos colocam em um lugar marginalizado e subalternizado “onde desigualdades se evidenciam [inclusive no núcleo familiar] e são, com frequência, vividas sob o signo da discriminação [e do racismo religioso]” (SANTOS, 2017, p. 239). No entanto, interpreto essa estratégia discursiva como uma dramatização a título de reflexão crítica e de denúncia, no sentido de Mãe Simone e eu estarmos dispostos a narrar o que nos ocorreu (incluindo as experiências emocionalmente negativas), para que possamos, juntos, romper com esses mecanismos histórico-políticos de opressão. É como se, através da nossa narrativa (CORTAZZI; JIN, 2001), avaliássemos negativamente certos âmbitos de nossas relações familiares como construídas por atos de fala performativos de racismo religioso direcionados a nós que, repetidos e repetidos em contextos diversos no Brasil ao longo de séculos, naturalizaram e sedimentaram o Candomblé como “o mal” (linha 20). É por isso que entender a linguagem como ação é relevante nesta discussão, pois é nela que nossos corpos são constituídos nas práticas sociais (PENNYCOOK, 2007), o que me faz apostar no discurso como elemento “central na reinvenção do outro e de nós mesmos” (MELO; MOITA LOPES, 2013, p. 241), incluindo sua face contestatória, “pensando na possibilidade de ‘aliviar’ [nosso] sofrimento, [sendo] necessário questionar e desconstruir os paradigmas e os discursos raciais que propagam essencialismos normalizadores de qualquer natureza” (ibid., p. 242), ainda mais quando o assunto gira em torno de questões tão relevantes e ‘caras’ a nós, participantes engajados e interacionalmente solidários com as preocupações um do outro relativas às complexas nuances emocionais de nossa caminhada e pertença afrorreligiosa.

Digo isto sustentado por (e em defesa das) nossas próprias vivências analisadas até aqui. Apesar de perpassadas por caos (excerto 1 - linha 07) e culpa

(excerto 2 - linha 17), afastamento e silenciamento familiar (linhas 23-24), mais cortes de vínculos e inconformismos (tópicos discutidos a seguir, com foco na relação de Mãe Simone com sua família), não deixam de ter como pilares centrais a visão do Candomblé como uma busca por autoconhecimento (excerto 2 - linhas 76-77), por liberdade (excerto 2 - linha 78) e por equilíbrio (excerto 1 - linha 33), fazendo valer o pensamento de Mattos (2003, p. 231) de que devemos constantemente “reorientar a compreensão do nosso próprio passado – e, se necessário, mudá-lo na forma como ele nos é mostrado”, sendo justamente o que faço aqui, nesta tese, “como uma combinação de posicionalidade, experiência e política” (PIERRE, 2008, p. 128) em favor de um ato de esperança que “nos engaja em (inter)ações possíveis [a fim de] redesenhar rotas epistemológicas mais éticas para compreender e transformar os usos situados de recursos semióticos no mundo social”, mesmo que este seja um “desafio que se impõe a uma pesquisa implicada em aliviar a dor e o sofrimento” (SZUNDY; TILIO; MELO, 2017, p. 16), como disse há pouco.

8.3.2. Excerto 7 - pararam mesmo de falar comigo

Para responder ao meu questionamento do fim do excerto anterior acerca de sua relação com a família, Mãe Simone traz consigo um aspecto fundamental que perpassa a jornada nos terreiros de Candomblé e está presente em muitas das reflexões tecidas neste e em outros excertos: a questão do tempo.

01	Mãe Simone	então... <u>hoje</u> dezesseis anos, né...nada melhor
02		que <u>o tempo</u> é... quando assim eu... a sua idade
03		eles não nem falavam comigo <u>todos</u>
04		>automaticamente pararam de falar comigo<
05	Renan	todos?
06	Mãe Simone	↑todos
07	Renan	tios, primos, irmãos
08	Mãe Simone	todos, todos, todos
09	Renan	pai mãe
10	Mãe Simone	minha mãe não né mas também não aceitava né
11	Renan	sim
12	Mãe Simone	não vou dizer se <u>conformar</u> porque ela até hoje
13		de vez em quando ela joga umas letrinhas assim
14		tipo assim
15	Renan	mesmo dezesseis anos depois
16	Mãe Simone	<u>sim lógico</u> mãe né mãe sendo mãe
17	Renan	sim

18	Mãe Simone	mas assim não falam pararam <u>mesmo</u> de falar
19		comigo cortaram vínculos <u>verdadeiramente</u> hoje
20		não <u>hoje</u> eles falam comigo tanto que eu tava
21		nesse instante falando com a minha irmã que é
22		da <u>igreja</u>
23	Renan	sim
24	Mãe Simone	perguntando se eu fiz algo para acalmar a minha
25		outra irmã que estava tendo um problema
26	Renan	ué
27	Mãe Simone	ué
28	Renan	mas aí recorre quando precisa ((risos))
29	Mãe Simone	((risos)) é assim tipo assim “irmã você usa o
30		seu conhecimento do que você sabe do que você
31		aprendeu e eu uso o meu”
32	Renan	sim
33	Mãe Simone	ou seja <u>hoje</u> na concepção dela eu sou <u>irmã dela</u>
34		independente de nação de de de time né de blusa
35		vamos por assim né
36	Renan	sim
37	Mãe Simone	né vamos botar essa assim pensar desse jeito mas
38		quando é o benefício <u>próprio em comum</u> eles me
39		procuram sim pra poder
40	Renan	sim mas isso demorou muito tempo
41	Mãe Simone	sim
42	Renan	e como isso lhe afetou lá atrás
43	Mãe Simone	a gente <u>sente lógico</u> né a gente fica fragilizado
44		porque não teve nenhum momento o apoio da
45		família não teve... e e e:: você ter que contar
46		somente com o teu <u>orixá</u>

Quando observo esta conversa em primeira lâmina, vejo que comendo a orientação da narrativa (LABOV, 1972) ao chamar a atenção para “hoje dezesseis anos, né...nada melhor que o tempo” (linhas 01-02), Mãe Simone enfatiza a extensão de sua longa trajetória como praticante de um modo de vida advindo de múltiplas matrizes africanas (LIMA, 2015) e, em uma avaliação na narrativa (CORTAZZI; JIN, 2001), em um julgamento positivo de sua própria imagem social como pessoa experiente no contexto afrorreligioso, nos leva a pensar, assim como Prandi (2001), que experimentar o tempo produz proximidade com a sua própria história, sabedoria no trato das coisas do axé e conhecimento para compreender as interconexões entre passado e presente, conforme mencionei durante a análise do primeiro excerto. Posicionada, então, no mundo da história, como uma agente religiosa consciente das nuances familiares que atravessam seu caminho no Candomblé, ela aponta minha recente inserção nesse âmbito (se comparada com a dela) para mostrar ser um par mais antigo e, de modo a contextualizar ainda mais seu relato, diz que “na [minha] idade [seus parentes] não nem falavam [com ela]” (linhas 02-03).

Antes de adentrarmos nos pormenores deste relato, cabe-nos pensar primeiro a que pressupostos dos Candomblés, relacionados às questões de tempo e de senioridade – dadas as explicações já compartilhadas a esse respeito no excerto 4 à luz do pensamento de Eugênio (2012) – essa fala de Mãe Simone se conecta. Em meu entendimento, longe de ideais opressores, ao haver uma clara comparação e distinção de nossas respectivas linhas temporais na religião (sem intenção de soar como algo retilíneo), cria-se uma comum hierarquia em nossas tradições que privilegia por parte dos mais novos o estabelecimento de uma relação bastante respeitosa com os mais velhos, com os antepassados e com os ancestrais (vivos em matéria ou não), sendo estes os responsáveis pela multiplicação da força vital, do axé em nossas vidas, como proposto pela Pedagogia de Terreiro (PEREIRA; MOTA; SILVA, 2020). Ao trazer à tona essa crença na/da ancestralidade que perpassa a organização de nossos cultos, Mãe Simone se integra e me insere, então, nesse ciclo cooperativo de onde vem a “ligação energética ligação familiar”, como problematizado no excerto 5 (linhas 32-33), constituído por corporalidades diferentes, em memórias passadas ou presentes compostas por múltiplos feixes de singularidades, que somos nós em contato uns com os outros (OLIVEIRA, 2021). E esse movimento discursivo da participante pode ser visto, ainda, como uma oportunidade de maior compreensão dos nossos papéis na dinâmica dos Candomblés para além de uma experiência de (re)ligação com o sagrado, com as divindades e/ou com o próximo no terreiro (mais novos e/ou mais velhos). Pode ser igualmente uma atitude que incita uma (re)conexão com os contextos culturais africanos e afrodiaspóricos mais amplos fraturados na empresa escravagista colonial moderna, como aspectos linguísticos e alimentares (FALOLA, 2020), entre outros. Nesse sentido, “religa-se com modos de vida ameaçados pelo sequestro de povos do continente africano, por meio da recriação de valores, saberes, crenças e práticas que se instanciam nos terreiros” (NASCIMENTO, 2016, p. 161-162).

Imbuído desse pensamento que procura evitar a redução de todo um complexo sistema inclusivo e comunitário como o dos Candomblés, de volta à sequência do excerto, vejamos como Mãe Simone diz, ainda no mesmo turno, através de uma ação complicadora (LABOV, 1972), que todos >automaticamente pararam de falar [com ela]<” (linhas 03-04). Acho

interessante na performance da participante este uso do advérbio “automaticamente” por construir, assim como outras passagens no excerto 6 sugerem (linhas 17-19), um sentimento de aversão que os parentes dela possuem direcionado aos Candomblés. É como se nutrissem um senso de repulsa e de desprezo à nossa religião e ao que ela representa (a exemplo do que acabei de explicar), em um tratamento de ofensa e de marginalização a esse tipo de pertencimento e de crença, a tal ponto que, Mãe Simone conclui repetidamente que “*todos, todos, todos*” (linha 08) optaram por se afastar dela, ou, em menção às ações complicadoras (LABOV, 1972) elaboradas pela participante, “*↑ todos*” (linha 06) “pararam mesmo de falar [com ela] cortaram vínculos verdadeiramente” (linhas 18-19).

Tendo visto a narrativa por um viés mais estrutural, agora olhando melhor para a segunda lâmina analítica, noto uma estratégia interacional recorrente adotada por nós para relatar o comportamento intolerante em nosso ambiente familiar. Refiro-me ao tom de crítica, por exemplo, direcionado aos meus pais quando, no excerto 2 (linhas 34-37), digo que tive “pai e mãe presentes cem por cento ditando o deus que eu deveria louvar, ditando o que eu deveria fazer na minha vida”. Nesse mesmo movimento de julgamento negativo moral (LINDE, 1997) de seus “tios, primos, irmãos” (linha 07), Mãe Simone traz à tona a imagem de sua mãe. Mesmo sendo a única figura que optou por não se afastar da filha apesar das escolhas religiosas, “também não aceitava” (linha 10) a situação, de modo que “até hoje de vez em quando ela joga umas letrinhas” (linhas 12-13). Similar às histórias analisadas por Caputo (2020, p. 190) de crianças candomblecistas que sofrem ataques no espaço escolar e dizem que “na escola é muito ruim, muita zoação, não dá pra aguentar”, comparece na fala de Mãe Simone um macrodiscurso cristalizado pela iterabilidade e citacionalidade (DERRIDA, [1972] 1991) de subalternização dos Candomblés e das populações de terreiro como efeito de como a ideia de raça foi estrategicamente elaborada no Brasil ao longo dos séculos como forma de controle social de corpos negros (WINDLE; MUNIZ, 2018). Essa conjuntura histórico-discursiva é o que coloca a participante na posição de alvo de piadas que, de tão desrespeitosas, a fazem performar emoções de infelicidade e de insatisfação ao “fica[r] fragilizad[a]

porque não teve nenhum momento o apoio da família” (linhas 43-45) no exercício da escolha religiosa.

Essas construções adverbiais e temporais trazidas por ela ao longo do fragmento – “dezesseis anos” (linha 01), “automaticamente” (linha 04), “verdadeiramente” (linha 19), “até hoje de vez em quando” (linhas 12-13), “nenhum momento” (linha 44) –, somadas aos verbos no passado que constroem o cenário de abandono familiar (“não aceitava” - linha 10, “pararam” - linha 04, “cortaram” - linha 19), acrescidos dos sentimentos de “falta de apoio” e de “fragilidade” (linhas 43-45), juntos, analisados ‘*in locus*’ (MOITA LOPES, 2001), formam um contexto emocional que dramatiza (REZENDE; COELHO, 2010) o que Flor do Nascimento (2017, p. 52) descreve como:

violência contra o diferente, assumindo ora um gesto de recusa radical, que quer extirpar o diferente do convívio, ora assume um caráter educativo, apostando que uma punição ao diferente o fará se submeter aos valores impostos pelos contextos sociais hegemônicos. E nessa dupla ambiência dos gestos de violência, encontra-se uma justificação para violentar, de tal maneira que o sofrimento de quem seja atingido por tais gestos seja uma espécie de prova necessária para um adequado funcionamento das sociedades em função de seus valores prevalentes e em detrimento de outras crenças, saberes, práticas e valores.

Percebo esse tipo de violência performada por Mãe Simone e descrita pelo autor como um mecanismo de racismo religioso que, mais do que buscar reduzir um sistema de crenças como o dos Candomblés – que foi criado e resiste em solo brasileiro há séculos –, produz ataques físicos e emocionais sistemáticos a um eixo da constituição da identidade de alguém, de um grupo, de um povo. Afinal, não se trata apenas de uma intolerância no sentido de discordância de pensamento. O que está em jogo aqui “é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira de viver, um modo de organizar as relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza e com as outras pessoas” (ibid, p. 54), sendo esse conjunto de relações o que compõe as Cosmopercepções dos Candomblés (AWOFA, 2010).

Essas atitudes de racismo religioso continuam presentes no relato de Mãe Simone, só que com outras facetas. Diferentemente do passado, hoje os vínculos da participante com os familiares foram retomados e, momentos antes de gerarmos esta segunda parte dos dados, ela “tava nesse instante falando com a irmã que é da igreja [que estava] perguntando se [Mãe Simone havia feito algum trabalho] para acalmar a outra irmã que estava tendo um problema”

(linhas 20-25). Em referência às normas sociais (LINDE, 1997), devido ao comportamento anormal de buscar uma religião diferente da sua, ambos julgamos como negativa a estima social da irmã, através da mesma interjeição (“ué” - linhas 26-27). E mesmo construindo, por meio de fala relatada e do recurso paralinguístico do riso, um cenário menos diretamente violento e menos caótico (linhas 29-31), mostrando que na concepção da irmã elas são família “independente de nação de de de time” (linha 34), Mãe Simone mantém o tom de crítica ao expressar que a procuram como líder espiritual “quando [há] o benefício próprio em comum” (linha 38).

Novamente julgando as atitudes dos familiares de Mãe Simone como moralmente inadequadas (LINDE, 1997), visto que “recorre[m] [ao Candomblé] quando precisa[m]” (linha 28), enxergo essa (re)construção do comportamento da família da participante como compatível com a mesma noção de violência direcionada às religiões de matrizes africanas trazida há pouco. O único ponto que as diferencia é que, desta vez, o foco está em simplificar toda uma tradição cultural plural (JESUS, 2003), reduzir toda a complexidade dos modos de vida africanos e afrodiaspóricos que se mantêm e se reorganizam nos terreiros (LIMA, 2015) para que estes sejam usados e se encaixem nos objetivos pessoais daqueles que negam cotidianamente nossos cultos, como se os Candomblés fossem um mero objeto, manipulável, a serviço de qualquer um, a qualquer tempo. Ora, se analisarmos como os Candomblés foram historicamente gerados e mantidos de pé no Brasil¹⁰⁶ por todos esses anos desde os primeiros calundus até os grandes terreiros como a Casa Branca do Engenho Velho, no Estado na Bahia, perceberemos uma reunião de influências indígenas, europeias e, em sua grande maioria, africanas, resultando em uma multiplicidade de práticas (LOUZADA, 2011). Nossas formas de conceber e conhecer a realidade não desprezam outros saberes como fazem conosco, não precisam escolher entre acolher um e excluir outro, mas em fazer acionar todos os saberes que sejam úteis para constituir resoluções das situações que demandem utilizá-los (SANTOS, 2012). Como diz Flor do Nascimento (2020, p. 83) essa é uma “ecologia de saberes que funciona como uma lógica do acolhimento de diversos olhares, sem precisar operar com critérios de demarcação fixos”. Contudo,

¹⁰⁶ Para mais informações, rever as seções 3.1 e 3.2, quando teço um panorama dos Candomblés no Brasil e no Rio de Janeiro.

seria ingênuo de nossa parte se gerássemos sensações de conformidade e alimentássemos qualquer devaneio universalista de que tudo é bem-vindo como opinião e forma de culto, quando muitas vezes, ao nosso lado, nossos próprios familiares, em pacto com princípios e/ou com resquícios da demanda colonial, nos produzem ataques, humilhação, subordinação e desvio existencial (RUFINO, 2021), como vimos previamente e ao longo de outros trechos deste capítulo. E nesse sentido de estarmos atentos aos macro e microdiscursos de violência que nos cercam e não raramente nos oprimem, a narrativa de Mãe Simone opera como um alerta, como uma denúncia e, consequentemente, como um ato de resistência.

Diante disso, sem negar que “a gente sente lógico né” (linha 43) todos esses impasses familiares, Mãe Simone, apesar de toda a fragilidade, conclui este fragmento (re)orientando a sua experiência para a já mencionada razão de ser de nossa religião, voltada para a busca e a manutenção de uma existência em equilíbrio (BARBOSA, 2012). Em contraponto aos laços com a família, ao mencionar poder “contar somente com o [s]eu orixá” (linhas 45-46), ela lança mão da ética relacional presente nos Candomblés (BERKENBROCK, 2017), isto é, faz menção a um pertencimento que tanto dinamiza as múltiplas ligações que mantemos com nossos Orixás, quanto orienta o nosso viver de/no terreiro, seu modo de organização social, seus valores e formas de ver o mundo (OLIVEIRA, 2019), performando “uma rasura, um drible, uma fuga, um jeito que o corpo dá” (RUFINO, 2021, p. 18) diante das recontagens dolorosas trazidas pela participante, coavaliadas por mim com uma sequência de concordâncias e validações que sugerem solidariedade com as emoções alheias, boas ou não (linhas 11, 17, 23, 32 e 36). Com isso, Mãe Simone, com os seus atravessamentos a essa altura da pesquisa já conhecidos por nós, nos ensina que “se faz luta com as experiências, os saberes e as tecnologias ancestrais que emanam da diversidade de jeitos de sentir” (ibid., p. 9) e põe em prática a sabedoria construída nos seus “dezesseis anos [de iniciada no Candomblé, pois] nada melhor que o tempo [...]” (linhas 01-02). Mesmo nesse movimento de esperar, anunciar, alargar subjetividades e dar passagem a outras possibilidades menos penosas de prática afrorreligiosa, nossas experiências familiares negativas não se encerram aqui, como veremos adiante.

8.3.3. Excerto 8 - é como se você estivesse morrendo pra mim

De modo a coavaliar a narrativa acerca da relação difícil de Mãe Simone com a família no contexto religioso (fragmento anterior), dou seguimento à interação neste excerto construindo uma ideia de equivalência nas nossas vivências (“é... foi o que aconteceu comigo muitas vezes” - linha 01), no sentido de também ter sido alvo de impasses familiares e de “ter que contar somente com o [meu] orixá” (excerto 7 - linhas 45-46) no decorrer da caminhada no Candomblé. Examinemos, portanto, os impasses relacionados a isso.

01	Renan	é... foi o que aconteceu comigo muitas vezes
02		quando eu falei que ia fazer santo, quando eu
03		fui lá conversar, explicar o que eu tava vivendo
04		eu recebi vídeos da da minha família é chorando
05		meu irmão >eu lembro disso até hoje não consigo
06		esquecer assim de jeito nenhum< eu já ia me
07		recolher no dia seguinte e aí ele mandou um
08		vídeo da minha mãe em estado de <u>choque</u> , tendo
09		que tomar remédio, parecia que tava infartando
10		sei lá pra que que ele me mandou aquele vídeo?
11		pra mexer com meu psicológico né “não faça isso
12		eu sinto que eu vou perder o meu irmão é como
13		se você estivesse <u>morrendo pra mim</u> não vou ter
14		nunca mais aquela pessoa que esteve comigo a
15		vida inteira” “não eu tô aqui inclusive estou
16		numa versão melhor”
17	Mãe Simone	é a ignorância né
18	Renan	exatamente exatamente
19	Mãe Simone	não conheciam é o não conhecer
20	Renan	[é como se eles tivessem me perdido
21		<u>estar no candomblé ser do candomblé</u> estar com o
22		orixá ter ali seus protetores sua força da
23		natureza né contigo]
24	Mãe Simone	sim
25	Renan	meu orixá ayrá, oxum né? é como se eu tivesse
26		morrido? exatamente ao contrário
27	Mãe Simone	mas é a falta de conhecimento né? infelizmente
28		como você mesmo falou a nossa religião ela é
29		feita é é na cabeça das pessoas é <u>endemonizada</u>
30		eles veem dessa forma porque é assim que foi
31		ensinado
32	Renan	sim
33	Mãe Simone	não teve assim o e e
34	Renan	tudo que é ligado ao <u>negro</u> é ruim é inferior
35	Mãe Simone	sim sim é <u>inferior</u> é <u>demoníaco</u> é <u>satanista</u> né?
36		não é uma coisa boa porque se fosse é é é boa
37		seria boacumba que eles falam de macumba né
38		assim que eles se proferem
39	Renan	sim com essa piada de mau gosto
40	Mãe Simone	então “ah vc é da macumba”?
41	Renan	esse racismo aí velado né?
42	Mãe Simone	então eles levantaram essa bandeira aí dessa
43		forma que são <u>poucos</u> que realmente vão aprender
44		a pesquisar, a entender o que é <u>realmente</u> a
45		religião

Em termos estruturais labovianos, tanto no excerto anterior quanto neste, parece-me que o ponto dos nossos relatos é exatamente o mesmo: mostrar as tensões intrafamiliares relacionadas a nossa opção afrorreligiosa. Entretanto, ainda que as respectivas razões de ser e nossos pareceres como narradores sejam similares, existem algumas diferenças na maneira como esses conflitos são performados. Mãe Simone, como vimos, seleciona e traz para sua história passagens e construções emocionais de completo desamparo em orações orientativas (“[n]a sua idade eles não nem falavam comigo” - excerto 7, linhas 02-03) e em orações narrativas (“todos >automaticamente pararam de falar comigo<” - excerto 7, linhas 03-04). Na figura dos “tios, primos, irmãos” (excerto 7 – linha 07), ela elabora ter sofrido uma violência pautada no silêncio como resposta, na ausência de “todos, todos, todos” (excerto 7 - linha 08) e, mais à frente, no uso instrumental por parte de sua família de nossas práticas afrorreligiosas “quando é o benefício próprio em comum [d]eles” (excerto 7 - linha 38). No meu caso, a escolha dos trechos giram em torno de uma série de orações que contextualizam o caso de “quando eu falei que ia fazer santo, quando eu fui lá conversar, explicar o que eu tava vivendo” (linhas 02-03) e de ações complicadoras relatando que à época “recebi vídeos da da minha família é chorando meu irmão eu já ia me recolher no dia seguinte e aí ele mandou um vídeo da minha mãe em estado de choque, tendo que tomar remédio” (linhas 04-09). Interrompendo o fluxo da história com avaliações externas que indicam quão dramática foi a situação a ponto de “>eu lembr[ar] disso até hoje não consigo esquecer assim de jeito nenhum<” (linhas 05-06), que incitam questionamentos sobre “sei lá pra que que ele me mandou aquele vídeo?” (linha 10) e que levam a conclusões de que a intenção era “mexer com meu psicológico né” (linha 11), noto o movimento oposto desta trama comparando-a com a de Mãe Simone: há aqui, ao menos inicialmente, não uma relação familiar de ausência, mas de presença. Uma presença imposta, um ato de agressão pelo suporte digital do celular como performance frutífera de controle e intimidação que muitas vezes logra sucesso em silenciar certas vozes e/ou em deixar marcas severas.

Nessa faceta do racismo religioso que se dá ao construir, de modo sistemático, as religiões de matrizes africanas como menos válidas (LEANDRO; SANFILIPPO, 2018), minha inserção no Candomblé foi lida como imprópria, como

inadequada, com efeitos emocionais psicológicos traumáticos (linhas 05-05) similares ao que Grada Kilomba, teórica negra portuguesa, narra ter vivido durante o curso de doutorado em Berlim sobre “[seu] corpo não [ser] lido como um corpo acadêmico” (2019, p. 62) em diversas situações cotidianas. Como breves ilustrações das sequelas perversas da sedimentação desse tipo de discurso opressor temos também: dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no nosso país (2011-2015) em que foram identificados 26 (vinte e seis) assassinatos de lideranças dos Candomblés e, dessas, apenas duas chegaram ao Ministério Público ou à polícia como casos de racismo religioso (BRASIL, 2016, p. 38-39); relatos de pelo menos 16 (dezesesseis) terreiros sendo alvo de ações de vandalismo, publicados na página do Facebook intitulada “Terreiros Queimados” que, desde 2017, visibiliza e/ou republica histórias de racismo religioso no Brasil (SANTOS, 2020, p. 285-286); falas como a de Tauana dos Santos, de 29 anos, frequentadora de um terreiro em Coelho da Rocha, na Baixada Fluminense (RJ), de que “os terreiros são atacados pelos mesmos motivos de sempre: porque somos negros e negros de Candomblé. O problema não é só a religião. É a cor da nossa pele [...]” (CAPUTO, 2020, p. 190).

Nessa sequência de indicativos de que os atributos culturais-religiosos relacionados aos negros são frequentemente vistos como sinônimo de inferioridade (MUNANGA, 2012), a dinâmica de invalidação da minha pertença afrorreligiosa se mantém no decorrer do excerto. Seja com uma fala reportada da voz do meu irmão sobre a minha iniciação no Candomblé em “sinto que eu vou [te] perder é como se você estivesse morrendo pra mim não vou ter nunca mais aquela pessoa que esteve comigo a vida inteira” (linhas 12-15) ou no ato de reflexão e reconhecimento de nós, participantes, que “sim” (linha 32) “a nossa religião na cabeça das pessoas é endemonizada eles veem dessa forma porque é assim que foi ensinado [...]” (linhas 28-31), percebo que ambas as falas têm a ver com a hegemonia do conjunto de crenças neopentecostais no Brasil que divide o mundo entre “o certo e o errado, o bem e o mal, Deus e o diabo, provocado por uma tradição fundamentalista e reacionária incapaz de conviver com [maneiras de pensar] distintas de suas próprias” (GÓIS; TEIXEIRA, 2020, p. 101). Como expliquei durante a seção 3.2, esse conjunto de crenças advém da repetição por décadas de discursos baseados em um linguajar bélico para promover uma suposta guerra espiritual contra os ‘inimigos’ ao redor, termo que engloba as demais matrizes religiosas, principalmente as afro-brasileiras,

consideradas por eles “espaços privilegiados da ação dos demônios na terra” (SILVA, 2007, p. 207).

Mesmo que essa dicotomização e esses binarismos não sejam condizentes com a nossa forma de apreender a realidade nos Candomblés como religião em sua maioria matriarcal (VASCONCELOS, 2022), somos continuamente taxados, como efeito da estrutura racista e patriarcal que nos atravessa, como seguidores de um modo de vida “inferior, demoníaco, satanista [...]” (linha 35), conforme Mãe Simone enfatiza em tom de crítica. Inclusive, em segunda lâmina, no plano interacional, denunciemos juntos as “piada[s] de mau gosto” (linha 39) que nos são dirigidas – por exemplo de que “se [nossa religião] fosse é é é boa seria boacumba” (linha 36) –, consideradas por mim como atos de “racismo [religioso] aí velado né?” (linha 41), como um comportamento moralmente agressivo e inadequado, em avaliação das situações sociais mais amplas nas quais nós, narradores, infelizmente nos encontramos (HUNSTON; THOMPSON, 2001).

Ocorridas principalmente dentro das igrejas evangélicas, segundo apontam as pesquisas de Silva (2007), Cunha (2008), Oliveira (2015) e Rocha (2020), essas performances racistas religiosas, além de construídas em aparentes piadas (linhas 39-42) e em microinterações familiares dramáticas e conflituosas (linhas 01-15), são elaboradas em discursos disseminados em publicações de alto alcance público em nosso país sob o falso julgamento de que “o Brasil não apresenta um quadro desenvolvido devido à falta de atenção a alguns males causados pelas religiões afro-brasileiras” (BIANCHETTI, 2011, p. 37). É exatamente esse o pensamento de Macedo (2006, p. 50), fundador da Igreja Universal do Reino de Deus e proprietário do canal televisivo Record TV, ao dizer:

se o povo brasileiro tivesse os olhos bem abertos contra a feitiçaria, a bruxaria e a magia, oficializadas pela Umbanda, Quimbanda, Candomblé e outros nomes que vivem destruindo as vidas e os lares, certamente seríamos um país bem mais desenvolvido.

De modo a contrapor esse raciocínio que asfixia nossas existências de terreiro, dotado nesta análise (e na pesquisa como um todo) do desejo de estudar-me como sujeito que pensa e produz conhecimentos a partir de meu próprio corpo e espaço (GROSFROGUEL, 2006), sigo a sugestão de Pinto (2013) de ser muito “importante para os pesquisadores que estão fazendo suas pesquisas aqui e ali que,

quando forem pesquisar um povo e sua cultura, procurem aprender qual é a visão de mundo que esse povo tem” (p. 158), principalmente no contexto dos Candomblés que, segundo a autora, tiveram seus costumes apresentados pela academia como “magia, superstições, folclore, práticas exóticas e, muito raramente, como práticas sob a ótica da visão de mundo que adotam para si” (p. 157). Justamente por isso, em uma performance corpóreo-discursiva de problematizar e entender a nós mesmos e o meio cultural afrorreligioso plural que nos cerca (SALGADO, 2019), é que no nível interacional Mãe Simone e eu julgamos esse tipo de ataque em diferentes pontos do excerto “exatamente” (linha 18) como “ignorância né” (linha 17), “falta de conhecimento” (linha 27) já que “são poucos que realmente vão aprender a pesquisar, a entender o que é realmente a [nossa] religião” (linhas 43-45).

Essa conduta contestatória e anti-hegemônica se repete em pelo menos outros dois pontos do excerto: quando, em resposta à fala pejorativa do meu irmão sobre eu ter me transformado em outra pessoa (linhas 11-15), rebato dizendo “não eu tô aqui inclusive estou numa versão melhor” (linhas 15-16), em construções emocionais de certeza e segurança sobre minha existência; quando, ainda sobre a não receptividade da minha família quanto à minha inserção afrorreligiosa, afirmo enfaticamente que “[...] estar no candomblé ser do candomblé estar com o orixá ter ali seus protetores sua força da natureza né contigo, meu orixá ayrá, oxum é exatamente o contrário [de ter morrido]” (linhas 20-26), em elaborações emocionais similares de autoconhecimento adquirido. Conscientes da relação dinâmica e de cuidado entre nós e nossos Orixás (BERKENBROCK, 2017; MELO, 2019), percebo aqui, no que se refere ao que Mãe Simone e eu fazemos em interação e através da interação, uma capacidade de respondermos com vida a um sistema de mortandade baseado em um passado colonial escravagista (LOUZADA, 2011), ao produzirmos em discurso “atos guerreiros que honram e comungam das aspirações de liberdade e justiça” (RUFINO, 2021, p. 5) presentes em nossa pertença ancestral vital a Ayrá e a Oxum (no meu caso)¹⁰⁷ e a Jagun e a Iansã (no caso da participante)¹⁰⁸. E considerando o potencial de aprendizado e de transgressão do que vimos até este ponto das análises e as minhas/nossas intenções de pesquisa de desnaturalizar e desfazer qualquer

¹⁰⁷ Esses são meus Orixás (pai e mãe), conforme menciono na seção 3.5.

¹⁰⁸ Esses são os Orixás de Mãe Simone, conforme mencionado em seu autorretrato, no capítulo 2.

tentativa de silenciamento contra nós, indivíduos afrodiaspóricos, no exercício de nossos papéis sociopolíticos, assim como digo na seção 3.5 sobre o que os Orixás têm me ensinado, repito: composto dessa força de Ayrá como um guardião, protetor fiel de seus filhos, responsável por estabelecer e manter a harmonia nos locais que ocupa, apesar das bandeiras de racismo religioso levantadas contra nós (linha 45), sigamos por trilhas éticas cada vez mais atentas às especificidades de nossas experiências culturais formativas (PIEADADE, 2019), pensamento que nos leva ao exame crítico das próximas performances, agora sobre os Candomblés como formação de vida.

8.4. Candomblé como formação de vida

Nestes dois excertos finais, em termos gerais: concluímos que estamos sempre em movimento de aprendizado nos Candomblés “por que mexemos com pessoas, mexemos com ser humano [...]” (excerto 9 - linhas 26-27), o que torna nossas vivências singulares e complexas ao ponto de “[cada um] ter a sua experiência” (excerto 9 - linhas 27-28); construímos juntos a ideia, a partir das mesmas escolhas lexicais, de que “o candomblé não se faz sozinho” (excerto 10 - linhas 44 e 47), independente do tempo de inserção religiosa do indivíduo.

8.4.1. Excerto 9 - eu encaro isso como formação

Para conhecermos as nuances deste último subtópico discutido por mim e por Mãe Simone em nossas conversas reflexivas, pontuo desde já que o excerto começa com um movimento de retomada “disso tudo” (linha 01) que foi falado até este ponto da pesquisa: “fal[amos] de infância lá atrás que eu fui obrigado [a frequentar a igreja evangélica], [a participante] não obrigou seus filhos, falamos desses impasses aí de de família, [do] que a gente vive aqui dentro [...]” (linhas 01-05), entre outros assuntos. Como sabemos que as performances e os posicionamentos avaliativos nos diversos empreendimentos

investigativos “não são neutros e não podem ser realizados sem a influência de nosso conhecimento de mundo e repertório linguístico” (PIEADADE, 2019, p. 36), pois envolvem uma série de escolhas (intencionais ou não) de cunho político imbricadas em relações de poder que impactam diretamente o mundo ao nosso redor (FABRÍCIO, 2006), vejamos o modo como eu “encaro isso” (linha 05) – em menção às vivências conarradas por nós –, bem como as (des)conexões sutis, não tão explícitas neste caso, advindas de meu julgamento comparativo entre aspectos dos Candomblés e das igrejas evangélicas, considerando minhas atuais e antigas práticas religiosas respectivamente¹⁰⁹.

01	Renan	e assim a gente tá falando disso tudo falou de
02		infância lá atrás que eu fui obrigado, a senhora
03		não obrigou seus filhos, falamos da da desses
04		impasses aí de de família, que que a gente vive
05		aqui dentro, eu encaro isso como <u>formação</u> né?
06		eu tô me formando, uma formação de vida né? num
07		temos um <u>livro</u>
08	Mãe Simone	não
09	Renan	pra <u>ditar</u> o que a gente deve deve seguir
10	Mãe Simone	[porque é experiência]
11	Renan	temos aí nosso temos aí nossos guias, nossos
12		orixás né nos nos nos dizendo qual é o caminho
13		melhor e qual não seria o melhor e estamos nos
14		formando, mesmo a senhora aí depois de dezesseis
15		anos continua se formando
16	Mãe Simone	sim
17	Renan	e eu aqui no meu auge dos meus dois anos
18	Mãe Simone	[eternamente isso eternamente]
19	Renan	estou me formando o que seria essa formação pra
20		senhora? que que é formação no no no candomblé?
21	Mãe Simone	então
22	Renan	olhando pra mim assim a gente tá <u>direto</u> <u>aqui</u>
23		junto
24	Mãe Simone	sim sim é é a gente tem essa mania de de falar
25		dessa forma “a formação” é é um eterno estudo é
26		um eterno aprendizado por que? mexemos com
27		peças, mexemos com ser humano, eu tenho a
28		minha experiência você vai ter a sua experiência
29	Renan	sim
30	Mãe Simone	como você já tá tendo
31	Renan	sim
32	Mãe Simone	se formando
33	Renan	<u>intensa demais</u>
34	Mãe Simone	é ali juntando mas formação não porque a gente
35		vai sair daqui sem aprender tudo porque na vida
36		a gente é um eterno aprendiz a gente não vai
37		conseguir <u>formar</u> como eu vejo muitas pessoas
38		falarem “ah ele é <u>expert</u> ” não num tem porque é
39		é você vai aprender com uma criança... tem

¹⁰⁹ Para rever algumas informações relevantes sobre minha passagem na igreja evangélica, reler meu autorretrato, no capítulo 2.

40		coisas que criança que chegou ontem vai te
41		ensinar coisas que tá na sua vista mas você não
42		teve a percepção, você não teve a sensibilidade
43		de captar daquele ângulo, aquele problema
44		entendeu?
45	Renan	ou aquela saída
46	Mãe Simone	porque você fica <u>preso</u> a ver a vida de uma certa
47		forma
48	Renan	de um ângulo só
49	Mãe Simone	você estudou pra aquilo sim então mas você tem
50		que sair da área do conforto e tentar ir pra um
51		ângulo ou para outro pra poder ver <u>aquela mesma</u>
52		<u>visão de outra forma</u>
53	Renan	sim
54	Mãe Simone	porque são várias várias visões, vários
55		caminhos, várias formas e isso é um eternamente
56		isso é um aprendizado eterno
57	Renan	sim
58	Mãe Simone	entendeu? eu tenho dezesseis anos e tenho <u>muito</u>
59		<u>ainda que aprender</u>
60	Renan	sim
61	Mãe Simone	tenho os meus mais velhos para me ensinar sim
62		mas é o <u>meu caminhar</u> o meu mexer com a minha
63		colher de pau é que eu vou ver o ponto que mais
64		funcionar entendeu?
65	Renan	sim

Ao iniciar o excerto qualificando enfaticamente nossa trajetória afrorreligiosa “como formação né? eu tô me formando, uma formação de vida né?” (linhas 05-06), remeto-me discursivamente aos saberes de natureza coletiva construídos até aqui por mim e por Mãe Simone e embaso meu argumento através de um ponto crucial para a Pedagogia de Terreiro: o fato de que nossos conhecimentos, geradores da formação e da pertença nos Candomblés, estão fundamentados na experiência, nas relações cotidianas, no convívio diário (OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017; CANDEMIL, 2020), condizente, portanto, com a avaliação positiva de nossos vínculos de mãe e filho-de-santo de que “a gente tá direto aqui junto” (linhas 22-23) no Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê, onde os dados foram gerados. Como melhor explicitado durante a seção 3.4, inserido em uma matriz religiosa plural que privilegia a apropriação de determinados valores e condutas em um movimento de ver/fazer (ROCHA; LACERDA, 2014), independentemente de estar à margem do saber oficial dominante, quando falo de formação nesses moldes, estou me alinhando a uma noção de “educação, no contexto de terreiro, concebida como processo interacional, como fenômeno que ocorre entre sujeitos” (CONCEIÇÃO, 2004, p. 2), em um “ambiente rico e diverso de falas, cores, aromas e sabores” (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019, p. 16).

Nesse sentido, tendo em conta o posicionamento de Damasceno (2020, p. 181-182) sobre as celebrações dos Candomblés como um repertório iconográfico que circula em diferentes meios sociais na cidade de Salvador, nossas existências negras, nas múltiplas práticas performativas afro-brasileiras, são:

fonte de resistência, de propagação da cultura e de memória ancestral. Memória restaurada por meio de expressões, atos e práticas corporais que se mostram singulares, mesmo quando não estão sendo exercidas pela primeira vez. No entanto, a cada reestabelecimento do corpo comunitário dos terreiros para a realização dos muitos rituais que nos compõem, possibilita-se aos sujeitos participantes expressarem seus afetos e realizarem a comunicação com as forças da natureza, catalisadas por poderosas energias que são os orixás. Afetos e comunicações que se dão de forma singular, pois o nosso corpo, expressa, à sua maneira, energia que é canalizada dentro de seus ossos, músculos, nervos, vísceras, cérebro, sangue. Cada momento é único em sua ação.

A partir do pensamento da autora, por mais que até hoje vivamos sob os estigmas de ‘macumbeiros’, ‘fazedores de feitiço’, ‘adoradores do diabo’ e outras nomenclaturas e representações estereotipadas replicadas diariamente sobre nossos corpos negros e suas práticas afrorreligiosas (MIRANDA; MELO, 2020), observando em segunda lâmina os detalhes interacionais deste excerto, insisto em falar dessa “formação de vida” (linha 06) atrelada a uma narrativa breve de eventos recorrentes e em andamento (GEORGAKOPOULOU, 2006) de “te[r]mos aí nossos guias, nossos orixás né nos nos nos dizendo qual é o caminho melhor e qual não seria o melhor e estamos nos formando, mesmo [Mãe Simone] aí depois de dezesseis anos continua se formando e eu aqui no meu auge dos meus dois anos [...]” (linhas 11-17). Com isso, insiro a nós, participantes, no grupo de “pessoas que se comprometeram no seu processo de iniciação a fazer de suas vidas, pela corporeidade, um lugar de louvor e morada dos orixás e dos ancestrais” (SOUSA JÚNIOR, 2002, p. 129), apoiado na crença de que nos Candomblés os ensinamentos estão no passado (nas histórias dos orixás e dos ancestrais), no ponto que conecta o presente ao que se foi, mas ainda vive e viverá, já que presente e futuro não se deslocam do passado (SODRÉ, 2005). Por sua vez, isso significa dizer que, em nossa interação, ao rememorar e trazer para nossa vivência atual aspectos mitológicos e ancestrais, performamos um retorno a nós mesmos e agimos em nossas práticas afrodiaspóricas em prol da continuidade da tradição desses povos milenares (SILVA; SANTANA, 2021), em movimento de aprendizado que se dá “[eternamente isso eternamente]” (linha 18), como diz

Mãe Simone ao interromper-me para coavaliar esse processo cíclico em sua temporalidade (SOYINKA, 1995), na tríade *passado-presente-futuro*.

Como não posso deixar de incluir nesta análise minha condição de interactante e a impossibilidade de neutralidade, uma vez que, como proposto pela LAC, somos sujeitos sociais repletos de incoerências e instabilidades (MOITA LOPES, 2006, 2013), durante a narração dessa noção de formação, é interessante notar ainda uma construção emocional de satisfação e de orgulho de minha parte devido a nossa sabedoria de terreiro não ser adquirida e construída com base “em manuais, apostilas, cartilhas ou folhetos” (NETO; ALBUQUERQUE, 2008, p. 15), ao não termos “um livro pra ditar o que a gente deve seguir” (linhas 07 e 09), justamente “[porque é experiência]” (linha 10), conforme coavalia Mãe Simone. Em olhar atento às escolhas lexicais enfatizadas em contexto, porém, nessa mesma fala eu crio também, de maneira sutil, uma comparação entre práticas dos Candomblés e das Igrejas Evangélicas, das quais faço e já fiz parte respectivamente, e teço uma crítica ao livro sagrado do segmento religioso desta, a bíblia, como forma de ‘ditar’ regras acerca do comportamento de seus adeptos. Considerando o fluxo das minhas conversas com Mãe Simone, percebo que esta crítica, devido à utilização do mesmo vocábulo em falas similares, tem ligação com os julgamentos morais direcionados a minha família, quando digo que tive por muitos anos “pai e mãe presentes cem por cento ditando o deus que eu deveria louvar, ditando o que eu deveria fazer na minha vida” (excerto 2 - linhas 35-37). Sendo assim, eu diria que temos neste excerto uma forma de autoconstrução emocional não só de satisfação e de orgulho, mas também de liberdade face aos discursos de apagamento performados repetidamente por meus familiares que me impediam de construir e seguir “o meu caminho escolhido por mim” (excerto 2 - linha 39).

Na sequência da construção dessa formação avaliada por mim linguística e paralinguisticamente como “intensa demais” (linha 33), demonstro interesse no pensamento de Mãe Simone e abro espaço interacional para que ela esclareça minha dúvida acerca do “que seria essa formação? que que é formação no candomblé? [...]” (linhas 19-20). Na resposta da participante, noto uma quebra na maneira específica que caracterizo o conjunto dos nossos aprendizados e de nossas experiências, especialmente quando ela faz uma ponderação ao argumentar que “a

gente tem essa mania de de falar dessa forma “a formação” (linhas 24-25), em menção, mesmo que em fala reportada indireta, a minha forma de falar. Para a participante, na verdade, estamos diante de “um eterno estudo, um eterno aprendizado, mas formação não porque a gente vai sair daqui sem aprender tudo [...]” (linhas 25-26 e 34-37). Assim como Mãe Simone performa no excerto 2 uma espécie de aconselhamento – princípio de solidariedade bastante presente nos Candomblés (SBARDELOTTO, 2010) – partindo da observação de uma realidade coletiva, como se no geral “a gente... é é [vivesse] um eterno né que tentar equilibrar” as diversas áreas da vida (linhas 02-03), aqui ela contrapõe a minha visão de ‘formação’ da mesma forma: explicando que “na vida a gente é um eterno aprendiz a gente não vai conseguir formar” (linhas 35-37) em referência a vivências hipotéticas aparentemente compartilhadas e já conhecidas (GEORGAKOPOULOU, 2006, 2008) por todos.

Com o objetivo de identificar, em terceira lâmina, quais são os macrodiscursos que participam desse aparente embate entre mim e Mãe Simone para legitimarmos o sentido disso que chamo de “formação de vida” (linha 06) afrorreligiosa, eu diria que estamos aderindo a crenças opostas. Quando trago à tona no início deste excerto “[tudo] que a gente vive aqui dentro” (linhas 04-05) do Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê, me refiro à trajetória no Candomblé como formação alinhado ao que a Pedagogia de Terreiro concebe, no sentido de ter acesso a um complexo de ensinamentos voltados para “[se] cuidar a fim de estar firme no mundo” (ARAÚJO; BERTON, 2021, p. 56), dado que “o terreiro [tal qual o compreendo] é lugar de formas de educação e de vivências justas” (ARAÚJO, 2015, p. 38), tendo seus adeptos (iniciados ou não) a responsabilidade de construir laços de vinculação com o lugar e entre os membros, sem inibir nem tornar desiguais as especificidades de cada um” (CONCEIÇÃO, 2006, p. 22), como ambos fazemos no decorrer de toda a nossa conversa reflexiva ao nos solidarizarmos em diversos momentos com as histórias um do outro. Já Mãe Simone, ao menos quando justifica seu ponto dizendo que “a gente não vai conseguir formar como eu vejo muitas pessoas falarem “ah ele é expert” (linhas 36-38), se refere à formação a partir de uma abordagem enciclopédica (GARCIA, 1999), em uma compreensão comportamentalista de conhecimento como meio de instrumentalização e fabricação de especialistas em áreas específicas, tal qual

preconiza o pensamento modernista em sua visão racional-técnico-utilitarista de educação (MATEUS, 2010).

Embora divergentes nesses trechos da interação e nessas visões de formação supracitadas, nos realinhamos no plano interacional em outros dois instantes do excerto: ao entendermos que “sim” (linha 29), estamos sempre em movimento de aprendizado nos Candomblés “por que mexemos com pessoas, mexemos com ser humano [...]” (linhas 26-27), o que torna nossas vivências singulares e complexas ao ponto de, nas palavras de Mãe Simone, “[cada um] ter a sua experiência” (linhas 27-28); ao conarrarmos uma situação hipotética, em termos estruturais, que muitas vezes uma “criança que chegou ontem vai te ensinar coisas que tá na sua vista mas você não teve a percepção, você não teve a sensibilidade de captar daquele ângulo, aquele problema” (linhas 40-43) ou “aquela saída” (linha 45), “porque você fica preso a ver a vida de uma certa forma” (linhas 46-47). Nesse realinhamento de crenças, promovemos, juntos, outro tipo de quebra, diferente da vista anteriormente. Dessa vez, afastamo-nos “da noção adultizante de espaços convencionais de educação que verticaliza as relações entre adultos e crianças” (SILVA; SANTANA, 2021, p. 99), que seria uma das marcas da percepção de formação trazida por Mãe Simone (OLIVEIRA, 2016), em virtude da ideia de que crianças, jovens e adultos participam em iguais condições dos processos de aprendizagem nos terreiros (SILVA; BORGES, 2021). Como digo anteriormente sobre os pressupostos da Pedagogia de Terreiro, na seção 3.4, essa premissa não hierarquiza as culturas infantis e adultas (re)construídas dentro e fora das casas de Candomblé, especialmente por buscar promover atos de envolvimento autênticos entre todos os adeptos, recém-chegados ou não, seja nos momentos ritualísticos/litúrgicos ou não, tendo em conta a importância de termos acesso a formas de sociabilidade e a histórias de vida multirreferenciais que, ao invés de se excluírem, se complementam (IYAGUNÃ; DANTAS, 2019).

É por isso que, independente do que estamos (des)construindo como ‘formação’, Mãe Simone e eu apostamos, ainda em discurso hipotético, em uma dinâmica de “sair da área do conforto e tentar ir pra um ângulo ou para outro pra poder ver aquela mesma visão de outra forma” (linhas 50-52), o que seria por si só “um aprendizado eterno” (linha 56), dadas “[as]

várias visões, [os] vários caminhos, [as] várias formas” (linhas 54-55) de compreendermos as nuances de nossa caminhada como candomblecistas, sendo igualmente múltiplas as orientações míticas que nos acompanham por toda a vida nos laços de pertença com os nossos Orixás (PRANDI, 2005). Sendo assim, (re)afirmando meu posicionamento nesta tese de entender as emoções como inerentemente complexas, compostas por cargas afetivas e avaliativas, surgidas na/da relação do indivíduo com o mundo e na/da ressonância das coisas e dos acontecimentos que a vida cotidiana nos oferece (LE BRETON, 2009), em mais um ato emocional de subjetivação das nossas trajetórias afrorreligiosas, Mãe Simone encerra este excerto constatando que, passados “dezesseis anos [de iniciada]” (linha 58), “te[m] muito ainda que aprender” (linhas 58-59). E produzindo discursivamente um processo de aprendizagem ao mesmo tempo coletivo (incluindo não só as ‘crianças’, mas também os “[s]eus mais velhos” - linha 61) e individual (envolvendo metaforicamente “o [s]eu mexer com a [sua] colher de pau” - linhas 62-63), ela conclui, igualmente em tom de aconselhamento, a meu ver, dizendo ser no “[s]eu caminhar” (linha 62) que “[vê] o ponto que mais funciona [...]” (linhas 63-64), aderindo, como seguimos fazendo no próximo/último excerto, à crença de que as tradições afrorreligiosas como os Candomblés “envolvem presença no terreiro” (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019, p. 15), fundamentada nas experiências adquiridas processualmente, a partir das relações cotidianas estabelecidas com as múltiplas parcelas do divino existentes nos Orixás e em cada um de nós.

8.4.2. Excerto 10 - isso requer ter essa sensibilidade

Uma extensão do fragmento anterior, neste excerto, temos também uma série de reflexões conjuntas sobre os Candomblés relacionadas à ideia de convivência no terreiro para a construção dos conhecimentos plurais necessários para uma existência em equilíbrio. Vejamos como essas reflexões são performadas por nós, participantes.

01	Mãe Simone	existe ainda um livre arbítrio e você vai ter a
02		sua consciência de ver até onde que você vai,
03		bem "eu aprendi assim mas se eu fizer dessa
04		forma aqui pra mim talvez fique melhor"
05	Renan	sim
06	Mãe Simone	então por isso que cada um tem um jeito de jogar
07		jogo de búzios diferente de outro, é um
08		aprendizado só, mas joga-se de formas
09		diferentes, sensibilidades diferentes
10	Renan	sim
11	Mãe Simone	e assim vai
12	Renan	gosto dessa palavra que a senhora fala
13		<u>sensibilidade</u>
14	Mãe Simone	sim
15	Renan	acho que é muito isso né?
16	Mãe Simone	sim
17	Renan	lidar com o ser humano
18	Mãe Simone	você trabalha com energia
19	Renan	é isso requer <u>ter essa sensibilidade</u> , um olhar
20		atento, um ouvido atento, isso se quiser seguir
21		com seriedade né?
22	Mãe Simone	sim porque senão o meu eu, a minha arrogância,
23		o meu absoluto que sou, o que você falar pra mim
24		né? "que eu sou muito velha, eu sou muito expert
25		naquilo" o que você falar pra mim não vai ser
26		nada
27	Renan	porque viveu mais, porque já viu
28	Mãe Simone	penso eu que já tenho um doutorado lá de
29		cinquenta anos
30	Renan	sim sim
31	Mãe Simone	e você às vezes não tem a percepção, a
32		sensibilidade de ouvir aquele que tá começando
33		agora
34	Renan	sim sim
35	Mãe Simone	de repente ele tem a voz daquilo que você
36		precisa saber mas o seu ego seu eu não lhe deixa
37		ver
38	Renan	requer olhar pra trás pra ver quem tá ali pra
39		estender a mão
40	Mãe Simone	sim
41	Renan	olhar pro lado pra ver quem tá do seu lado,
42		olhar pra frente pra ver quem já tá mais lá na
43		frente
44	Mãe Simone	o candomblé não se faz sozinho, não se faz e
45		temos que prestar atenção em quem que tá
46		começando agora porque vai ser o amanhã
47	Renan	candomblé não se faz sozinho, se faz em família

Como ilustração do que afirmei no texto inicial desta subseção, desde as narrativas sobre as escolhas religiosas de seus filhos ("e eu sempre deixei livre arbítrio pra eles escolherem nunca impus" - excerto 3 - linhas 11-12), passando pelo julgamento do meu processo voluntário de inserção no candomblé avaliado por ela como "libertação" (excerto 2 - linha 43), até a consciência de que "[cada um vai] ter a sua experiência" (excerto 9 - linhas 27-28), Mãe

Simone continua aderindo e naturalizando aqui a crença de que nossos corpos (religiosos) são uma construção (histórica, cultural, identitária, afetiva) e esse processo de produção contínua não deveria ser imposto, no sentido de atravessado por opressões de nenhuma ordem (MIRANDA; MELO, 2020). Percebo isso quando a participante entende que, no exercício da afrorreligiosidade, “existe ainda um livre arbítrio e você vai ter a sua consciência de ver até onde que você vai” (linhas 01-02), concepção essa acrescida de uma fala reportada hipotética, em termos estruturais (em primeira lâmina), cuja função é dramatizar e reforçar esse pensamento ao passo que Mãe Simone conclui que “eu aprendi assim mas se eu fizer dessa forma aqui pra mim talvez fique melhor” (linhas 03-04).

Pautada continuamente em falas emocionais de liberdade – que estão longe de pensarmos que não existam nos Candomblés elementos que possam servir de referências para distinguir o que é certo e o que é errado, o que deve ser seguido e o que deve ser evitado –, Mãe Simone segue justificando seu ponto de vista sobre “[as] várias visões, [os] vários caminhos, [as] várias formas” (excerto 9 - linhas 54-55) de compreendermos as nuances de nossa caminhada como candomblecistas, conforme mencionado anteriormente e apontado como um dos objetivos desta tese, inclusive trazendo exemplos do cotidiano dos terreiros em “então por isso que cada um tem um jeito de jogar jogo de búzios diferente de outro, é um aprendizado só, mas joga-se de formas diferentes” (linhas 06-09). Contando com minhas constantes concordâncias e validações indicativas de solidariedade interacional (linhas 05, 10, 14, 16, entre outras), Mãe Simone qualifica essa maneira de pensar a trajetória nos Candomblés com um atributo indispensável para nós, já mencionado por ela no excerto 9 (linha 42): “[ter] sensibilidades diferentes” (linha 09). Novamente escolho trazer princípios das Cosmopercepções dos Candomblés e da Pedagogia de Terreiro à luz dos argumentos de Pereira, Mota e Silva (2020), pois essa ideia de sensibilidade, produzida por Mãe Simone em um contexto de reflexão conjunta no/sobre/pelo âmbito afrorreligioso, se constrói a meu ver como um convite ao (auto)aprendizado como promotor de sabedoria, transmitido, enriquecido e encarnado pelas vozes de todos os membros do terreiro, dos mais jovens aos mais velhos, de modo a valorizar e a sustentar as memórias desse grupo de geração em geração, em um gesto, como ela diz mais adiante, “de ouvir [também] aquele que tá começando agora”

(linhas 32-33), pois “de repente ele tem a voz daquilo que você precisa saber” (linhas 35-37).

No que diz respeito a este excerto como um ato de fala em si, olhando para o que estamos construindo em interação e através desta interação, vejo na produção discursiva da participante em conexão com os efeitos que isso gera em mim (interactante, filho-de-santo e pesquisador) um potencial de ação educativa e transgressora. Digo isto ao perceber Mãe Simone a todo tempo propondo um reposicionamento do corpo nas histórias (aqui contadas e no fluxo dos discursos sobre os Candomblés) e se colocando em (auto)escuta atenta nesse processo de performatização de saberes contrários ao desvio existencial incutido nas populações negras ao longo dos séculos pelo colonialismo (RUFINO, 2020), opostos justamente por serem (auto)conhecimentos investidos de valores que (re)vitalizam/(re)energizam nossas existências afrodiaspóricas ao reivindicarem olhares críticos para nós mesmos a fim de que, como a participante acrescenta, “[nosso] eu, a [nossa] arrogância, o [nosso] absoluto que [somos]” (linhas 22-23) não contaminem os laços solidários e familiares próprios dos terreiros (SANTOS; SILVA, 2020).

Tendo em conta ainda este mesmo excerto como um ato de fala elaborado majoritariamente (mas não só) por uma mulher negra, criada sob alta vulnerabilidade econômica na Baixada Fluminense e matriarca de uma casa de Candomblé na Zona Oeste do Rio de Janeiro, em uma mirada interseccional (CONCEIÇÃO, 2021; ROMAGNOLI; SILVA, 2022; GONÇALVES; SOUSA; RANNIERY, 2022), eu diria que Mãe Simone desafia o prisma do desvalor e da mesquinhez que tem o racismo, o patriarcalismo e a opressão de classe como algumas das formas cruzadas de deslegitimar trajetórias de vida como as conarradas aqui. Apesar de essa ser uma realidade inescapável para quem (sobre)vive na sociedade brasileira, que conforma o mundo ocidental(izado) com base em injustiças e desigualdades sociais cada vez mais profundas (AKOTIRENE, 2019; NOGUEIRA, 2020; BORGES, 2022), a participante, considerando seus atravessamentos e as suas performances discursivas analisadas neste excerto (e nos demais), engendra uma política de enfrentamento na contramão de toda essa lógica produtora de desvios e aniquilações em corpos como os nossos, apostando em crenças e em saberes que, dado o contexto aforreligioso destas conversas reflexivas

e desta tese como um todo, emergem “como um radical vivo; corporal; vibrante; dialógico; inacabado; alteritário; comunitário; produtor de presença, de afeto, de vivência e de partilha (RUFINO, 2021, p. 11).

Embora não tenhamos aqui uma narrativa propriamente canônica para identificarmos seus diferentes elementos estruturais, já que o modo como performarmos neste trecho dos dados se assemelha mais a um diálogo crítico sobre os Candomblés de maneira geral, não poderia deixar de sinalizar que a obtenção e o exercício da sensibilidade são os pontos-chave deste e do excerto anterior. Falo isso apoiado no momento no qual endosso o pensamento de Mãe Simone ao avaliar enfaticamente que “gosto dessa palavra que [ela] fala sensibilidade” (linhas 12-13) e ao acrescentar, a partir de mais uma fala hipotética da participante de que nos Candomblés “você trabalha com energia” (linha 18), que “isso requer ter essa sensibilidade, um olhar atento, um ouvido atento” (linhas 19-20). Assim como Mãe Simone, na linha 18, traz para a interação a questão do corpo e as possíveis trocas energéticas promovidas por ele no trecho em que aponto a ideia de “lidar[mos] com o ser humano” (linha 17) em nossa religião, ao discorrer sobre ‘um olhar e um ouvido atentos’ no contexto das sensibilidades, elaboro uma noção de corpo como templo milenar por carregar em si saberes das culturas africanas plurais tradicionais, além de produzi-lo como agente mágico com papel divinizador e de cura ligado às formas de comermos, de dormirmos, de nos vestirmos, de dançarmos e/ou de nos relacionarmos com o outro nos terreiros (HAMPATÉ BÂ, 2011). É por isso que, com base nessas trocas com Mãe Simone, eu diria que concebemos os Candomblés como modo de vida multissensorial que abriga “um entrelaçamento do cheiro, do toque, da audição, da ocupação do espaço, das sensações corpóreas, etc” (LIMA, 2015, p. 22).

Nesse sentido, compreender e realizar esta tese como um processo de forte dimensão autoetnográfica me parece uma escolha coerente e acertada, principalmente quando Brito (2019, p. 142) sinaliza que esse tipo de investigação teórico-metodológica prevê uma inserção de cabeça e de coração literal e metaforicamente na própria história, levando-nos, segundo Moraes (2011), a gestos de cuidado com o nosso corpo e com o corpo alheio nas relações interpessoais de terreiro, o que requer, por exemplo, como digo à Mãe Simone, “olhar pra trás pra ver quem tá ali pra estender a mão” (linhas 38-39), “olhar pro lado

pra ver quem tá do seu lado” (linha 41) e “olhar pra frente pra ver quem já tá mais lá na frente” (linhas 42-43). Como nos Candomblés “não se enxerga apenas com os olhos, enxerga-se com todos os sentidos” (MACHADO, 2019, p. 13-14), numa existência de “corpo inteiro” (ibid., p. 15), esse meu atentar para o direcionamento do olhar apresenta ainda uma especificidade: já discutida no excerto 4 quanto às questões de senioridade, ele se conecta com a ideia de tempo cíclico (PRANDI, 2001), quando ‘olhar pra trás’ evoca o passado, ‘olhar pro lado’ constrói o presente e ‘olhar pra frente’ dialoga com o futuro durante a caminhada afrorreligiosa, sem que vejamos isso de maneira dicotômica (natural/sobrenatural, concreto/abstrato, mito/verdade), ao utilizarmos os olhos em aspecto amplo, segundo ilustra Bárbara (2002), na percepção do entorno nas diferentes etapas de uma celebração; na percepção estética em nossas ritualísticas (diferenciação e combinação das cores); nos momentos de vidência durante a leitura do jogo de búzios; nos eventos de incorporação nos quais, com olhos fechados, voltamos a atenção para o interior do corpo, entre outros muitos momentos.

Nós, participantes, adotamos igualmente essa concepção corporal e temporal não-binarista e não-linear de avaliarmos e performarmos os saberes nos Candomblés quando tecemos, a partir de falas reportadas e não reportadas produzidas por Mãe Simone, um julgamento moral (LINDE, 1997) a figuras hipotéticas que consideram ser “muito velha[s]” ou “muito expert[s]” (linha 24) em algo a ponto de pensarem que “[ter] um doutorado lá de cinquenta anos” (linhas 28-29) justifica desconsiderarem completamente o que os outros dizem (linhas 25-26). Ao concordar com essa fala (linha 30), vejo em nosso diálogo a produção de um duplo movimento discursivo: em primeiro lugar, de crítica a perspectivas formativas enraizadas na crença de que a realidade existe fora do âmbito coletivo, dando-se de maneira individualista (JOHNSON, 2009) e a pressuposições excludentes e não comunitárias (CHIESA, 2020); em segundo lugar, de defesa da ampliação e da pluralização das nossas (auto)percepções, para, como destacado anteriormente, “[termos] a sensibilidade de ouvir [também] aquele que tá começando agora (linhas 31-33), pois ele pode ter resposta para aquilo que “o seu ego seu eu não lhe deixa ver” (linhas 36-37).

À luz desses pressupostos inclusivos que compõem nossas conversas e ao mesmo tempo apontam para “o corpo afrorreligioso como um agente difusor de

saberes e práticas comunitárias de resistência das culturas e religiões afro-brasileiras” (MIRANDA; MELO, 2020, p. 89), Mãe Simone e eu chegamos ao fim deste último excerto alinhados microlinguisticamente e macrodiscursivamente: (i) ao construirmos a mesma ideia, a partir das mesmas escolhas lexicais, de que “o candomblé não se faz sozinho” (linhas 44 e 47), independente do tempo de inserção religiosa do indivíduo, crença que nos leva ao aconselhamento de Mãe Simone de “prestar[mos] atenção em quem que tá começando agora porque [ele/ela] vai ser o amanhã” (linhas 45-46) de nossos cultos, a continuidade da tradição dos nossos ancestrais (SILVA; SANTANA, 2021); (ii) ao contestarmos, em terceira lâmina, discursos alicerçados no individualismo, próprios de sociedades ocidentais modernas em suas pautas pessoais, egoístas, autocentradas, egocêntricas e excludentes (FERREIRA; ASSMAR; SOUTO, 2002; VIEIRA, 2003), quando compreendemos que estamos inseridos em um modo de vida que, como digo, “se faz em família” (linha 47), em aderência ao pensamento difundido nos Candomblés de que somos seres construídos, atravessados e alterados continuamente por processos coletivos, afetivos, além de envoltos em despedaçamentos e remontagens do nosso ser (DAMASCENO, 2020). E já que nesse sentido “somos seres de experiências” (RUFINO, 2021, p. 17), sigamos nos engajando em aprendizados vivos e emancipatórios na seção seguinte, onde faço uma breve reflexão sobre as análises conduzidas neste capítulo com base nos meus objetivos de pesquisa, afinal estamos juntos aqui “[n]um processo de profundo [e eterno] desconstruir e reconstruir, desaprender e reaprender” (MELO, 2015, p. 31), em movimento constante de escrutínio e problematização do que coproduzimos em linguagem.

8.5. Objetivos e dados investigativos em relações e reflexões parciais

No decorrer desta tese, busquei apresentar os entendimentos alcançados em um profundo mergulho investigativo que se aplica majoritariamente – embora não se resuma e não se limite – às conversas reflexivas geradas com Mãe Simone em 20 de julho de 2021, conforme anunciado na seção 7.1. Por se tratar de um estudo

de cunho autoetnográfico, aposto, com a participante, numa “inserção corporificada, espiritual, afetiva, intelectual e ética” (TAKAKI, 2020, p. 4), ao estarmos abertos às (auto)avaliações e às (auto)críticas, como um exercício relacional intersubjetivo de mirada para si no contato com o outro em um dado contexto social – neste caso, refiro-me à Mãe Simone e eu, juntos, ambos coletivamente concebidos e imersos na cultura dos Candomblés. Nessas interações supracitadas, dialogamos sobre quatro tópicos principais que compõem parte de nossas experiências no cenário plural de matrizes africanas: como balancear as diversas áreas da vida (excertos 1, 2 e 3); sermos felizes em nossas escolhas religiosas (excertos 4 e 5); (iii) questões familiares (excertos 6, 7 e 8); Candomblé como formação de vida (excertos 9 e 10).

Ao longo do processo de seleção/análise dos dados e de escrita como um todo – atividades que demandam um alto nível de reflexão e de criticidade (FERREIRA, 2017) –, tive a chance de observar diversos pontos (dos quais falarei a seguir) extremamente importantes para a jornada aqui apresentada/defendida e, ao mesmo tempo, pude perceber o caráter fluido e híbrido das emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e das crenças (BARCELOS, 2013) performadas por mim e por Mãe Simone ao narrarmos e avaliarmos momentos de sua/nossa caminhada dentro e fora do Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê.

Quanto aos meus objetivos específicos (mencionados previamente na introdução e no capítulo metodológico), são seis. Contudo, antes de trazê-los novamente, vale dizer que foram delimitados e construídos durante todo o desenvolvimento desta empreitada (desde a seleção da temática até a redação final). Fazem parte também de um desejo de ampliar meu/nosso potencial de aprendizado em relação a esta temática, tendo em conta minha/nossa formação nesta religião. Têm conexão com meu interesse como pesquisador em olhar para os variados contextos sociais com base na dimensão discursivo-performativa da linguagem (MOITA LOPES, 2020; MOITA LOPES et al, 2022). Aparecem nesta subseção para a realização de uma breve discussão final, como uma espécie de fechamento. Diante dessas explicações básicas, me proponho, portanto, a:

(i) compreender melhor as nuances de minha caminhada como candomblecista, interessado em (re)pensar minhas responsabilidades sociopolíticas como homem, negro, periférico, acadêmico (não necessariamente nessa ordem);

- (ii) quebrar (meus) antigos silêncios e recuperar (minhas) vozes perdidas e desconsideradas pelo projeto segregacionista que, por séculos, foi arquitetado contra pessoas de ascendência africana (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015, p. 878);
- (iii) desnaturalizar e desfazer, por meio de (minhas) memórias vivas e potentes, a ocultação proposital da participação ativa do negro na sociedade e a consequente “folclorização” de nossa cultura e religiosidade (SILVA, 2008, p. 12).
- (iv) investigar quais marcas discursivas avaliativas (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014) perpassam as narrativas performadas (MELO; JESUS, 2021) por mim e por Mãe Simone durante as reflexões conjuntas sobre nossas inserções religiosas;
- (v) observar quais emoções (REZENDE; COELHO, 2010) e quais crenças (BARCELOS, 2013) emergem durante esse processo narrativo-avaliativo e a que macrodiscursos, ligados às cosmopercepções dos Candomblés (ou não), elas estão afiliadas (ou não);
- (vi) entender como esses macrodiscursos operam na construção plural e heterogênea da experiência nos Candomblés como filosofia de vida que nos permite ser de corpo inteiro (NASCIMENTO, 2012, 2016).

Diante do desafio de recordar-me e de narrar-me (ainda que através de um recorte) em um espaço de pesquisa onde passado vivido e presente investigativo coexistem, no que tange ao primeiro objetivo, percebi que, devido ao contexto de vida no qual me encontrava à época, eu me via como alguém “mais é:: maduro” (excerto 1 - linhas 04-05), mas também “em caos” (excerto 1 - linha 05). Essa maturidade se revelou em diversos pontos dos dados, por exemplo: quando busco entendimentos sobre “o que me trouxe aqui, o que que eu tô fazendo aqui, por que estou aqui” (excerto 1 - linhas 13-14) no Ilê Asê Jagùn Orùn Ayê; quando pareço ter clareza acerca do que a inserção no Candomblé significa na minha trajetória, em “foi uma: uma: porta aberta assim, o meu caminho escolhido por mim, do meu coração, do que eu busquei pra mim, mais que uma uma escolha eu diria, foi uma escolha que me permitiu eu me encontrar né” (excerto 2 - linhas 38-42); quando retomo “tudo” (excerto 9 - linha 01) que foi conversado até este ponto da pesquisa, em “fal[amos] de infância lá atrás que eu fui obrigado [a frequentar a igreja evangélica], [a participante] não obrigou seus filhos, falamos desses impasses aí de de família, [do] que a gente vive aqui dentro [...]” (excerto 9 - linhas 01-05), e considero todas as vivências (boas ou não) como uma formação, no sentido

de ter acesso a um complexo de ensinamentos voltados para “[se] cuidar a fim de estar firme no mundo” (ARAÚJO; BERTON, p. 56), como propõe a Pedagogia de Terreiro.

Da mesma forma, o caos esteve presente em diversos outros momentos: quando pareço confuso por “[ter] que lidar com vários universos diferentes” (excerto 1 - linhas 07-08) durante a pesquisa, a ponto de tomar “um puxãozinho de orelha” (excerto 1 - linha 09) por parte de minha orientadora; quando aparento estar em dúvida sobre “essa questão da balança né onde ir, no que focar, onde dar minha atenção” (excerto 4 - linhas 02-03) quanto aos cenários acadêmico e religioso; quando demonstro estar perdido ao questionar Mãe Simone sobre “como que administra também esse sentimento [de rejeição familiar quanto às escolhas afroreligiosas]? porque...não entendem muitas vezes né estamos numa religião demonizada” (excerto 6 - linhas 15-17).

Esse conjunto de reflexões em forma de dados me faz compreender que não estou aqui, nestas páginas finais, para “produzir uma pesquisa melhor, ou mais confiável, generalizável, verdadeira” (JONES; ADAMS; ELLIS, 2016, p. 33). Como os Candomblés (assunto central da tese) são essa dimensão real-espiritual-divina-ancestral que compõe grande parcela das culturas de matrizes africanas no Brasil, cujos valores estão calcados no respeito, na ética, no diálogo (SANTOS, 2019) e ao mesmo tempo baseados na potência de “trazer abundância e equilíbrio para as nossas existências, em resistência à escassez que assola nosso tempo” (REIS NETO, 2020, p. 110), minhas responsabilidades, no meu ponto de vista, caminham nessa mesma direção. Num sentido de jogar “no mesmo time” (excerto 6 – linha 02) na construção de relações solidárias e respeitadas com a voz, com as emoções, com as crenças e com a história de vida dos participantes da pesquisa; de complexificar e negar a existência de uma verdade absoluta acerca do caminho religioso a ser seguido, pois se trata de “[livre] escolha” (excerto 3 – linhas 16, 23, 25 e 41); de ampliar a nossa capacidade de escuta para “ouvir[mos] aquele que tá começando agora” (excerto 10 – linhas 32-33) como postura inclusiva nos terreiros. Como homem, negro, candomblecista, periférico, acadêmico (não necessariamente nessa ordem), essas seriam algumas das formas de manter as religiões afro-brasileiras vivas, pois “quanto mais engajados, inseridos e

comprometidos com a comunidade formos, mais conhecimentos são aprendidos e ensinados por todos (FLOR DO NASCIMENTO, 2020), de forma democrática.

Por reconhecer que essa viagem de inspiração autoetnográfica tem sido uma grande oportunidade para que eu me enxergue melhor e com mais criticidade no/com o mundo – inclusive atentando-me para detalhes que pareciam estar embaçados no curso da minha vida –, em relação ao segundo objetivo, eu ressalto o espaço interacional cocriado para que Mãe Simone e eu narrássemos diversas experiências invisibilizadas e/ou desconsideradas por séculos dentro e fora do contexto educacional investigativo. Dentre elas, destaco: as problematizações, em uma pesquisa acadêmica, dos sentidos do próprio ambiente acadêmico na minha trajetória, em “parecia que meu único caminho era esse, parecia que eu só via isso na minha frente, que meu horizonte só estava voltado pra isso” (excerto 1 - linhas 16-19); as especificidades emocionais da maternidade de uma mulher negra quanto ao exercício de seu cargo de liderança em um terreiro de Candomblé na periferia do Rio de Janeiro, em “às vezes é eu sou cobrada pelos meus filhos é carnaís que estou muito ausente, mas estou mais presente nos espirituais, vamos por assim, estou sendo mais mãe espiritual do que mãe carnal [...]” (excerto 2 - linhas 12-16); as ponderações e os estranhamentos dos discursos que circulam no próprio contexto de pesquisa como chance de entender-me e conhecer-me nele, em “eu ouço muita gente, muito babalorixá, muita ialorixá falando desse chamado, falando dessa missão, falando da vida na religião como se isso fosse um peso e por um tempo por estar vivendo muitas coisas ao mesmo tempo né hoje eu entendo por que, eu encarei como um peso [...]” (excerto 4 - linhas 06-12).

Quando trago essas breves ilustrações como crítica ao projeto colonialista, escravagista e segregacionista arquitetado (e ainda em voga) contra indivíduos afrodiáspóricos no Brasil (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015), estou me posicionando discursivamente em defesa das experiências pessoais e das pesquisas apagadas e colocadas à margem dessa sociedade branca dominante calcada em dinâmicas racistas, patriarcais e opressivas de classe (em menção a alguns dos marcadores sociais promotores de desigualdades e injustiças). Nesse sentido, proponho pensarmos o papel político dos nossos estudos, o impacto social das nossas escolhas teórico-práticas, dos direcionamentos investigativos e dos seus possíveis avanços e limitações (SANTOS, 2017), sobretudo quando estamos diante

de uma temática, como a dos Candomblés, que “não se faz sozinho, se faz em família” (excerto 10 - linha 47), em coletividade.

Quanto ao terceiro objetivo, voltado para a desnaturalização da intensa ‘folclorização’ e inferiorização das culturas afrorreligiosas (SILVA, 2008) em nosso país, eu diria que diversos pontos dos dados contribuem para denunciar e desfazer essas práticas de racismo religioso (MOTA, 2018; RAMOS, 2019; CAMURÇA; RODRIGUES, 2022). Temos, por exemplo: as produções discursivas dos conflitos em casa quando reconheço que “>minha família não me quer aqui=nunca me quis aqui [no terreiro]<” (excerto 6 - linhas 10-11) e de que “parte da família [de Mãe Simone] nunca [a] quis aqui” (excerto 6 - linha 13); as histórias sobre o Candomblé ser um grande problema para a minha família, o que “me afastou dos meus pais, isso me afastou do meu irmão” (excerto 6 - linhas 23-25) e fez com que “aquela presença genuína ela [deixasse] de ser genuína” (excerto 6 - linhas 28-29), mesmo que “eles não [tenham virado] as costas pra mim” (excerto 6 - linhas 25-26); as falas de Mãe Simone que conectam Candomblé com estar feliz, no entendimento de que felicidade “é uma pessoa entrar na [sua] casa, [ela] abrir o jogo de búzios ou então falar com o preto-velho ou com exu uma pombagira, e [essa pessoa] sair daqui com o semblante diferente de que entrou, tomar um ebó ou tomar um banho, um passe e ter resposta daquilo que veio [buscar]” (excerto 5 - linhas 02-08).

Como ações discursivas, vejo nessas performances produzidas por mim e por Mãe Simone, junto a vozes que igualmente investigaram suas vivências afrodiaspóricas (BOTELHO, 2020; BRAZO, 2021), um potencial de abertura de caminhos na pluralização e na abrangência nos debates e nas problematizações no sentido de mostrar que “as populações de terreiro, os praticantes das políticas e tecnologias ancestrais historicamente subalternizadas têm autonomia, propriedade moral, comunitária e ancestrálica para definir seus termos e agendas” (RUFINO; MIRANDA, 2019, p. 231). Digo isto de modo a desocultarmos (também propositalmente) nossa participação negra na sociedade para que, nos papéis de candomblecistas, possamos potencializar diariamente as experiências uns dos outros, tendo como propósito a manutenção e a ampliação da libertação das antigas amarras coloniais e dos seus resquícios, sem, no entanto, sedimentarmos,

ossificarmos e cristalizarmos os conhecimentos ancestrais construídos ‘*in locus*’ no cotidiano dos terreiros e nas nossas pesquisas.

Quanto a essas experiências cotidianas, fazem-se presentes nesta pesquisa ao lançarmos mão de diversas marcas discursivas avaliativas (quarto objetivo): nas apresentações, em primeira lâmina, em termos estruturais, das respectivas razões de ser das narrativas (i) para marcar o “momento de caos” (excerto 1 - linha 05) no qual eu me encontrava, “tendo que lidar com vários universos diferentes, [a ponto d]a vida acadêmica fic[ar] >um pouquinho pra trás<” (excerto 1 - linhas 07-10) e (ii) para tecer críticas a quem contraria o pensamento de que “uma religião [como o Candomblé] de negro, de preto, feita por pretos, mantida por pretos, com sangue de gente preta muito muito sangue derramado não é possível que isso é pra ser um fardo é pra gente ser feliz” (excerto 4 - linhas 18-22); nos alinhamentos interacionais, em segunda lâmina, em que (i) Mãe Simone e eu nos avaliamos e concordamos que “não não tem não tem preço ajudar o nosso próximo... e ver ele bem [...]” (excerto 5 - linhas 23, 22 e 20 respectivamente), ainda que a “vida às vezes [possa] estar um caos” (excerto 5 - linhas 25-26), e em que (ii) denunciemos juntos as “piada[s] de mau gosto” (excerto 8 - linha 39) que nos são dirigidas no dia a dia – por exemplo de que “se [nossa religião] fosse é é é boa seria boacumba” (excerto 8 - linha 36) –, consideradas por mim como atos de “racismo aí velado né?” (excerto 8 - linha 41), como um comportamento moralmente agressivo e inadequado.

Ter a chance de observar criticamente nas narrativas esses e outros traços avaliativos, que envolvem “a expressão da atitude, da postura, do ponto de vista ou do sentimento do falante ou escritor em relação às entidades de que fala” (THOMPSON; ALBA-JUEZ, 2014, p. 13), foi primordial nas microanálises laminadas aqui empreendidas (BIAR, 2012), pois me permitiu delimitar (como vimos brevemente, a título de ilustração) de que maneiras e com que possíveis intenções essas e outras avaliações foram trazidas à interação, gerando, assim, interpretações e entendimentos sobre os processos de (re)produção conjunta das emoções e das crenças – foco discursivo-analítico desta tese – decorrentes das vivências relatadas por nós.

Por falar em (re)construção de emoções e de crenças e, consequentemente, de suas afiliações discursivas, em um mapeamento, em terceira lâmina, dos macrodiscursos presentes nas interações sob escrutínio (quinto objetivo de pesquisa), eu destacaria: performances afetivas minhas e de Mãe Simone como vítimas de desrespeito e de racismo religioso, obrigadas a “administrar” (excerto 6 - linha 15) e a “lidar” (excerto 6 - linha 21) com o sentimento de rejeição familiar, ao caracterizarem o Candomblé como “o mal” (excerto 6 - linha 20), postura ligada a um macrodiscurso “de desumanização caracterizado pela criação de estereótipos inferiorizantes dados aos praticantes do Candomblé, que é uma forma de demonizar o outro” (FILIZOLA, 2019, p. 95); construções emocionais de culpa relacionadas ao exercício da maternidade, quando Mãe Simone traz as vozes de seus dois filhos para expressar duas vezes (excerto 2 - linhas 12 e 16) que é cobrada por “[estar] sendo mais mãe espiritual do que mãe carnal né” (excerto 2 - linhas 15-16) e que, justamente por isso, “tent[a] compensar sim né” (excerto 2 - linha 17), o que aponta para um discurso marcante na sociedade brasileira, de cunho patriarcal, colonial, capitalista e racista de controle e reclusão das mulheres (DAMASCO; MAIO; MONTEIRO, 2012), de que “ser mãe é socialmente apontado como objetivo-fim para a vida feminina” (GONZAGA; MAYORGA, 2019, p. 61), como se os cuidados com os filhos fossem exclusivamente de natureza feminina, como algo intrínseco à formação familiar, uma vez que nessa relação é a mulher/mãe quem deve gestar, parir, criar e educar sua prole (BARBOSA, 2019; PEREIRA; TSALLIS, 2020); narrativas envoltas em crenças de que em nossa religião não se pode esperar que as pessoas tenham os mesmos comportamentos, qualidades morais, desejos e aspirações, pois são múltiplos os direcionamentos dos Orixás e dos demais Guias para nossas vidas (BERKENBROCK, 2017), fazendo Mãe Simone recorrer, em prol do bem do outro, ao “jogo de búzios ou então [a] falar com o preto-velho ou com exu uma pombagira” (excerto 5 - linhas 04-05), aderindo a um discurso de que nos Candomblés “não há um modelo geral de vida válido para todos, pois tudo depende da origem mítica de cada um” (PRANDI, 2005, p. 148-149), isto é, da filiação a nossos Orixás; relatos indicativos da crença de que “[tudo] que a gente vive aqui dentro” (excerto 9 - linhas 04-05) do Ilê Asè Jagùn Orùn Ayê, em menção às minhas vivências e às de Mãe Simone, faz parte de “uma formação de vida” (excerto 9 – linha 06), pensamento alinhado ao discurso da Pedagogia de Terreiro que concebe as experiências

afroreligiosas como um complexo de ensinamentos voltados para “[se] cuidar a fim de estar firme no mundo” (ARAÚJO; BERTON, 2021, p. 56),

Se considerarmos esse tipo de mapeamento na identificação de como esses mesmos macrodiscursos supracitados, por exemplo, operam na construção plural e heterogênea da experiência nos Candomblés (sexto e último objetivo), percebo que: os dois primeiros – de desumanização/demonização de nossas práticas (FILIZOLA, 2019) e de maternidade como objetivo-fim/único caminho para a vida feminina (GONZAGA; MAYORGA, 2019) – mobilizam uma espécie de “desvio existencial” (SIMAS; RODRIGO, 2018, p. 101) pautado no estabelecimento de relações sociais opressoras que, desde o período colonial, têm negado o lugar do indivíduo afrodiaspórico como sujeito com direito à liberdade de escolha/expressão em qualquer âmbito e têm reiteradamente desqualificado os elementos histórico-culturais africanos (ASANTE, 2009), incluindo suas manifestações religiosas em diáspora no Brasil, em nome dos padrões discursivo-comportamentais do mundo branco, ocidental, masculino, heterossexual, escolarizado, cristão, rico, dominante (SILVA; MELLO, 2011); já os dois últimos – de não haver um modelo geral de vida válido para todos nos Candomblés (PRANDI, 2005) e de experiências religiosas como um complexo de ensinamentos para estarmos firmes no mundo (ARAÚJO; BERTON, 2021, p. 56) – mobilizam uma trajetória de terreiro “onde a diversidade é algo marcante, onde os laços de vinculação com o lugar e entre os membros existem, sem inibir nem tornar desiguais as especificidades de cada um” (CONCEIÇÃO, 2006, p. 22), valorizando “o cruzamento de diferentes perspectivas trazidas pelos sujeitos” (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019, p. 17), em amplo espaço de “educa[ção] para si e para a sociedade, indo além da instrução religiosa/litúrgica e contribuindo também para a formação das cidadanias e das identidades de seus adeptos” (REIS NETO, 2019, p. 12).

Escolho tecer as observações desta seção através desse emaranhado de performances corpóreo-discursivas (MELO; JESUS, 2021) que se complementam – em sua complexidade e subjetividade, próprias da realidade humana – justamente por entender que a caminhada nos Candomblés é um movimento contínuo de vida que envolve expor nossas dúvidas, explicitar nossos pensamentos, tonar visíveis os nossos processos de (des)aprendizagem (como intitulo a pesquisa), ainda que projetem visibilidades sobre modos aparentemente imprevisíveis de agir nos

Candomblés. Digo isto porque, no conjunto de experiências trazidas à tona por mim e por Mãe Simone, percebo as trajetórias afrorreligiosas – sem pretensões generalizantes – como não necessariamente lineares, sem tropeços, sem dificuldades ou sem impasses de diversas ordens, o que me faz pensá-las como passíveis de dissensos (FABRÍCIO, 2006), também de diversas ordens, sobretudo pela multiplicidade de emoções e de crenças por nós elaboradas.

Sendo assim, entendamos essa pluralidade de tópicos e de atravessamentos emocionais como um encorajamento à realização de uma outra ação crítico-reflexiva, desta vez considerando/comunicando os entendimentos situados e locais não só dos dados, mas da pesquisa como um todo, em articulação com alguns dos pressupostos da Linguística Aplicada Crítica, da Autoetnografia, da Pedagogia de Terreiro e das Cosmopercepções dos Candomblés, áreas basilares para o desenvolvimento desta tese. Faço isso a seguir, dando um fechamento (por ora) a este estudo, ao apresentar as considerações finais.

9. Entendimentos por ora finais

Rememorando a jornada investigativa percorrida até aqui, percebo que, desde as primeiras seções introdutórias, tenho falado da minha história no/com o Candomblé como uma contínua materialização de (auto)conhecimento, como se a cada nova página lida/escrita/revisada um mundo de (des)aprendizagens antigas e novas – entrecruzadas, como as estradas de Exu – se apresentassem a mim, das mais prováveis às mais improváveis, sobretudo em termos de carga emocional e de potencial de (re)construção de crenças. Para que esses saberes continuem vivos e produtivos diante desse compromisso político-social advindo da difícil tarefa de conduzir autoanálises (teoricamente embasadas) ao estar imerso em um contexto ancestral como o dos Candomblés, eu diria que este estudo, feito em moldes responsivos e em tons emancipatórios, requer ainda um último ato corpóreo-discursivo: uma breve apresentação das contribuições do meu trabalho de pesquisa e dos entendimentos/aprendizados locais alcançados, em suas diversas conexões com algumas das áreas que embasaram e promoveram muitos dos pensamentos elaborados no decorrer dos capítulos.

Sem romantismos ou pretensões salvacionistas de resolver os impasses da estrutura social intolerante e racista que nos atravessa, ao observar o curso desta tese – desde os primeiros rascunhos até esta versão final –, percebo que enfrentei com coragem um dos grandes desafios que se impõem aos linguistas aplicados na contemporaneidade: redesenhar rotas epistemológicas mais éticas e implicadas em aliviar a dor e o sofrimento (SZUNDY; TILIO; MELO, 2017, p. 16). Tendo eleito, por exemplo, as conversas reflexivas (MILLER, 2013), em sua abertura para negociações democráticas e para (des)aprendizagens mútuas, como lócus para a geração dos dados e para o exercício da autocriticidade, não o fiz como um mero procedimento metodológico a ser seguido.

Na contramão de lógicas produtoras de violências e de injustiças sociais, meus interesses tinham mais a ver com percorrer estradas investigativas comunitárias, afetivas, produtoras de presença, de vivência, de partilha. Se pudemos falar ao longo do trabalho sobre como balancear as diversas áreas da vida (excertos 1, 2 e 3), sobre sermos felizes em nossas escolhas religiosas (excertos 4 e 5), sobre questões familiares (excertos 6, 7 e 8) e sobre Candomblé como formação de vida

(excertos 9 e 10), diria que honramos e comungamos das aspirações de liberdade e de autoconhecimento valorizadas nas pesquisas em LAC e, nesse sentido, essa pesquisa se comprometeu com agendas ético-políticas de transformação social (FABRÍCIO, 2017), principalmente por ser construída por participantes negros e candomblecistas (Mãe Simone e eu) emaranhados, misturados, afetados, inundados e atravessados pelos (auto)encontros, próprios do processo investigativo.

Diante de tantos atravessamentos concretos em nossa formação cultural afrorreligiosa, um outro ganho que enxergo nesta pesquisa tem a ver com a constante postura “polític[a] de reflexividade” (RIESSMAN, 2015, p. 228) adotada por mim e por Mãe Simone, de tal modo que alguns de meus objetivos de pesquisa podem ser retomados aqui como contribuições práticas para a área plural das humanidades. Refiro-me a toda a discussão da tese, mas em especial aos diálogos horizontais estabelecidos com outros autores igualmente críticos acerca do que nos acontece em sociedade, em um movimento de quebra de (nossos) silêncios e de recuperação de (nossas) vozes perdidas e desconsideradas pelo projeto segregacionista que, por séculos, foi arquitetado contra pessoas de ascendência africana (ALVES; JESUS; SCHOLZ, 2015, p. 878) e de desnaturalização, por meio de (minhas) memórias vivas e potentes, da ocultação proposital da participação ativa do negro na sociedade e da consequente “folclorização” de nossa cultura e religiosidade (SILVA, 2008, p. 12).

Esses diálogos, por sua vez, foram construídos tendo em conta indivíduos comprometidos com questões curriculares frente ao discurso colonial (FLOR DO NASCIMENTO; BOTELHO, 2010), com feminilidades negras (WATSON, 2020), com dinâmicas de presença/ausência de estudantes negros(as) no ensino superior público (CASTRO, 2017), dentre outros tópicos. O que nos une enquanto pesquisadores, independente do recorte teórico-metodológico feito, é nosso interesse em explorar experiências consideradas marginalizadas como casos concretos em suas particularidades locais e temporais, problematizadas a partir das expressões e atividades dos envolvidos, em seus/nossos afetamentos políticos e ideológicos, dando destaque a seus/nossos próprios contextos de vida (FLICK, 2002), como oportunidade para compreender melhor certas nuances da sociedade.

Relacionadas no âmbito desta tese à formação afrorreligiosa, a problematização dessas nuances foi uma outra contribuição desta pesquisa, tendo

sido possível devido à microinvestigação das crenças performadas por mim e por Mãe Simone e às conexões entre elas e os macrodiscursos sociais que dão corpo às relações discursivas/interpessoais nas quais nos engajamos. Por um lado, ao trazermos à tona, por exemplo, o conjunto de crenças de nossos familiares de que o Candomblé é uma religião caracterizada como o mal (em vários pontos da análise dos dados, mas majoritariamente nos excertos 6, 7 e 8), o fazemos de modo a problematizar como os princípios e/ou os resquícios da demanda colonial nos produzem ataques, humilhação, subordinação e desvio existencial (RUFINO, 2021) em forma de racismo religioso, sobretudo quando inseridas no fluxo de outras práticas similares como as tentativas de destruição de inúmeras casas de Umbanda e de Candomblé ao redor do Brasil como políticas de extermínio (BRASIL, 2016; SANTOS, 2020; CAPUTO, 2020) e os constantes julgamentos de nossos cultos como “principais canais de atuação dos demônios”, “fábrica de loucos”, “agência onde se tira o passaporte para a morte”, “morada de demônios” (MACEDO, 2006, p. 113).

Por outro lado, as crenças elaboradas ao longo de toda a pesquisa de que “o candomblé não se faz sozinho, se faz em família” (excerto 10 - linhas 44 e 47), de que ele é uma “libertação” (excerto 2 - linha 43), de que precisamos “prestar atenção em quem que tá começando agora porque [ele/ela] vai ser o amanhã [da nossa religião]” (excerto 10 - linhas 45-46), de que os Candomblés “requer[em] ter essa sensibilidade, um olhar atento um ouvido atento [para o que é ensinado/aprendido]” (excerto 10 - linhas 19-20), de que se trata de “uma religião que a gente tá de ligação né ligação energética ligação ligação familiar” (excerto 5 - linhas 31-33) formam um conjunto de contradiscursos que atuam multidirecionalmente nesta tese. Eles, a um só tempo, desafiam a lógica de desumanização caracterizada pela criação de estereótipos inferiorizantes dados aos praticantes de religiões de matrizes africanas” (FILIZOLA, 2019), contrapõem visões de mundo alicerçadas no individualismo, próprias de sociedades ocidentais modernas em suas pautas pessoais, egoístas, autocentradas, egocêntricas e excludentes (FERREIRA; ASSMAR; SOUTO, 2002; VIEIRA, 2003) e aderem ao pensamento de que é possível sermos encarados, enquanto candomblecistas, como seres construídos, atravessados e alterados

continuamente por processos comunitários, afetivos e inclusivos na experiência afrorreligiosa (DAMASCENO, 2020).

Nesse sentido, uma vez conhecidos alguns dos ganhos desta tese trilhada a partir de incessantes questionamentos sobre minha/nossa própria formação afrorreligiosa, quanto aos entendimentos alcançados, aprendi nos/com os princípios da Linguística Aplicada Crítica, que as apreensões que fazemos da realidade – principalmente em pesquisas que versam sobre um tema tão vasto, multifacetado e complexo como os Candomblés – são produzidas e sancionadas por um fazer contínuo e conjunto, nunca completo e individual, fazendo de mim, pesquisador, um dos múltiplos participantes no processo de coprodução de conhecimento e reforçando que as minhas compreensões acerca do cenário sob escrutínio são parte de um aprendizado em curso, com muitas outras direções a percorrer (MOITA LOPES, 2006; MILLER, 2013). É justamente por isso que, embora estes escritos digam respeito à minha caminhada religiosa, estritamente conectada com meu universo profissional/acadêmico, muitos outros olhares, ouvidos, braços, narizes interpenetram os meus (ELIAS, 2019), conforme venho dizendo ao longo desta caminhada. E por ter Mãe Simone, meus familiares, minha primeira Ialorixá, meus Orixás e demais Guias espirituais tecendo e sendo tecidos (n)esta trama afrorreligiosa junto comigo, essa rede energética/afetiva/relacional pode me levar a ainda mais aprofundamento dos saberes afrorreligiosos.

Um dos meus objetivos relacionados a isso é aprender/explorar, em um futuro próximo, a língua iorubá, “um dos duzentos e cinquenta idiomas falados ainda hoje na Nigéria e também uma das línguas nativas de alguns outros países da África Ocidental, como as repúblicas do Benin (antigo Daomé), Togo e Gana” (NAPOLEÃO, 2010, p. 5). Quanto ao iorubá no interior da grande maioria dos terreiros de Ketu, segmento do Candomblé no qual venho me inserindo e me construindo, é algo que perpassa muitos dos rituais praticados, “como um fio de linguagem que acende, organiza e mantém a comunicação dos membros dessas comunidades” (CAPUTO, 2015, p. 773), seja nas rezas, nos cantos e/ou no trato cotidiano dos membros. Não sabê-lo não me exclui dessa coletividade nem me torna menos adepto que os outros, pois, como vimos em diferentes pontos da pesquisa, especialmente na análise dos dados, a diferença e a diversidade são fatores intrínsecos aos processos formativos nas religiões de matrizes africanas, nas quais

“são admitidas muitas temporalidades, visto que o momento em que cada indivíduo se encontra implicado nos significados que estas aprendizagens apresentam não ocorre da mesma forma e nem na mesma época” (CONCEIÇÃO, 2006, p. 21). Mas aprendê-lo pode me fazer adentrar em outros universos desta vasta temática e praticar “um modo político de reflexividade” (RIESSMAN, 2015, p. 228) ainda mais profundo e necessário, uma vez que nos terreiros “quanto mais engajadas, inseridas e comprometidas com a comunidade forem as pessoas [em amplo sentido, até no linguístico], mais conhecimentos são aprendidos e ensinados” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 85).

Realizar esse tipo de projeção investigativa futura é previsto e aceito tanto na LAC quanto na autoetnografia, ao serem áreas que contemplam, em seu fazer teórico-prático, várias camadas de consciência e de (desejo de) descoberta por parte dos pesquisadores-participantes nas conexões entre o pessoal e o cultural, numa autoanálise concebida como intimamente ligada com o fenômeno específico observado (PAIVA, 2019). Nesse sentido, dada a relação íntima criada entre mim e o Candomblé, aprendi, especialmente com os pressupostos da autoetnografia, que geralmente “inicia-se a pesquisa meio que sem saber para onde vai, mas se percorre vários caminhos que nos possibilitam chegar bem longe com ela” (FADINI, 2020, p. 38). Tenho essa compreensão quando percebo a construção de todo aquele “momento de caos” (excerto 1 - linha 05) vivido antes, durante e pouco depois da geração da segunda parte dos dados (em meados de 2021) e o coloco em perspectiva hoje, em março de 2023, quanto a alguns de seus desdobramentos. Ao ter conduzido recentemente uma série de conversas mais a fundo com meus pais e com meu irmão sobre o conteúdo da pesquisa e das minhas trocas com Mãe Simone, inclusive por preocupações éticas com nossas respectivas imagens sociais, vivenciei pedidos de perdão, testemunhei sinceros relatos de mudança de pensamento sobre minha religião e vejo que, do ‘caos’, a princípio, geramos relações menos conflituosas, mais respeitadas e conseqüentemente mais expansivas daquilo que venho chamando de “formação de vida” afrorreligiosa (excerto 10 - linha 06) baseada nas diferentes experiências cotidianas.

Aí está uma das razões pelas quais não examinei as histórias nos/sobre os Candomblés contadas por mim e por Mãe Simone como fotografias isoladas no vácuo social ou como memórias que ficaram no passado. A meu ver, todos nós

(participantes e leitores) tivemos contato aqui com imagens em movimento ou ainda com mapas que foram sendo desenhados no decorrer do tempo e, por mais que tenham sofrido um recorte para fins analíticos, não são uma arena inerte, mas fazem parte de um contexto vivo, (re)elaborado diariamente, com felizes contornos de (re)conexão familiar, por sinal. Isso faz da pesquisa de cunho autoetnográfico, portanto, “uma construção de subjetividade de modo transpessoal, numa relação entre memória pessoal e memória coletiva” (ibid., p. 44) capaz de promover reflexões historicizadas e contextualizadas que, no meu caso, criaram dentro e fora destas páginas (um mínimo) de ligação entre minha família-de-sangue e minha família-de-santo em laços que, desde o início de minha inserção no Candomblé, já nasceram rompidos.

Perpassando tanto as minhas falas quanto os relatos de Mãe Simone, esses laços complexos, com contornos emocionais de diferentes ordens (positivas e negativas), diferentemente de indicarem que ser candomblecista tem a ver com uma orientação unidirecional, como se fosse um caminho a ser percorrido por uma única estrada, apontam para uma prática de desconstruir e reconstruir, desaprender e reaprender (FABRÍCIO, 2006), o que nos leva, enquanto sujeitos que vivem sob um modo de vida afrorreligioso plural (NASCIMENTO, 2016), a um gesto de nos indagarmos sobre o que é preciso fazer para sairmos do lugar marginalizado e subalternizado no qual nos colocaram/colocam, de membros de uma cultura “inferior, demoníac[a], satanista [...]” (excerto 8, linhas 38-39). Em outras palavras, afirmo que nesta pesquisa também busco/busquei pela compreensão dos caminhos possíveis para que reaprendamos os saberes que valorizam nossas experiências negras e, em paralelo, desaprendamos todos aqueles critérios relacionados à força, à saúde e ao poder reprodutivo com os quais nós, homens e mulheres negros(as), fomos classificados por séculos¹¹⁰, cujos efeitos se estendem até hoje, por exemplo, nesses discursos sedimentados de demonização de nossas crenças (FILIZOLA, 2019),

As Cosmopercepções dos Candomblés foram importantes aliadas nesse processo, pois com elas aprendi sobre a urgência de gerarmos mudanças positivas

¹¹⁰ Em referência ao processo de mistura de sujeitos africanos de diferentes povos traficados para o Brasil, implementado durante o regime escravagista, como estratégia para desagregar possíveis formas de solidariedade, entendidas como ameaçadoras da soberania portuguesa. Para mais informações, ver a seção 3.1.

no mundo, focadas no estabelecimento de relações de equidade, nas quais as vivências de todos tornem-se mais amplas, fluidas e possíveis (CASTRO, 2017), principalmente por entendermos nossa existência em relação ao outro (tenha ele nascido/morrido ou não). Vejo nisso uma oportunidade de viver, dentro e fora dos terreiros, de modo mais integrado, coparticipativo, inclusivo, o que, nas minhas trocas com a participante, requer “olhar pra trás pra ver quem tá ali pra estender a mão” (excerto 10 - linhas 38-39), “olhar pro lado pra ver quem tá do seu lado” (excerto 10 - linha 41) e “olhar pra frente pra ver quem já tá mais lá na frente” (excerto 10 - linhas 42-43). Na pesquisa e/ou na prática religiosa, trata-se, então, de um movimento de cuidado com o outro, sendo a valorização da alteridade e o princípio da reciprocidade marcos da aventura política e da caminhada de fé aqui discutida, “já que [em respeito à vida, em especial a de sujeitos negros, historicamente atravessados por apagamentos diversos] ninguém fica pra trás nem de fora da arena” (ASANTE, 2009, p. 108).

O exercício “[d]essa sensibilidade” (excerto 10 - linha 19) alteritária (direcionada ao próximo, sem nos ignorarmos no meio do processo) foi um aprendizado construído nessa pesquisa tanto nas reflexões sobre as Cosmopercepções dos Candomblés quanto nos pensamentos sobre a Pedagogia de Terreiro, pois fazem parte de uma mesma matriz afrorreligiosa plural centrada na capacidade de diálogo e na agentividade dos sujeitos (SEVERO, 2017). Por sinal, algo a mais que aprendi com ambas as propostas foi que “a educação de terreiro não está descolada do contexto histórico e social [no qual nos inserimos]” (REIS NETO, 2019, p. 24). A esse respeito, se pensarmos que os tempos atuais, de desvalorização dos indivíduos afrodiáspóricos e ameríndios (ARAUJO; BERTON, 2021), exigem, além das relações amigáveis com o outro, uma conexão íntima e ampla entre nós e a natureza, foquemos nas palavras de Krenak (2020, p. 13-14), indicativas de que:

nós não somos alguém que age de fora. Nós somos corpos que estão dentro dessa biosfera do Planeta Terra. É maravilhoso, porque, ao mesmo tempo em que somos dentro desse organismo, nós podemos pensar junto com ele, ouvir dele, aprender com ele. Então é uma troca mesmo, de verdade. Não é você incidir sobre o corpo da Terra, mas é você estar equalizado com o corpo da Terra, viver, com inteligência, nesse organismo que também é inteligente, fazendo essa dança que me refiro como cósmica.

Essa conexão orgânica, sensível, equilibrada com a natureza esteve presente nos relatos em que Mãe Simone e eu fazemos um uso respeitoso do que vem da terra, “no banho de ervas” (excerto 5 - linha 48), por exemplo, como cuidado medicinal-energético em preocupação com o bem-estar do outro. Por sua vez, essa e muitas outras histórias contadas ao longo da tese me conduzem a mais um entendimento/aprendizado: o poder das narrativas – compreendidas como performances discursivas (MOUTINHO; CONTI, 2016) –, de nos levar continuamente a “escutar para além do que é dito, ler para além do significado das palavras, olhar para além do que é possível ver, não se submeter aos limites do óbvio para realizar uma análise reflexiva e problematizadora” (CORACINI, 2019, p. 111), ainda que essas (re)contagens, como as vistas aqui sobre meu momento “mais é:: maduro mas também de caos [...]” (excerto 1 – linhas 04-05), nos provoquem “o (des)conforto da dúvida e/ou o incômodo da (des)ordem” (ibid., p. 111).

Passei a entender as narrativas dessa forma ao desaprender a ver a linguagem amputada dos corpos e de seus vínculos históricos, comunitários, afetivos e sociopolíticos (FABRÍCIO, 2017). Essa (des)construção foi primordial nas análises linguísticas privilegiadas no decorrer dessas páginas, pois me permitiu contemplar as dinâmicas entre sedimentação e ruptura nas histórias de racismo religioso (excertos 6, 7 e 8), de sensação de felicidade (excertos 4 e 5), entre outras, apurando meu olhar para as nuances e as fissuras dos relatos em relação às normas sociais reguladoras de nossas existências (SZUNDY; FABRÍCIO, 2019).

Voltado aqui para a observação crítica das narrativas e de como avaliações, emoções e crenças emergem nelas/delas, esse aprendizado esteve comprometido com a justiça social (em suas formas de perturbar os alicerces sobre os quais discursos opressores são construídos e naturalizados). E esse movimento de problematização, envolto em ter “sensibilidadade, olhar atento e ouvido atento” (excerto 10 - linhas 19-20) para o que vivemos/sentimos em nossa caminhada afrorreligiosa, foi trazido à tona como uma renovação de nosso existir, como “uma alternativa para que, em linguagem, possamos interromper ciclos transgeracionais de brutalidade e romper com os gatilhos macro-históricos de violência” (DUCKWORTH, 2015, p. 167) contra nós, povos de terreiro.

Nesse sentido, para encerrar (por ora) esse (eterno) ciclo de (auto)entendimentos sobre minha/nossa pertença ao Candomblé, retomo as palavras iniciais do capítulo introdutório, especificamente o pensamento de que “orixá, exu, caboclo, preto-velho seja lá o que for que nos proteja né, todos eles nos querem ver feliz” (excerto 4, linhas 14-16). E de mãos dadas aos ancestrais, à Mãe Simone e a você, leitor interessado nessa jornada formativa (re)construída sob fortes emoções, afirmo que aprendi (e continuarei insistindo em aprender) a partir dos afetos e das suas múltiplas formas de expandir minha/nossa potência de viver. AXÉ!

10. Referências Bibliográficas

ABREU, A. R. **Desafios do magistério: a coconstrução de identidades em microcenários narrativos de professores da educação básica**. Tese (Doutorado em Letras) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

_____. **Ser “mais que só professor” dentro de um “filme de terror”**: a construção discursiva de experiências com a violência escolar em sua interrelação com a afetividade. Rio de Janeiro, 2021. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

ACKER, S. **Creating careers: women teachers at work**. Curriculum Inquiry, 22, pp. 141-163, 1992.

ADAD, C. J. C. **Candomblé e sua tradição viva**. In: Francis Musa Boakari. (Org.). Descolonialidades e cosmovisões: pesquisas sobre gênero, educação e afrodescendência. 1ed.Tereina: EDUFPI, 2018, v. 1, p. 28-41.

ADAMS, T. E.; JONES, S. H.; ELLIS, C. **Autoethnography: Understanding Qualitative Research**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 2015.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.

ALBUQUERQUE, W. R.; FILHO, W. F. F. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALCOFF, L. **The problem of speaking for others**. Cultural Critique. no. 20 (Winter, 1991-1992), pp. 5-32, 2007.

_____. **Uma epistemologia para a próxima revolução**. Sociedade e Estado, [S.l.], v. 31, n. 1, p. 129-143, dez. 2016.

ALENCAR, D. R.; FEITOSA, V. N. F.; LIMA, G. S. **Liberdade religiosa e direito constitucional: uma análise das religiões de matrizes africanas em Juazeiro do Norte - CE**. Revista Interfaces: Saúde, Humanas E Tecnologia, 3(11), 2016.

ALLWRIGHT, D. **From Teaching Points to ‘Learning Opportunities’ and Beyond**. In: TESOL QUARTERLY, v. 39, n.1, p.9-31, March, 2005.

_____. **Six Promising Directions in Applied Linguistics**. GIEVE, S.; MILLER, I. K. de. (Eds.) Understanding the Language Classroom. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006, p. 11-17.

ALMEIDA, F. S. D. P. **Atitude: afeto, julgamento e apreciação**. In: VIAN JR, O. et al. (Orgs.). A linguagem da avaliação em língua portuguesa: estudos sistêmico-funcionais com base no Sistema de Avaliatividade. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010, p. 99-112.

ALMEIDA, R. **Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangélicos e a crise brasileira**. Novos Estudos. CEBRAP, v. 38, p. 185-213, 2019.

ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ALVES, G. S.; CABRAL, S. R. S. **Os negros pelos negros:** uma análise a partir da Teoria da Avaliatividade na revista Raça Brasil. REVISTA UNIABEU, v. 4, p. 50-63, 2011.

ALVES, M. **As aventuras do homus cinematographicus:** estrelando João do Rio). In: DOMINGUES, Chirley; ALVES, Marcelo (Orgs.). A cidade escrita: literatura, jornalismo e modernidade em João do Rio. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2005.

ALVES, M. K. F. **Resistência Negra no Círculo de Cultura Sociopoético:** pretagogia e produção didática para a implementação da lei 10.639/03 no projoovem urbano. Dissertação (mestrado) em Educação. Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Educação. Fortaleza, 2015.

ALVES, M. C.; JESUS, J. P.; SCHOLZ, D. **Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva:** reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. SAÚDE EM DEBATE, v. 39, p. 869-880, 2015.

ALVES, N. **Sobre Movimentos das Pesquisas nos/dos/com Cotidianos.** In: OLIVEIRA, Inês Barbosa; ALVES, Nilda (ogs). Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas. Petrópolis: DP et Alli, 2008.

AMARAL, R. M. **A consulta médica:** análise de uma narrativa sobre o câncer de mama postada na internet. Artefactum (Rio de Janeiro), v. 13, p. 28-40, 2016.

ANDERSON, L. **Analytic Autoethnography.** Journal of Contemporary Ethnography, v.35, n.4, p.373-395, 2006.

ANTONACCI, M. A. **Memórias ancoradas em corpos negros.** São Paulo: EDUC, 2013.

APPIAH, K. A. **Na casa do meu pai:** a África na filosofia da cultura, Rio de janeiro, Contraponto, 1997.

ARAÚJO, E.; BIAR, L. A.; BASTOS, L. C. **Engagement in social movements and the fight for justice:** a study on the narratives of black mothers. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 59, p. 1688-1709, 2021.

ARAÚJO, T. O. **Mas vocês acham que eles aprendem?** paisagens identitárias em narrativas e avaliações de professoras de inglês. Pesquisas em Discurso Pedagógico (on-line), v. 2014, p. 1, 2014.

ARAÚJO, W.; BERTON, F. **Conversas de terreiro.** Revista Identidade, v. 26, p. 50-61, jan./dez, 2021.

ASANTE, M. K. **Afrocentricity.** 1st edition, Trenton: Africa World Press, 1980.

_____. **The Afrocentric Idea.** Philadelphia: Temple University Press, 1998.

_____. **Kemet, Afrocentricity and Knowledge.** Trenton: Africa World Press, 1990.

_____. **Afrocentricidade:** notas sobre uma posição disciplinar. In: Nascimento, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.93-110

_____. **Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental:** introdução a uma ideia. *Ensaaios Filosóficos*, v. 14, dez. 2016.

ASSIS, D. N. C. **Interseccionalidades**. 1. ed. Salvador: UFBA, 2019. v. 1. 57p.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Harvard University Press (Traduzido por Danilo Marcondes de Souza Filho. *Quando Dizer é Fazer: Palavras e Ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, [1962] 1990).

AVILA, A. P. **As crenças em linguística aplicada e os aspectos da relação crença-ação**. *Linguagens & Cidadania*, v. 20, número especial, jan./dez., 2018.

AWOFA, O. **Igbádú: A Cabaça da Existência: mitos nagôs revelados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AZEVEDO, C. M. **Onda negra, medo branco**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

BAKHTIN, M. **The dialogic imagination: four essays by M.M. Bakhtin**. Tradução Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

_____. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

_____. **O Discurso no Romance**. Questões de literatura e estética. São Paulo: Editora UNESP/Hucitec, 1998.

_____. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Ed. Hucitec – ANNABLUME, [1929] 2002.

_____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2003.

_____. **O Freudismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BAMBERG, M. **Stories: big or small? Why do we care?** *Narrative Inquiry* 16: 147-155, 2006.

BAMBERG, M.; GEORGAKOPOULOU, A. **Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis**. *Text & Talk* 28: 377-396, 2008.

BÁRBARA, R. S. **A Terapia Musical no Candomblé**. Textos do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais em Saúde (ECSAS). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2002.

BARBOSA, D. S. **O conceito de orixá no candomblé: a busca do equilíbrio entre os dois universos segundo a tradição iorubana**. *Sacrilegens, [S. l.]*, v. 9, n. 1, 2012.

BARBOSA, I. P. B.; CALEGARE, F. P. P.; NEVES, A. L. M.; SILVA, I. R. **Significados das práticas de cuidado em saúde no ritual de iniciação do candomblé de Ketu**. *Semin., Ciênc. Soc. Hum.* [online]. 2018, vol.39, n.1, pp. 95-112.

BARBOSA, P. B. **Maternidade e os não-lugares da mulher que é mãe.** Revista África e Africanidades, v. 11, p. 1-16, 2019.

BARCELOS, A. M. F. **Desvelando a relação entre crenças sobre ensino e aprendizagem de línguas, emoções e identidades.** In: GERHARDT, A. F. L. M.; AMORIM, M. A.; CARVALHO, A. M. (Orgs.). Linguística Aplicada e Ensino: Língua e Literatura. Campinas: Pontes, 2013, p. 153-186.

_____. **Unveiling the relationship between language learning beliefs, emotions, and identities.** Studies in Second Language Learning and Teaching (SSLT), v. 5, n. 2, p. 301-325, 2015.

_____. **Student teachers' beliefs and motivation, and the shaping of their professional identities.** In: Beliefs, Agency and Identity in Foreign Language Learning and Teaching. Palgrave Macmillan, London, 2016, p.71-96.

BARROS-GOMES, J. S. **Referência como construção discursiva: o anti-essencialismo não firmado em Austin.** In: Encontro do Gel, 2009, Curitiba. Gel 40 anos na história da Linguística Brasileira. São Paulo: Editora Paulistana, 2009. v. 32.

BARROS, L. K. **Preconceito linguístico como parte da cultura escolar: Aprendizagem/reprodução e desaprendizagem/transformação de variantes menos prestigiadas na escola.** In: Anais do International Congress of Critical Applied Linguistics, 2015.

BARTHES, R. **Introduction to the Structural Analysis of Narratives.** in: Image-Music-Text (London: Fontana), 1977.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia.** São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BASTOS, I. S. **A visão do feminino nas religiões afro-brasileiras.** Caos - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, no. 14, 2009.

BASTOS, L. C. **Contando histórias em contextos espontâneos e institucionais: uma introdução ao estudo da narrativa.** Caleidoscópio 3(2), 2005. p.74-87.

_____. **Diante do sofrimento do outro: narrativas de profissionais de saúde em reuniões de trabalho.** Calidoscópio. Vol. 6, no. 2, p. 76-85, 2008.

BASTOS, L. C.; BIAR, L. **Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social.** DELTA – Documentação e Estudos em Linguística Teórica e Aplicada, vol. 31, 2015.

BASTOS, M. J. M. **História e discurso: perspectivas e controvérsias.** Imagens da Educação, v. 1, 2, p. 1-11, 2011.

BATISTA, J. R. C. **‘No candomblé nada é de graça...’: estudo preliminar sobre a ambiguidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé**. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, ano 5, n. 1, pp. 68-94, 2005.

BATISTA, M. X. **Angola, Jeje e Ketu: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória.** Espírito Santo, 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

BEDRAN, P.; SALOMÃO, A. C. **Interação de crenças em contexto colaborativo virtual de aprendizagem de línguas**. Revista Brasileira de Linguística Aplicada, v. 13, 2013, p. 789-814.

BENEDICTO, R. M. **Afrocentricidade, Educação e Poder: Uma Crítica Afrocêntrica ao Eurocentrismo no Pensamento Educacional Brasileiro**. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia e Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2016.

BENEVIDES, L. S. **Orixás Obaluaê e Omolu: o poder dos mistérios na lavagem das prostitutas da Rua do Fogo**. IX Colóquio Internacional "Educação e Contemporaneidade" (Anais do Congresso), 2015.

BENISTE, J. **Òrún Àiyé: o encontro de dois mundos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Mitos Yorubas: o outro lado do conhecimento**. RJ: Bertrand Brasil, 2012.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (orgs) **Decolonialidade e Pensamento Afro Diaspórico**. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2018.

BERKENBROCK, V. J. **O Conceito de Ética no Candomblé**. Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 15, n. 47, p. 905-928, 30 set. 2017.

BESSA, K. **Cultura e Sensibilidade Política no Discurso Historiográfico Brasileiro**. In: XXVI Simpósio Nacional da ANPUH- Associação Nacional de História, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH. São Paulo, 2011. v. I. p. 01-18.

BETHENCOURT, F. **Racismos: Das cruzadas ao século XX**. Lisboa: Temas & Debates / Círculo de Leitores, 2018.

BEZERRA, A. M. B. **Lutas e resistências indígenas no período colonial: miscigenação e etnificação, novas abordagens para o ensino de história**. Das Amazônias - Revista Discente, v. 1, p. 31-39, 2018.

BIANCHETTI, T. A. L. **Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD**. Pernambuco, 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2011.

BIAR, L. **“Realmente as autoridade veio a me transformar nisso”**: Narrativas de adesão ao tráfico e a construção discursiva do desvio. Rio de Janeiro, 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

BIAR, L. A.; ORTON, N.; BASTOS, L. C. **A pesquisa brasileira em análise de narrativa em tempos de pós-verdade**. Linguagem em (Dis)curso (Online), v. 21, p. 231-251, 2021.

BICUDO, M. A. V. **Pesquisa Qualitativa: Significados e a Razão que a Sustenta.** IN: Revista pesquisa qualitativa/publicação da Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos. - Ano 1, n.1 (2005) – São Paulo: SE&PQ, 2005.

BIZIAK, J. S. **Enunciações e corpos que importam:** uma leitura de Clarice Lispector. Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura, Campinas, SP, v. 27, n. 1, p. 173–190, 2019.

BOLER, M. **Feeling Power:** emotions and education. Londres, Routledge, 1999.

BONFATTI, P. **Sobre as categorias universais:** relevantes aspectos observados na Igreja Universal do Reino de Deus. Rhema (Juiz de Fora), Juiz de Fora, v. 5, n.19, p. 53-83, 1999.

BORBA, R. **A linguagem importa?** Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. Cadernos Pagu (UNICAMP), p. 441-474, 2014.

_____. **Falantxs transviadx:** linguística queer e performatividades monstruosas. L&S Cadernos de Linguagem e Sociedade, v. 21, p. 388-409, 2020.

BORBA, S. C. **Aspectos do conceito de multirreferencialidade nas ciências e nos espaços de formação.** In: BORBA, Sérgio da Costa (Org.). Reflexões em torno da abordagem multirreferencial. São Carlos: EdUFSCar, 1998.

BORGES, E. S. **Inteligência artificial e o reconhecimento facial de pessoas negras.** Conteúdo Jurídico, Brasília-DF, 2021.

BORGES, F. G. B.; MOREIRA, A. G. W. **Linguagem e Sexualidade:** Um estudo sobre discurso, identidade e gênero. Estudos Contemporâneos da Subjetividade, v. 5, p. 171-180, 2015.

BORGES, L. S. **Feminismos, teoria queer e psicologia social crítica:** (re)contando histórias. Psicologia & Sociedade (Online), v. 26, p. 280-289, 2014.

BORGES, T. R. S. **Por um sentir crítico:** um olhar feminista interseccional sobre a socioconstrução de identidades sociais de gênero, raça/etnia e classe de professoras de línguas. Borges, Thais Regina Santos. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2017.

_____. **Modos Queer de pesquisar e a questão racial:** conjugando epistemologias feministas, interseccionalidade e decolonialidade. L&S Cadernos de Linguagem e Sociedade, v. 21, p. 435-451, 2020.

_____. **Mulheres brancas, branquitude e afeto:** reflexões acerca de performances raciais e afetivas brancas, o sentir crítico e o fazer acadêmico – Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2022.

BOSSLE, F. **O “eu do nós”:** o professor de educação física e a construção do trabalho coletivo na rede municipal de Porto Alegre. [Tese de Doutorado], Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008.

BOTELHO, D. M.; STADTLER, H. H. C. **Caminhos Educativos para Emancipações Feministas: Ancestralidades e Identidades de mulheres negras de terreiros.** Ciência & Tropico, v. 37, p. 93-113, 2013.

BOTELHO, D. M. **Religiões afro-indígenas e o contexto de exceções de direitos.** In: Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2019, v. 1, p. 115-120.

_____. **Memografias de fé.** Revista Calundu, v. 4, p. 6-18, 2020.

BOTELHO, P. F. **Ewé Awo: o segredo das folhas no candomblé da Bahia.** Revista de Educação, Gestão e Sociedade, v. 4, p. 1-12, 2011.

BRAGA, A.; SÁ, I. de (org). **Microfísica da resistência: lutas antiautoritárias na contemporaneidade.** Campinas: Pontes, 2020.

BRAGA, J. **O Jogo de Búzios: um estudo da adivinhação no Candomblé.** 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. v. 1.

BRANDÃO, A. R. P. **A postura do positivismo com relação às ciências humanas.** Theoria Revista Eletrônica de Filosofia, v. 3, p. 80-105, 2011.

BRANDAO, G. E. S. A.; SANTOS, F. B. **No Candomblé, do alá ao ojá: tecidos que vestem, protegem e sacralizam.** In: XVII Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2021, Salvador. Anais XVII ENECULT XVII Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2021. v. 1. p. 25-25.

BRASIL. **Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos.** Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. Organização Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 146 p. 2016.

BRATCHER, M. A. B. C. **A robótica e o desenvolvimento da inteligência emocional na escola: um estudo de caso na construção de um projeto realizado no 3º ano do ensino fundamental.** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Pedagogia) – Unidade Acadêmica de Garanhuns, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Garanhuns, 2019.

BRAZO, D. A. **Rolezão preto: Uma autoetnografia sobre o corpo negro em um centro cultural no Rio de Janeiro.** CADERNOS DE CAMPO (USP), v. 30, p. 1-19, 2021.

BRIGGS, C. L. **Anthropology, interviewing, and communicability in contemporary society.** Current Anthropology, 48(4):551–80, 2007.

BRILHANTE, A. V. M.; MOREIRA, C. **Formas, fôrmas e fragmentos: uma explo-ração performática e autoetnográfica das lacunas, quebras e rachaduras na pro-dução de conhecimento acadêmico.** Interface (Botucatu), v. 20, p. 1099-1113, 2016.

BRITO, L. G. **O véu do congá: sobre três aspectos do conhecimento umbandista.** Rio de Janeiro: Gramma, 2019.

BURITY, J. **Ola conservadora y surgimiento de la nueva derecha cristiana brasileña?**. CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN / CIÊNCIAS SOCIAIS E RELIGIÃO, v. 22, p. e020015, 2020.

BURNHAM, T. F. **Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem:** currículo, educação à distância e gestão/difusão do conhecimento. Salvador: EDUFBA, 2012.

BUTLER, J. **Excitable speech:** a politics of the performative. Nova Iorque: Routledge, 1997.

_____. **Problemas de gênero:** Feminismo e subversão da identidade. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Deshacer el género.** Trad. A. Bixio. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. **When gesture becomes event.** Theater Performance Philosophy. 2014 – International Conference: Crossings and Transfers in Contemporary Anglo-American Thought. Disponível em: TPP2014: Judith BUTLER, <https://goo.gl/UUjwK0> Acesso: 23.01.2023.

CAMARGO, M. **"Acuenda esse bajubá!":** indexicalidades e interseccionalidades nas performances narrativas de uma travesti quilombola; Tese (Doutorado em Interdisciplinar Linguística Aplicada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

CAMPELO, M. M.; LUCA, T. T. **As duas africanidades estabelecidas no Pará.** Revista Aulas (UNICAMP), v. 4, p. 1-27, 2007.

CAMPOS, L. S. **“Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”.** In: BURITY, Joanildo A; MACHADO, Maria das Dores C. [orgs]. Os Votos de Deus: Evangélicos, política e eleição no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.

CAMPOS, V. F. A. **Mãe Stella de Oxóssi:** perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CAMURÇA, M. **Um poder evangélico no Estado brasileiro?** mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. Revista do NUPEM, v. 12, p. 1, 2020.

CAMURÇA, M.; RODRIGUES, O. S. **O debate acerca das noções de 'intolerância religiosa' e 'racismo religioso' para a compreensão da violência contra as religiões afro-brasileiras.** Observatório Quilombola, v. 6, p. 05-30, 2022.

CANDEMIL, L. S. **O processo de ensino-aprendizagem musical do candomblé:** cultura, educação e as práticas contemporâneas. EL OÍDO PENSANTE, 2020.

CAPPARELLI, C. P. A.; FRANK, H.; MEOTTI, J. P.; NETO, J. E. **Problematizando identidades de gênero e sexualidade a partir de narrativas de uma professora de línguas.** GLÁUKS ONLINE, v. 18, p. 242-259, 2019.

CAPUTO, S. G. **Aprendendo Yorubá nas redes educativas dos terreiros:** potências para discutir história, culturas africanas e enfrentar a intolerância nas escolas. *Revista Brasileira de Educação*, v. 20, p. 773-796, 2015.

CAPUTO, S. G.; BORGES, L.; OLIVEIRA, R. N. **A organização geográfica do terreiro de candomblé contribuindo para ensino da geografia.** *Revista entreideias: educação, cultura e sociedade*, v. 5, p. 79-93, 2016.

CAPUTO, S. G. **Reparar miúdo, narrar Kékeré** – notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. *Teias* (Rio de Janeiro. Impresso), v. 19, p. 36-63, 2018.

_____. **Não posso ser negra, não posso cantar pra Ogum, não posso ser do candomblé. Não posso nada.** In: Bruno Barbosa Heim; Andréa Ominfasina Guimarães; Thiago de Azevedo P. Hoshino; Winnie Bueno. (Org.). *Direito dos Povos de Terreiros*. 1ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Urbanístico, 2020, v., p. 80-105.

CARMO, N.; CAMPOS, Z. D. P. **"Religiosidade popular no nordeste oriental do Brasil: O Ilê Obá Ogunté e a modernização"**. In: IV Colóquio de História, 2010. Recife: Fasa, 2010.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia.** Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2008.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARRANZA, B. M. **Apresentação - Erosão das democracias latino-americanas.** *CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN / CIÊNCIAS SOCIAIS E RELIGIÃO*, v. 22, 2020.

CARTER, J. E. **Ética ministerial:** um guia para formação moral de líderes cristãos. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2010.

CASCUDO, L. C. **Antologia do folclore brasileiro.** 5ª ed., São Paulo: Global, 2001.

CASTANHA, T. D. **O Bem Viver e as Religiões Afro-Brasileiras:** uma aproximação possível. *Estudos de Sociologia* (Recife), v. 1, p. 227-247, 2021.

CASTILLO, L. E. ; PARÉS, L. N. **Marcelina da Silva e seu mundo:** novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *Afro-Asia* (UFBA), v. 36, p. 111-151, 2007.

CASTRO, R. D. **Nós queremos reitores negros, saca?:** Trajetórias de Universitários Negros de Classe Média na UFMG. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

CASTRO, M. **Um estudo das relações de poder na escola pública de ensino fundamental à luz de Weber e Bourdieu:** do poder formal, impessoal e simbólico ao poder explícito. *Rev. Fac. Educ.* vol. 24 n.1 São Paulo Jan./Jun. 1998.

CASTRO, R. D.; MAYORGA, C. **A construção de um campo de pesquisa antirracista ou sobre quando sujeito e objeto (se) pesquisam.** Revista ABPN, v. 10, p. 339-365, 2017.

CARVALHO, R. M. A.; LIMA, G. F. C. **Comunidades quilombolas, territorialidade e a legislação no Brasil:** uma análise histórica. Política & Trabalho (UFPB. Impresso), v. 39, p. 329-346, 2013.

CAVALCANTI, M. 2004. **Applied linguistics** - Brazilian perspectives. The Annual Review of Applied Linguistics, 17:23-30.

CELANI, M. A. A. **Questões de ética na pesquisa em Lingüística Aplicada.** Linguagem & Ensino (UCPel), Pelotas/RS, v. 8, n.1, p. 101-122, 2005.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo.** São Paulo: Veneta, 2020.

CHANG, H. **Autoethnography as method.** Walnut Creek, CA: Left Coast, 2008.

CHILTON, P.; SCHAFFNER, C. **Discourse and politics.** In: VAN DIJK, T. A. (Ed.). Discourse as social interaction. London: Sage, 1997. p. 206-230.

CHIA, R.; KING, I. **The language of organization theory.** In: Westwood, R.; Linstead, S. (Ed.). The language of organization. London: Sage, 2001. p. 1-19.

CHIESA, G. R. **A sua religião é a Antropologia:** histórias e (des)caminhos de um antropólogo-aprendiz em um terreiro de Umbanda. RELIGIÃO & SOCIEDADE, v. 40, p. 215-236, 2020.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). **Writing Culture:** The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Editora UFRJ, 1994.

COELHO, M. C. P.; REZENDE, C. B. (Org.) **Cultura e Sentimentos** - ensaios em antropologia das emoções. Rio de Janeiro: Contra Capa/FAPERJ, 2011.

COLI, J. **O que é Arte.** 19. ed. São Paulo: BRASILIENSE, 1995. v. 1. 131p.

COLLINS, P.; BILGE, S. **Interseccionalidade.** São Paulo: Boitempo, 2021.

CONCEIÇÃO, I. A. **“O que é necessário para que a Interseccionalidade possa vir a ser?”.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 29, n. 2, e76404, 2021.

CONCEICAO, L. A. A. **A Pedagogia do Candomblé:** o que dizem os de dentro. In: Seminário Italo Brasileiro de Educação Comparada, 2004, Salvador. Seminário Italo Brasileiro de Educação Comparada, 2004.

_____. **A Pedagogia do Candomblé:** aprendizagens, ritos e conflitos. Bahia, 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia.

CONCEICAO, S. S.; TREVIZAN, S. D. P. **Uma estratégia para a sustentabilidade das comunidades de Terreiros de Candomblé.** Gaia Scientia, v. 10, p. 145-151, 2016.

CONDURU, R. **"Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX"**. In: Revista Topoi, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

CORACINI, M. J. R. F. **A perspectiva discursivo-desconstrutiva na pesquisa em Linguística Aplicada**. In: Szundy, Paula T. C; Tilio, Rogério; Valim de Melo, Glenda C. (Org.). Inovações e Desafios Epistemológicos em Linguística Aplicada: perspectivas sul-americanas. 1ed. Campinas: Pontes; ALAB, v. 1, p. 91-114, 2019.

CORDEIRO, L. K. **Material Informativo: a Umbanda como religião e identidade nacional brasileira**. Trabalho de Conclusão de Curso – Curso Superior de Tecnologia em Design Gráfico, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

CORREIA, A. M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global**. Tese de Doutorado. PPGG/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

CORTAZZI, M.; JIN, L. **Evaluating Evaluation in Narrative**. In: HUNSTON, S.; THOMPSON, G. Evaluation in text: authorial stance and the construction of discourse. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 102-120.

CÔRTEZ, T. C. R. **Eu acho que eu só seguro a onda por causa do afeto: a Linguística Aplicada e as percepções do sofrimento de um grupo de professores da rede privada de ensino**. Côrtes, Thelma Christina Ribeiro. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2017.

COSTA JUNIOR, J. V. L; FERNANDES, M. S. M. **A orientação social-política da palavra: reflexões sobre o escola sem partido**. Revista Juçara, v. 02, p. 47, 2017.

COSTA, R. S. **Iniciação religiosa e processos educativos no Terreiro de Candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**. In: Encontro Norte e Nordeste de História da Educação, 2016, Natal. A história da educação no Norte e Nordeste do século XVII ao XXI: protagonismos e práticas educativas. Natal: UFRN- Biblioteca Setorial do CCSA, 2016. v. 6.

_____. **Iniciação religiosa e processos educativos no terreiro de candomblé Ilê Asé Gunidá**. Pará, 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA).

COUTO, R. L. D. M.; VEGINI, V. **Um recorte das narrativas orais de experiência pessoal com enfoque Laboviano**. Revista de Letras Dom Alberto, v. 1, p. 191-212, 2014.

CRENSHAW, K. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum, Chicago, n. 1, p. 138-167, 1989.

_____. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRISTOVAO, L. S. G. **Dizer-se. Narrar-se. Etnografar-se.** Veredas – Revista de Estudos Linguísticos, v. 22, p. 264-270, 2018.

CUNHA, V. C. **'Traficantes Evangélicos':** novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. Plural (São Paulo. Online), v. 15, p. 23-46, 2008.

_____. **Da macumba às campanhas de cura e libertação:** a fé dos traficantes de drogas no Rio de Janeiro. Tomo (UFS), v. 14, p. 229-265, 2009.

_____. **Religião e criminalidade:** traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. Revista Religião e Sociedade. Religião e Sociedade, v. 34, p. 61-93, 2014.

_____. **Pentecostal cultures in urban peripheries:** a socio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality. VIBRANT (FLORIANÓPOLIS), v. 15, p. 93-115, 2018.

_____. **Cultura pentecostal em periferias cariocas:** grafites e agenciamentos políticos nacionais. <https://doi.org/10.11606>, v. 28, p. 80-108, 2021.

DAMASCO, M. S.; MAIO, M. C.; MONTEIRO, S. **Feminismo negro:** Raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). Revista Estudos Feministas, 20(1), 133-151, 2012.

DAVIS, F. D. **User acceptance of computer technology:** a comparison of two theoretical models. Manage SCI., New York, 1989.

DE FINA, A. **Identity in narrative:** a study of immigrant discourse. Amsterdam: John Benjamins, 2003.

_____. **Narratives in interview:** the case of accounts. Narrative inquiry, v. 19, n. 2, p. 233-58, 2009.

_____. **Doing narrative analysis from a narratives-as-practices perspective.** Narrative Inquiry v. 31, n. 1, p. 49-71, 2020.

DE LA TORRE, C. R. **Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México.** Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião, 2020.

DENARDIN, J. A. S.; MARCHETTO, G. **A construção discursiva racial de mulheres brasileiras de descendência asiática em relatos online.** REVISTA DIÁLOGOS (REVDIA), v. 8, p. 162-174, 2020.

DERRIDA, J. [1972] 1991. **“Assinatura, Acontecimento, Contexto”.** Em: DERRIDA, J. [1972] 1991. Limited Inc. Trad. C. M. Cesar. Campinas: Papirus, p. 11-37.

DE SANT’ANA, J. V. B. **Descolonização, reinvenção escolar e filosofia africana ubuntu:** uma relação possível. Revista Três Pontos, 2015.

DEMO, P. **Pesquisa Qualitativa:** busca de equilíbrio entre forma e conteúdo. Revista Latino-americana de enfermagem, v.6, n.2, p.89-104, 1998.

DENZIN, N. e LINCOLN, Y. S. (Orgs.). **O planejamento da pesquisa qualitativa.** Porto Alegre: ARTMED, 2006.

DIAS, B. A. S. **A Construção da Identidade Social de Branquitude em Sala de Aula.** Ao Pé da Letra (UFPE), Recife, v. 2, p. 23-28, 2000.

DIAS, C. C.; CRUZ, J. F.; FONSECA, A. M. **Emoções:** passado, presente e futuro. Psicologia, vol. XXII (2), Edições Colibri: Lisboa, 2008.

DIAS, C. S.; COLLING, L. **Do renascimento à vida sociorreligiosa:** revirando memórias de uma bicha preta macumbeira. Grau Zero - Revista de Crítica Cultural, v. 9, p. 51-66, 2021.

DIAS, L. O. **Reflexos no Abebé de Oxum:** por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora. Articulando e construindo saberes, v. 5, p. 1-14, 2020.

DIAS, L. O.; SILVA, S. A. G. **Igbádú:** mito enquanto existência no Candomblé. In: V Simpósio da Faculdade de Ciências Sociais, 2019, Goiânia. ANAIS - V Simpósio da Faculdade de Ciências Sociais. Goiânia: FCS/UFG, 2019.

DOMINGUES, P. J. **O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil.** Dialogos Latinoamericanos, Dinamarca, v. 10, n.10, p. 117-132, 2005.

DOWELL, J. A. M. **Experiência religiosa e cultura moderna.** Interações: Cultura e Comunidade, vol. 3, núm. 4, p. 17-36, 2008.

DU BOIS, W. E. B. **As Almas da Gente Negra.** Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

DUCCINI, L. **Biografias, Orixás e Identidades em Construção.** V Enecult: Encontro Multidisciplinar de Estudos em Cultura (Anais do Congresso), 2009.

_____. **Orixás e projetos:** identidades pessoais em trajetórias religiosas. In: Diplomas e decá: identificação religiosa de membros de classe média no candomblé [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 145-195.

DUCKWORTH, C. **History, Memory, and Peace Education:** History's Hardest Questions in the Classroom. Peace & Change, v. 40, p. 167-193, 2015.

DU TOIT, C. W. **'Emotion and the affective turn:** Towards an integration of cognition and affect in real life experience', HTS Theological Studies/ Theological Studies 70(1), Art, 2014.

EDWARDS, D. C. **Motivation and emotion:** evolutionary, physiological, and social influences. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc, 1999.

EGGINS, S. **An Introduction to Systemic Functional Linguistics.** London: Continuum, 2004.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, A. N. **Por uma etnografia multissensorial.** TESSITURAS: Revista de Antropologia e Arqueologia, v. 07, p. 266-293, 2019.

ELLIS, C. **"There are survivors":** Telling a story of sudden death. The Sociological Quarterly, 34, 711-730, 1993.

_____. **The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography.** Walnut Creek, CA: AltaMira Press. 2000.

ELLIS, C.; BOCHNER, A. **Autoethnography, personal narrative, reflexivity.** In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (Second, pp. 733–768). Thousand Oaks: Sage Pubs, 2000.

EUGENIO, R. W. **Candomblé a panela do segredo.** 3. ed. São Paulo: Saraiva, v. 1. 315p, 2000.

_____. **Acaçá: onde tudo começou.** 2. ed. São Paulo: Arx, 2002. v. 1. 206p.

_____. **A bênção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de Candomblé.** Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Gerontologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

_____. **Apropriação Cultural.** 1. ed. São Paulo: Pólen, 2019.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande** [1937], Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2. ed., 2005.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer** [1940]. Tradução Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2. ed., 2002.

EVARISTO, M. L. I. **O útero pulsante do candomblé: a construção da "afro-religiosidade" brasileira.** Sacrilegens (UFJF), 2012.

FABRÍCIO, B. F. **Linguística Aplicada como lugar de desaprendizagem: redescrições em curso.** MOITA LOPES, L. P. da (Org.) *Por uma Linguística Aplicada INdisciplinar.* São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p. 45-65.

_____. **Linguística aplicada e visão de linguagem: por uma INdisciplinaridade radical.** *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 1, p. 1-19, 2017.

FADINI, K. A. **Autoetnografia e processos de subjetivação em educação linguística: (trans)formações de uma professora de inglês.** Rio de Janeiro, 2020. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

FALOLA, T. **O poder das culturas africanas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

FAUSTINO, D. M. **A emoção é negra e a razão é helênica?** Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “ser” negro. *Revista Tecnologia e Sociedade*, v. 1, p. 121-136, 2013.

FAUSTO, B. **“A queda do foguete”.** In: *Democracia em risco: 22 ensaios sobre o Brasil de hoje.* 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 136-146

FEHR, B.; RUSSEL, J. A. **Concept of emotion viewed from a prototype perspective.** *Journal of Experimental Psychology: General*, 113, 464-486, 1984.

FERNANDES, A. P. S. **Entre Água e Fogo: Vivências de cosmologias africanas em Candomblé.** In: XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015, Florianópolis. *Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios*, 2015.

FERNANDES, A. O. **Geertz e os usos da diversidade: uma perspectiva pós-estruturalista.** ODEERE, v. 1, p. 168-187, 2016.

FERNANDES, N. V. E. **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.

FERREIRA, A. C.; GROSSI, Y. S. **A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios.** História Oral, v.7, p.41-59, 2004.

FERREIRA, A. J. **Identidades sociais de raça em estudos da linguagem: com atividades reflexivas.** Ponta Grossa: Estúdio texto, 2017.

FERREIRA, G. G. **Interseccionalidades e marcadores sociais da diferença na experiência de travestis privadas de liberdade.** In: II SERPINF - Seminário Regional Políticas Públicas, Intersetorialidade e Família: formação e intervenção profissional, 2014, Porto Alegre - RS. Anais do II Seminário Regional Políticas Públicas, Intersetorialidade e Família: formação e intervenção profissional. Porto Alegre - RS: EDIPUCRS, 2014. v. 1. p. 1-12.

FERREIRA, K. F. C. **O uso de diferentes linguagens no ensino de geografia para estudo e compreensão do espaço geográfico e da globalização.** Revista de Ensino de Geografia, v. 8, p. 114-127, 2017.

FERREIRA, M. C.; ASSMAR, E. M. L.; SOUTO, S. O. **O individualismo e o coletivismo como indicadores de culturas nacionais: convergências e divergências teórico-metodológicas.** Psicologia Em Estudo, v. 7, 2002.

FIGUEIREDO, A.; GROSFOGUEL, R. **Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário.** Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 223-234, 2009.

FIGUEIREDO, Z. C. C. **Experiências Profissionais, Identidades e Formação Docente em Educação Física.** Revista Portuguesa de Educação, v. 23, p. 153-172, 2010.

FIRTH, R. 1936. **We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia.** London: Allen & Unwin, 1936.

_____. **Primitive Polynesian Economics.** London: Routledge, 1939.

FLAHERTY, M. **The crisis in representation: a brief history and some questions.** Journal of Contemporary Ethnography, Thousand Oaks, v. 31, n. 4, p. 479-482, ago. 2002.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa.** Porto Alegre: Artmed, 2002.

FLOR DO NASCIMENTO, W.; BOTELHO, D. M. **Colonialidade e Educação: O currículo de filosofia brasileiro entre discursos coloniais.** Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, v. 14, p. 66-89, 2010.

FLOR DO NASCIMENTO, W. **Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada**. Revista Calundu, v. 1, p. 21-36, 2017.

_____. **O fenômeno do racismo religioso**: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. Revista Eixo, v. 6, p. 51-56, 2017.

_____. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: NEFI Edições, 2020.

_____. **Em torno de um pensamento oxunista**: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. Revista de filosofia: autora, v. 33, p. 382-397, 2021.

FONSECA, P. H.; ABREU, L. L. **A violência alteritária**: a negação do outro no Brasil contemporâneo. Hendu - Revista Latinoamericana de Derechos Humanos, v. 7, p. 1-218, 2018.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

FORTES, L. **“Ser ou não ser”**: questões sobre subjetividade e o ensino de inglês na escola pública. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018

FRANÇA, C. **Análise de histórias de vida a partir das lentes da resistência**: uma experiência autoetnográfica na construção da pesquisa acadêmica. VEREDAS - REVISTA DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, v. 22, p. 205-223, 2018.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 31. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

FRIJDA, N. H.; MANSTEAD, A. S. R.; BEM, S. **The influence of emotions on beliefs**. In: FRIDJA, N. H.; MANSTEAD, A. S. R.; BEM, S. (Orgs.), Emotions and Belief: Cambridge University Press, 2000. p. 1-9.

FRIJDA, N. H.; MESQUITA, B. **Beliefs through emotions**. In: FRIDJA, N. H.; MANSTEAD, A. S. R.; BEM, S. (Orgs.). Emotions and beliefs: how feelings influence thoughts. Cambridge University Press, 2000, p. 45-77.

FULGÊNCIO, C. A.; NASCIMENTO, W. F. **Bioética de Intervenção e justiça**: olhares desde o sul. RBB. Revista Brasileira de Bioética, v. 8, p. 46-55, 2012.

FURLANETTO, M. M. **Relações interpessoais e de saberes na Linguística Aplicada**: o desafio da alteridade. Revista da ANPOLL (Online), v. 1, p. 317-330, 2014.

GADAMER, H. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV Editora. 2006.

GAMA, F. **A autoetnografia como método criativo**: experimentações com a esclerose múltipla. ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO, p. 188-208, 2020.

GAMA, L. B. **Kosi ejé kosi orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé** / Lígia Barros Gama – Recife. 125f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2009.

GARCIA, M. **Formação de professores: para uma mudança educativa**. Porto: Porto Editora, 1999.

GEE, J. P. **An introduction to Discourse Analysis: theory and method**. London/New York: Routledge, 2005.

GEORGAKOPOULOU, A. **Thinking big with small stories in narrative and identity analysis**. Narrative Inquiry . v. 16, n. 1, p. 122-130, 2006.

GERGEN, M. M.; GERGEN, K. J. **Investigação qualitativa: tensões e transformações**. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

GIUMBELLI, E. **O Fim da Religião**. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002. 454p.

GÓIS, A. J. **As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso**. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2013.

GÓIS, J. B. H.; TEIXEIRA, K. C. SILVA. **Neoconservadorismo e a ofensiva contra as religiões de matriz africana no Brasil**. FRONTEIRAS E DEBATES, v. 7, p. 99-112, 2021.

GOMES, A. **A criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890: as discussões nos periódicos do Rio de Janeiro**. Revista Ágora (Vitória), v. 17, p. 62-76, 2013.

GOMES, G. M. S. **Experiência e subjetivação a partir da cultura afro-brasileira: narrativas de professores de história no sertão alagoano**. In: 2º Encontro Internacional; 6º Seminário Fluminense de Pós-Graduação em História, 2019, Rio de Janeiro. Anais do 2º Encontro Internacional História e Parcerias. Rio de Janeiro, 2019. v. 01. p. 01-17.

GOMES, N. L. **“Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.”** In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal no 10.639/03 secretaria de educação continuada, alfabetização e diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, p. 39-62, 2005.

_____. **Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da lei no 10.639/03**. Brasília: MEC; Unesco, 2012.

_____. **A força educativa e emancipatória do Movimento Negro em tempos de fragilidade democrática**. TEIAS (RIO DE JANEIRO. IMPRESSO), v. 21, p. 360-371, 2020.

GOMES, V. B. **O ritual da umbanda**. Rio de Janeiro, Ediouro, 1989.

GONÇALVES, D. P.; GONÇALVES, P. P. P. **História e memória de quilombo:** raízes e relatos da comunidade Ramal de Quindiuá em Bequimão/MA. Revista ABPN, v. 9, p. 199-223, 2017.

GONÇALVES, K. J. F. **Oxum, mãe da beleza:** o poder da divindade de maior popularidade no panteão afro-brasileiro. Saber Científico, v. 1, p. 01-14, 2009.

GONÇALVES, L. A.; SOUSA, V. P.; RANNIERY, T. **Corpos que quebram:** interseccionalidade, fractalidade, interferência. Revista Espaço do Currículo, v. 15, p. 1-20, 2022.

GONZAGA, P. R. B.; MAYORGA, C. **Violências e Instituição Maternidade:** uma Reflexão Feminista Decolonial. Psicologia: Ciência e Profissão (Online), v. 39, p. 59-73, 2019.

GONZALEZ, C.; MOITA LOPES, L. P. **Performance narrativa multimodal de Agrado em Tudo sobre minha mãe:** desarticulando a autenticidade de gênero. Revista Brasileira de Linguística Aplicada, v. 16, p. 679-708, 2016.

GONZÁLEZ-MONTEAGUDO, J.; LEON-SÁNCHEZ, M.; MARTIN-GUTIERREZ, A. **Comunicar-se de outra maneira:** a escrita (auto)biográfica em contextos de pesquisa. Esferas, ano 12, vol. 2, nº 25, setembro-dezembro de 2022. ISSN 2446-6190.

GOODWIN, C.; DURANTI, A. **Rethinking context:** an introduction. GOODWIN, C.; DURANTI, A. (Eds.) Rethinking Context. Cambridge: Cambridge University Press, [1992]1997, p.1-42.

GROSFOGUEL, R. **La descolonización de la economía-política y los estudios poscoloniales:** transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. In: Tábula Rasa (Bogotá, Colombia), nº. 4 (enero-junio), pp. 17-48. 2006.

GUIMARAES, T. F. **Embates entre performances corpóreo-discursivas em trajetórias textuais:** uma etnografia multissituada. 2014. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

GUIMARÃES, T. F.; MOITA LOPES, L. P. **Extetualizações estratégicas:** performances sensualizadas de raça em práticas discursivas na web 2.0. Linguagem em (Dis)curso (Online), v. 16, p. 289-307, 2016.

GUSMÃO, R. **Entre a performance e a performatividade:** (Re)visitando o gênero pelo campo da memória. Cadernos de gênero e diversidade, v. 8, p. 315-339, 2022.

HALLIDAY, M. A. K. **An Introduction to Functional Grammar.** London: Arnold, 1994.

HALLIDAY, M. A. K.; HASAN, R. **Language, Context, and Text.** Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HALLIDAY, M. A. K.; MATTHIESSEN, C. **An Introduction to Functional Grammar.** Revised by Christian M. I. M. Matthiessen. London: Arnold, 2004.

HALLIDAY, M. A. K.; MATTHIESSEN, C. M. I. M. **Halliday's introduction to functional grammar**. Fourth Edition. London: Routledge, 2014.

HAMPATÊ BÂ, A. "**A tradição viva**", in: KI-ZERBO, Joseph (org.). História Geral da África, São Paulo: Ática/UNESCO, 2011.

HANNULA, M.; EVANS, J.; PHILIPPOU, G.; ZAN, R. **Affect in mathematics education** - Exploring theoretical frameworks. In: Conference of the international group for the psychology of mathematics unveiling the relationship between language learning, beliefs, emotions and identities in education. 28., 2004, [s. l.]. Proceedings [...]. [S. l.: s.n.], 2004. p.107-136.

HARDING, R. **A refuge in the thunder: candomblé and alternative spaces of blackness**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

HARTMANN, L.; VIEIRA, D. C. S. C. **‘Não fala o nome dele, senão ele vai aparecer aqui?’: interseccionalidade e performance em narrativas de crianças pequenas**. Revista Brasileira de Estudos da Presença [Eperiódico], v. 13, p. 1-23, 2023.

hooks, b. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019a.

HOSHINO, T. A. P.; CHUEIRI, V. K. **As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso**. REVISTA DIREITO E PRÁXIS, v. 10, p. 2214, 2019.

HUSTON, S.; THOMPSON, G. (Eds.). **Evaluation in text**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

IRINEU, L. M. **Análise de Discurso Crítica: Conceitos-chave**. 1. ed. Campinas: Pontes Editores, 2020. v. 1. 232p, (Org).

IYAGUNÃ, D. M. A.; DANTAS, L. T. F. **A criança e o candomblé: considerações acerca de uma educação decolonial**. Momento - Diálogos em Educação. V, 28, p. 42-56, 2019.

JACQUEMET, M. **Transidiomatic practices: Language and power in the age of globalization**. Language & Communication, vol. 25, n. 3, p. 257-277, jul. 2005.

JAEGER, W. W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JAGGER, G. **Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the power of the performative**. Nova York, Routledge, 2008.

JERÓNIMO, M. B. **Livros Brancos, Almas Negras: A Missão Civilizadora do Colonialismo Português**, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

JESUS, J. P. **Terreiro e cidadania: um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implementação de ações sociais em comunidades-terreiros**. In: Racismos Contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano/Ashoka, p. 185-201, 2003.

JONES, S. H. **Autoethnography: making the personal political**. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. Handbook of qualitative research. 3. ed. Thousand Oaks: Sage Publications, p. 763-791, 2005.

JÚNIOR, V. J. S. **A nova institucionalidade brasileira e os riscos às práticas afrorreligiosas.** PLURAL (SÃO PAULO. ONLINE), v. 28, p. 209-236, 2021.

JUNQUEIRA, S. **A diversidade religiosa na escola: o que e como.** Revista Religare, v. 15, n. 1, p. 05-25, 2018.

KALAJA, P; BARCELOS, A. M. F.; ARO, M; RUOHOTIE-LYHTY, M. **"Dreaming Is Believing":** The Teachers of Foreign Languages as Envisioned by Student Teachers." In: Beliefs, Agency and Identity in Foreign Language Learning and Teaching. N.p.: Palgrave Macmillan, 2015.

KARENGA, M. **A função e o futuro dos estudos africanos:** reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: Nascimento, Elisa L. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 333-359.

KASHINDI, J. B. K. **Ubuntu como crítica descolonial aos Direitos Humanos:** uma visão cruzada contra o racismo. Ensaios Filosóficos, v. 19, 2019.

KAVANAUGH, R. D.; ZIMMERBERG, B.; FEIN, S. (1996) (Eds.). **Foreword.** In R. D. Kavanaugh, B. Zimmerberg, & S. Fein (Eds.), Emotion: Interdisciplinary perspectives (pp. vii-ix). Mahaw, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

KELLER, D.; ARAÚJO, D. **Masculinidades:** identidade narrativa, performance e diagramas de marginalização. Revista Caderno Espaço Feminino do Núcleo de Estudos de Gênero e Pesquisa sobre a Mulher, v. 30, p. 304, 2017.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KIMURA, V.; MENDES, G. M. L. **Atravessando os portões:** educação nos terreiros ou o que a escola poderia aprender. Práxis Educacional (Online), v. 17, p. 1-15, 2021.

KLARA, K.; GODOI, C. K.; LENZI, F. C. **Discussão e prática da autoetnografia:** um estudo sobre aprendizagem organizacional em situação de catástrofe. RGO. Revista Gestão Organizacional (Online), v. 5, p. 00, 2012.

KOSOP, R. J. C.; LIMA, J. E. S. **Giro Decolonial e o Direito:** Para Além de Amarras Coloniais. Revista Direito e Práxis, v. 10, p. 2596-2619, 2019.

KRENAK, A. A. L. **O amanhã não está à venda.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KVELLER, D. B.; NARDI, H. C. **Performance, performatividade, perfechatividade:** repensando nós conceituais nos estudos queer. Cadernos Pagu (UNICAMP), v. 66, p. 1-15, 2022.

LABOV, W. **The transformation of the experience in narrative syntax.** In: LABOV, W. (Ed.) Language in the inner city: Studies in the black English vernacular. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.354-396, 1972.

LABOV, W.; WALETZKY, J. **Narrative analysis**: oral versions of personal experience. In: HELM, J. Essays on the verbal and visual arts. Seattle: University of Washington Press, 1967.

LACERDA, R. S.; SILVA, G. M. **Desafios para a construção do conceito afrocentrado de desenvolvimento em comunidades quilombolas no Brasil**. DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE (UFPR), v. 45, p. 294-315, 2018.

LAZARUS, R. S. **Emotion and adaptation**. New York: Oxford University Press, 1991a.

LEANDRO, M. E. S.; SANFILIPPO, L. B. **Deus e o diabo na prateleira do mercado**: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. Periferia (Duque de Caxias), v. 10, p. 89-99, 2018.

LEITE, F. **A questão ancestral** - Notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioruba, Agni e Senufo. ÁFRICA: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, São Paulo, v. 7, n.1, p. 133-135, 1984.

_____. **Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas**. In: África: revista do Centro de Estudos Africanos, São Paulo, USP, v. 1, n. 18/19, p. 103-118, 1996.

LEITE, F. R. R. **A questão da palavra em sociedades negro-africanas**. In: SECNEB. (Org.). Democracia e diversidade humana: desafio contemporâneo. Salvador: SECNEB, 1992.

LEITE, G. O. **Iansã, Omolu e outros mitos construtores da história de Tereza Batista Cansada de Guerra**. XI Congresso Internacional da ABRALIC (Anais do Congresso), 2008.

LEITE, V. F. **Candomblé e educação**: dos ilês às escolas oficiais de ensino. São Paulo, 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de pós-graduação interdisciplinar em Educação, Comunicação e Administração da Universidade São Marcos.

LEMOS, I. B. **Narrativas de cotistas raciais sobre suas experiências na universidade**. Revista Brasileira de Educação, v. 22, p. 1-25, 2017.

LEWIS, E. S. **Acho que isso foi bastante macho pra ela**: reforço e subversão de ideologias heteronormativas em performances narrativas digitais de praticantes de pegging. Rio de Janeiro, 2016. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

LIMA, A. M. **Memórias e identidades de um terreiro de Candomblé: Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman - Àse Pantanal: a Nação Efon em Duque de Caxias**. Rio de Janeiro, 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

LIMA, C. A. M. **Escravos de peleja**: a instrumentalização da violência escrava na América Portuguesa (1580-1850). Revista de Sociologia e Política, Curitiba, v. 18, p. 131-152, 2002.

LIMA, D. B.; MELLO, A. G. S. **A mulher e os desafios na conquista do pastorado**: um estudo de caso em uma igreja evangélica assembleia de Deus na cidade de Manaus. Coisas do Gênero, v. 2, p. 105-118, 2016.

LIMA, F. B. **Corpo e Ancestralidade**. Repertório, Teatro & Dança , v. 24, p. 19-32, 2015.

LIMA, F. F. **Personalidades negras?! Só conheço Zumbi, professora:** a construção do herói e a invisibilização do negro na história. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as, Brasil, p. 05 - 21, 04 jun. 2018.

LIMA PAVEI, M.; GERALDES JUNIOR, G. **As Yabás e seus arquétipos**. Revista Vincci - Periódico Científico do UniSATC, v. 5, n. 2, p. 59-81, 29 dez. 2020.

LIMA, T. M. A.; NASCIMENTO, I.; OLIVEIRA, A. (Org.) **Griots Culturas Africanas: Linguagem, Memória, Imaginário**. Natal - Rio Grande do Norte: Lucgraf, 2009. v. 1. 277p.

LINDE, C. **Life stories: The creation of coherence**. NY/Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. **Evaluation as linguistic structure and social practice**. In: GUNNARSON, B. L.; LINELL, P.; NORGBERG, B. (Eds.). *The Construction of Professional Discourse*. UK: Addison-Wesley Longman, 1997.

LOPES, J. S. **Autoetnografia, Geopolítica e Corpo-Política do Conhecimento:** por uma teoria antropológica descolonial sobre raça no Brasil. In: VI Seminário do Programa da Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (PPGCS/UFRB), 2016, Cachoeira. *Anais do VI Seminário do PPGCS: Poder e Cultura: discursos e contradições*, 2016.

LOPES, M. A. O. **Narrativas e significados do 13 de maio e 20 de novembro para a História do Brasil**. In: Amauri Mendes Pereira e Joselina da Silva. (Org.). *O movimento negro brasileiro, escritos sobre sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. 1ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2009, v. 1, p. 49-80.

LOPES, N. **Enciclopédia Brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOSS, D. E. S. **Hungbê e suas práticas num terreiro de candomblé**. Educação, Desafios, Perspectivas e Possibilidades. 1ed. Botucatu- SP: Editora Científica Digital, 2020, v. 1, p. 270-285.

LOUW, D. **Ser por meio dos outros:** o ubuntu como cuidado e partilha. Ubuntu: eu sou porque somos - IHU online - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed, v. 353, p. 5-7, 2010.

LOUZADA, N. C. **Recriando Áfricas:** subalternidade e identidade africana no Candomblé Ketu. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

LOVATTO, A. C.; FERLA, A. A. **Como médicos se tornaram deuses:** reflexões sobre o poder médico na atualidade. PSICOLOGIA EM REVISTA (ONLINE), v. 22, p. 294-314, 2016.

LOXLEY, J. **Performativity**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2007.

LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. **Language and the politics of emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990.

LUZ, M. A. **Agadá: Dinâmica da Civilização Afro-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2002.

MACARTUR, J. **Teologia Pastoral**. Redescobrimdo o Ministério Pastoral. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998.

MACEDO, E. **Orixás, caboclos e guias** – deuses ou demônios. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2006.

MACEDO, E. U. **Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético**. Revista Ágora (Vitória), v. 7, p. p.1-p.20, 2008.

MACEDO, Y. M.; MAIA, C. B.; SANTOS, M. F. **Pedagogia de terreiro: pela decolonização dos saberes escolares**. Vivências (URI. ERECHIM), v. 15, p. 13-25, 2019.

MACHADO, A. F. **ODUS: Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada**. Voluntas, Santa Maria, v. 10, p. 03- 25, set. 2019.

_____. **Filosofia africana contemporânea desde os saberes ancestrais femininos: novas travessias/novos horizontes**. ÍTACA (RIO DE JANEIRO. ONLINE), v. I, p. 248-280, 2020.

MACHADO, M. D. **“Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional”**. Horizontes Antropológicos, vol. 23, no 47, 2017, p. 351-380.

MACHADO, M. D. C. **Representações e relações de gênero em grupos pentecostais**. Estudos Feministas, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

MACHADO, V. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MACHADO, V. S. **A vivência religiosa no candomblé e a concepção junguiana do religare**. Revista da SPAGESP, 13(2), 30-43, 2012.

MACIEL, B. S. A. **Quando “todo mundo aprende com todo mundo”**: nos encontros, oportunidades de formação mútua. Rio de Janeiro, 2021. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

MAGALHÃES, J. **A Linguística além da descrição, além do ensino, além de si mesma**. Calidoscópio, v. 17, p. 753-764, 2019.

MAGALHÃES, C. E. A. **Autoetnografia em contexto pedagógico: entrevista e reunião como lócus de investigação**. VEREDAS - REVISTA DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, v. 22, p. 16-33, 2018.

MAIA, F. E. S.; LIMA, F. R. C.; MAIA, F. E. S. **O trabalhador, o trabalho, o capitalismo e suas questões psicológicas**. Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba, v. 17, p. 106-106, 2015.

MAINGUENEAU, D. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. Campinas, SP: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MALINOWSKI, B. C. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1922.

MANDARINO, A. C.; GOMBERG, E. “Água e ancestralidade jeje-nagô: possibilidade de existências”. *Textos de História*, v. 17, n. 1, p. 143-162, 2009.

MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. **Candomblé, Corpos e Poderes**. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais (UNESP. Araraquara. Impresso)*, v. 43, p. 199-217, 2013.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARIOSIA, G. S. **Negras Memórias da Princesa de Minas**. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.

MARQUES, D. **Engajamento narrativo e mitigação da culpa em interrogatórios policiais de uma Delegacia da Mulher** - 2015. Tese (Doutorado). Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MARTIN, J. R. **Beyond exchange: appraisal systems in English**. In: Hunston, Susan & Thompson, Geoff (Ed). *Evaluation in Text: Authorial Stance and the Construction of Discourse*, pp.142-175. New York: Oxford University Press, 2001.

_____.; WHITE, P. **The language of evaluation**. Great Britain: Palgrave/Macmillan, 2005.

_____.; ROSE, D. **Working with discourse: meaning beyond the clause**. London: Continuum, [2003]2007.

_____. **Appraisal Analysis: exploring evaluation**. Apostila do mini-curso realizado no 33º Congresso de Linguística Sistêmico-Funcional. PUC-SP. 6-8 jul, 2006.

MARTINS, A. M. S. G. F. **Emoções e crenças na aprendizagem de língua inglesa: um quebra-cabeças com peças lascadas**. *Pensares em revista*, p. 183-204, 2021.

MARTINS, J. B. **Contribuições epistemológicas da abordagem multirreferencial para a compreensão dos fenômenos educacionais**. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, v. 26, p. 85-94, 2004.

MARTINS, M. S. C. **Indígenas brasileiros e a microfísica da resistência/resiliência territorial, cultural e linguística**. In: BRAGA, A.; DE SÁ, I. (org.). *Por uma microfísica das resistências: Michel Foucault e as lutas antiautoritárias da contemporaneidade*. Campinas: Pontes Editores, 2020. p. 321-345.

MATEUS, E. **Para além do espelho: reflexão como produção de novas práticas sociais**. In: BARROS, Solange Maria; ASSIS-PETERSON, Ana Antônia de.

Formação crítica de professores de línguas: desejos e possibilidades. São Carlos: Pedro e João Editores, p. 27-40, 2010.

MATOS, F. G. **1965/1975: dez anos de linguística aplicada no Brasil**. Helb – História do ensino de Línguas no Brasil, 6(6):1, 2012.

MATOS, P. M.; FRANÇA, D. X. **Socialização étnico-racial e racismo: dos saberes afro-brasileiros e africanos à construção da identidade étnico-racial**. EDUCAR EM REVISTA, v. 37, p. 1-19, 2021.

MATTOS, W. R. **Valores civilizatórios afro-brasileiros, políticas educacionais e currículos escolares**. Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, v. 12, n. 19, p. 229-234, jan./jun. 2003.

MAZAMA, A. A. **Afrocentricidade como um paradigma**. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111-128.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MEDEIROS, J. S. **História da educação escolar indígena no Brasil: alguns apontamentos**. In: XIV Encontro Estadual de História ANPUH-RS, 2018, Porto Alegre. XIV Encontro Estadual de História ANPUH-RS, 2018.

MELO, A. S. T. **Futuros professores em reuniões de iniciação à docência: uma perspectiva exploratória**. Melo, Alessandra Silva Targino de. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2015.

MELO, E. C. **Òrun-Àiyè – O sagrado vivido pelos membros do candomblé e a afroterritorialidade: diálogos em torno de um campo de possibilidades**. REVES - Revista Relações Sociais, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 0477-0491, 2019.

MELO, G. C. V.; MOITA LOPES, L. P. **As performances discursivo-identitárias de mulheres negras em uma comunidade para negros na Orkut**. DELTA. Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada (PUCSP. Impresso), v. 29, p. 237-265, 2013.

MELO, G. C. V. **O lugar da raça na sala de aula de inglês**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) - ABPN, v. 7, p. 65-81, 2015.

MELO, G. C. V.; ROCHA, L. L. **Linguagem como performance: discursos que também ferem**. In: Rodrigues, M.G; Melo, G.C.V; Rodella, V.L.A; Câmara, N.S; Manzano, L.C.G. (Org.). Discurso: sentidos e ação. 10ed.Franca: Unifran, 2015.

MELO, G. C. V.; JUNIOR, P. M. S.; MARQUES, A. A. S. **Discursos sobre raça: quando as teorias queer nos ajudam a interrogar a norma**. L&S Cadernos de Linguagem e Sociedade, v. 21, p. 410-434, 2020.

MELO, G. C. V. **Performativity of race intersected by gender and sexuality in a conversation circle among black women**. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 60, p. 6-15, 2021.

MELO, G. C. V.; JESUS, D. M. (Org.). **Linguística Aplicada, Raça e Interseccionalidade na Contemporaneidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2022. v. 1. 368p.

MENDES, M. D. R. **Yorubá: vocabulário temático do candomblé**. Rio de Janeiro, Litteris/Uerj, 2017.

MÉNDEZ, M. **Autoethnography as a research method: advantages, limitations and criticisms**. Colombian Applied Linguistics Journal, Bogotá, v. 15, n. 2, p. 279-287, jun./dez.2013.

MENEZES, R. F. **Limites e possibilidades de uma visão afrocentrada a partir da obra de Ibn Khaldun**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, 2017.

METCALF, S. **Neoliberalism: the idea that swallowed the world**. The Guardian, 2017.

MIGNOLO, W. **Colonialidade: lado mais escuro da modernidade**. RBCS, Vol. 32 n° 94 junho/2017, pp.1-18.

MILLER, I.K. **Formação de Professores de línguas: da eficiência à reflexão crítica e ética**. In: Moita Lopes, L. P. (Org.) *Linguística Aplicada na modernidade recente*, pp.227-248. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MIRANDA, A. P. M. **Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa**. ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO, p. 125-152, 2010.

MIRANDA DE OLIVEIRA, V. R. E. **Um currículo multicultural: práticas inclusivas e a afro-descendência**. In: Oliveira, I.; Gonçalves e Silva, P.B. (Org.). *Identidade negra: pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil*. São Paulo: Ação Educativa, 2003. p.103-116.

MIRANDA, J. V. A.; MELO, N. N. C. **Corpo afrorreligioso e resistência: caminhos para uma educação antirracista**. INTERFACES DA EDUCAÇÃO, v. 11, p. 89-111, 2020.

MODUPE, D. S. **The Afrocentric Philosophical Perspective: A Narrative Outline**. In: Ama Mazama (Ed.). *The Afrocentric Paradigm*. Trenton: NJ: Africa World Press, 2003, (pp.55-72).

MOITA LOPES, L. P. **Práticas narrativas como espaço de construção das identidades sociais: uma abordagem socioconstrucionista**. In: RIBEIRO, B.; LIMA, C.; DANTAS, M. T. (Orgs.). *Narrativa, identidade e clínica*. Rio de Janeiro: Ed. IPUB-CUCA, 2001.

_____. **Identidades Fragmentadas**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

_____. (Org.) **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

_____. (Org.) **Linguística Aplicada na modernidade recente**. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

_____. **Desejo na biopolítica do agora:** performatividades escalares em um aplicativo de encontros homoafetivos. DELTA. Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada, v. 36, p. 2-37, 2020.

MORAES, J. K. L. **Simbologia do corpo no ritual do candomblé.** África, 141-156, 2011.

MORAES BEZERRA, I. C. R. **“Com quantos fios se tece uma reflexão”:** Narrativas e argumentações no tear da interação. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

MORAES, C. R.; BARJA, P. R. **Os pontos de preto-velho na Umbanda:** retratos da escravidão. Revista Univap, 22(40), 298, 2017.

MORAES, R. J. N. **Teoria geral do racismo religioso:** crime de ódio. Revista Tempo Amazônico, p. 15-28, v. 4, n. 1, jul/dez de 2016.

MOTA, E. G. **Diálogos Sobre Religiões de Matrizes Africanas.** Revista Calundu, v. 2, p. 23-48, 2018.

MOTA, P. S. **Memórias em versos:** saberes silenciados no culto Iorubá à Ifá. Revista de estudos e investigações antropológicas, v. 4(2), p. 112-125, 2017.

MOTTA, R. **Protesto e conformismo no Xangô de Recife.** Ciência & Trópico (Recife, Fundação Joaquim Nabuco), Recife, v. 7, n.2, p. 255-262, 2011.

MOURA, R. M. **No princípio, era a roda:** um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

MOUTINHO, K.; CONTI, L. D. **Análise Narrativa, Construção de Sentidos e Identidade.** Psicologia: Teoria e Pesquisa (Brasília Online), v. 32, p. 1-8, 2016.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil:** Identidade Nacional versus Identidade Negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje.** Coleção para entender, São Paulo: Global, 2006.

MUNANGA, K. **Negritude:** usos e sentidos. São Paulo: Autêntica, 2012.

MUNIZ, K. S. **Linguagem e identificação:** performatividade, negros (as) e ações afirmativas no Brasil. Sínteses (UNICAMP. Online), v. 14, p. 262-295, 2009.

MUSSI, R. F. F.; TEIXEIRA, L. M. P. M.; ASSUNÇÃO, E. T. C.; NUNES, C. P. **Pesquisa Quantitativa e/ou Qualitativa:** distanciamentos, aproximações e possibilidades. SUSTINERE: REVISTA DE SAÚDE E EDUCAÇÃO, v. 7, p. 1-20, 2019.

NALINI, J. R. **Liberdade religiosa na experiência brasileira.** In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira e SORIANO, Aldir Guedes. (Org.). Direito à Liberdade Religiosa - Desafios e Perspectivas para o Século XXI. 1ed. São Paulo-SP: Editora Fórum, 2009.

NAPOLEÃO, E. **Vocabulário yorùbá:** para entender a linguagem dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, E. L. **O olhar afrocentrado: introdução a uma abordagem polêmica**. In: Nascimento, E.L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.181-196.

NASCIMENTO, W. F. **Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, v. 18, p. 74-89, 2012.

_____. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis**. Ensaios Filosóficos, v. 13, p. 153-170, 2016.

NECKEL, M.; MELO, B. R. S. **Bakhtin: um diálogo interdisciplinar a partir de relações dialógicas**. Fortaleza: Edufor Serviços Educacionais LTDA, 2015.

NETO, J. C. M. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia**. Pará, 2008. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA).

NETO, J. C. M.; ALBUQUERQUE, M. B. B. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do tambor de mina na Amazônia**. UFPA, 2008.

NETTO, M. F. **Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2010. CD-ROM. (Org.)

_____. **Os terreiros de candomblé como representação da identidade cultural afro-brasileira**. Vassouras, 2013. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social – Universidade Severino Sombra.

NGOMANE, M. **Ubuntu todos os dias: eu sou porque nós somos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2022.

NICÁCIO, T. S. **“Eu estou perdida entre o meu sonho, meus ideais e minhas dívidas”**: uma análise discursiva de emoções como micropolíticas de resistência no processo de (trans)formação docente. Nicácio, Tarcísio da Silva. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2020.

NIEL, M. M.; PEREIRA, P. P. G. **Oogun Àse: estratégias de cuidado com a saúde no Candomblé em Nova Iorque (EUA)**. Interface (Botucatu. Online), v. 23, p. 1-14, 2019.

NÓBREGA, A. N. **Narrativas e avaliação no processo de construção do conhecimento pedagógico: abordagem sociocultural e sociossemiótica**. 244p. Tese (Doutorado) – Doutorado em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

NÓBREGA, A. N.; MAGALHAES, C. E. A. **Narrativa e identidade: Contribuições da avaliação no processo de (re-)construção identitária em sala de aula universitária**. Revista Veredas, v. 16, p. 68-84, 2012.

NÓBREGA, A. N.; GRIFFO, M. R. A. **Avaliações sobre experiências de acessibilidade na deficiência visual**. Veredas – Revista de Estudos Linguísticos, v. 26, p. 1-18, 2022.

NOGUEIRA, A. F. S. **O encontro de Oxum, Yemanjá e Oxalá nas águas do Rio Grande: reflexos identitários da negritude barreirense**. Revista Coletivo Seconba, v. 2, p. 20-40, 2018.

NOGUEIRA, L. C. **Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: As Ressignificações de Exu no Discurso Umbandista**. 2017. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de História. Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

NOGUERA, R. **“Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado”**. In: Revista África e africanidades. v. 3. n.11. nov 2010.

_____. **Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, v. 18, p. 62, 2012.

_____. **Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) - ABPN, v. 3, p. 147, 2012.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

NORRICK, N. R. **“The Epistemics of narrative performance in conversation”**. In: Narrative Inquiry 30:2 (2020), pp.211-235. John Benjamins Publishing Company.

NOVAES, R. C. R. **Os jovens sem religião: ventos secularizantes, espírito de época e novos sincretismos**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 52, p. 321-330, 2004.

NUNES, D. F. C. **Experiências de ontem na construção de quem somos hoje: Prática Exploratória como fundamento sustentável no ensino e na pesquisa**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 161 f., 2017.

NUNES, V. H. B. **Orixá, natureza e homem: o candomblé na perspectiva decolonial**. In: V Congresso Internacional de História: Novas Espistemes e Narrativas Contemporâneas, 2016, Jataí-GO. Anais eletrônicos, 2016.

NUSSBAUM, B. **African culture and Ubuntu**. Perspectives, v. 17, n. 1, p. 1-12, 2003.

OLIVEIRA, A; ALMIRANTE, K. A. **Aprendendo com o Axé: processos educativos no terreiro e o que as crianças pensam sobre ele e a escola**. ILHA - REVISTA DE ANTROPOLOGIA, v. 16, p. 138, 2014.

_____. **Criança, Terreiro e Aprendizagem: um olhar sobre a Infância no Candomblé**. ESTUDOS DE RELIGIAO (IMS), v. 31, p. 273-297, 2017.

OLIVEIRA, A. D.; RIOS, J. A. P. V. **Documentação Narrativa de Experiências Pedagógicas**. Saberes docentes do Ensino Médio rural a partir da realidade da escola. margenes, v. 1, p. 230-249, 2020.

OLIVEIRA, E. D. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. 3. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

_____. **Filosofia da ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. 1ª edição, Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021.

OLIVEIRA, G. N. B. **Tornar-se professor(a) de Educação Física**: marcas do processo de constituição da identidade docente no interior de um subprojeto do PIBID. In: XVIII Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino (ENDIPE), 2016, Cuiabá/MT. Anais do XVIII Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino (ENDIPE), 2016.

OLIVEIRA, J. L. S.; QUEIROZ, I. S. **Maternidade a partir da mitologia iorubá**: Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã. Revista África e Africanidades, v. 12, p. 1-18, 2019.

OLIVEIRA, J. M. **A concepção de pessoa na perspectiva afrodiaspórica**. Problemata: Revista Internacional de Filosofia, v. 10, p. 43-55, 2019.

OLIVEIRA, J. M.; SILVA, J. A. **Práticas afroperspectivadas e griotagens em educação**. Revista ABPN, v. 12, p. 72-94, 2020.

OLIVEIRA, M. D. **A religião mais negra do Brasil** – Por que os negros fazem opção pelo neopentecostalismo? Viçosa, Minas Gerais: Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, T. A. **Pulsão de morte e o fundamentalismo religioso**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2018.

ORTON, N. **Myths, Truths and the role of Applied linguistics in contemporary Society**. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 60, p. 455-466, 2021.

OSIAS, J. P. A. **Avaliação de julgamento no gênero notícia**: duas notícias, duas propostas jornalísticas, um mesmo julgamento. Filologia e Linguística Portuguesa (Online), v. 14(1), p. 141-156, 2012.

OTTONI, P. R. **John Langshaw Austin e a Visão Perfomativa da Linguagem**. DELTA. Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada, São Paulo, v. 18, n.1, p. 117-143, 2002.

OYĚWŪMÍ, O. **Visualizing the Body**: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

_____. **Matripotency**: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PAIVA, R. C. **Contando histórias para pesquisar**: autoetnografia e implicações para o estudo de ensino-aprendizagem de línguas. Revista Pesquisa Qualitativa, v. 7, p. 326-355, 2019.

PARDO, F. S. **A autoetnografia em pesquisas em Linguística Aplicada**: reflexões do sujeito pesquisador/pesquisado. Revista Horizontes de Linguística Aplicada, v. 18, p. 15-40, 2019.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé**: História e ritual da nação jeje na Bahia. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PARES, L. N.; CASTILLO, L. E. **José Pedro Autran e o retorno de Xangô**. *Religião & Sociedade*, v. 35, p. 13-43, 2015.

PASSOS, J. **Teogonias Urbanas: O re-nascimento dos velhos deuses**. Uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal. Tese (doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2001.

PASSOS, L.; PASSOS, L.; NASCIMENTO, E. **De oratura e dança: oxum na obra omo-oba: histórias de princesas e no espetáculo BrÁfrica**. *Revista ABPN*, v. 11, p. 07-24, 2019.

PASSOS, M. C.; CAPUTO, S. G. **Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá**. *Currículo sem Fronteiras*, v. 1, p. 1, 2007.

PAULA, R C. **Corpo Negro - Miatizações e Performances de Raça**. In: III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade e I Simpósio Internacional Discurso, Identidade e Sociedade, 2012, Campinas. *Dilemas e Desafios na Contemporaneidade*, 2012.

PEDROTTI, A. S. **Transgressões ao estigma de mulher negra e projeções de um self ressignificado**. *Revista Entrepalavras*, v. 9, p. 61-78, 2019.

PENG, J. E. **Changes in language learning beliefs during a transition to tertiary study: the mediation of classroom affordances**. *System*, n. 39, v. 3, p. 314-324, 2011.

PENNYCOOK, A. **Critical Applied Linguistics: a critical introduction**. London: Lawrence Erlbaum, 2001.

_____. **Critical Moments in a TESOL Praxicum**. In: NORTON, B.; TOOHEY, K. (Eds). *Critical Pedagogies and Language Learning*. Cambridge University Press, pp. 327-346, 2004.

_____. **Uma Linguística Aplicada Transgressiva**. In: Moita Lopes, L. P. (Org.) *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*, pp.67-84. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

_____. **Performance and performativity**. In: Pennycook, A. *Global Englishes and Transcultural Flows*. Nova York: Routledge, 2007.

_____. **Language as local practice**. London: Routledge, 2010.

PEREIRA, F. V. M.; CAVALCANTE, J. H. A. **Identidades de gênero, diversidade sexual e enfrentamento à LGBTFOBIA nas aulas de língua inglesa**. *Revista Interinstitucional artes de educar*, v. 7, p. 293-314, 2021.

PEREIRA, E. M. A. **A construção do conhecimento na modernidade e na pós-modernidade: implicações para a universidade**. *Ensino Superior Unicamp*, v. 14, p. 1-11, 2014.

PEREIRA, H. R. **Crise da identidade na cultura pós-moderna**. *Mental (Barbacena)*, Barbacena - MG, v. 2, p. 89-100, 2004.

PEREIRA, L. A.; MOTA, C. M. A.; SILVA, F. O. **Modos de viver, partilhar e construir experiências na Pedagogia Griô**. REVISTA ELETRÔNICA DE EDUCAÇÃO (SÃO CARLOS), v. 14, 2020.

PEREIRA, L. C.; TSALLIS, A. C. **Maternidade versus sacrifício**: uma análise do efeito moral e práticas sobre a maternidade, comumente engendradas nos corpos das mulheres. Pesquisas e Práticas Psicossociais, 15(3), São João del-Rei, julho-setembro de 2020.

PEREIRA, M. G. S.; SANTOS, S. M. S. B. M. **Da resistência silenciosa ao grito das águas**: elementos autoetnográficos (da atualização) de um conflito. In: André Luís Assunção de Farias. (Org.). Grandes projetos na Amazônia: a ecologia política dos danos e conflitos socioambientais. 1ed.: Editora Científica Digital, 2023, v. 2, p. 66-76.

PEREIRA, R. **Por uma outra diáspora**: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. REVISTA DE HISTÓRIA BILROS, v. 2, p. 125-152, 2014.

PEREIRA, R. **As transformações no matriarcado nagô nos candomblés do estado do Rio de Janeiro (séculos XX e XXI)**: a figura do homem no comando dos axés. Espacialidades, v. 8, p. 340-369, 2015.

PEREIRA, V. P. **Mentalidade Iconoclasta e Direito à Liberdade Religiosa na Sociedade Plural**: o caso da destruição de centros espíritas no Rio de Janeiro. Revista de Direito da Cidade, v. 5, p. 351, 2013.

PERINE, C. M. **“Inglês em Rede”**: crenças e motivação de aprendizes em um curso a distância. 233 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2013.

PERON, V. **A relação entre as crenças, as emoções e as ações de uma professora de inglês em tempos de pandemia**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Viçosa, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2021.

PIEDADE, R. S. **Construções identitárias no contexto de formação docente**: conversas reflexivas com uma futura professora de línguas. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

PIERRE, J. **Fundamentos ativistas ou fundamentos para o ativismo?** O Estudo de racialização como um local de engajamento político. Trad. Wilson Oliveira Badaró, 2008.

PILATTI, L. A. **Tempo e capitalismo**: elementos estruturais do esporte moderno. Lecturas Educación Física y Deportes, v. 109, p. 1, 2007.

PINHEIRO, L. B. M. **Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras**: possibilidades de pesquisa em história. Cadernos do Tempo Presente / UFS, v. 08, p. 79-92, 2017.

PINHO, E. K. S.; OLIVEIRA, J. S.; ALMEIDA, C. M. C. **Educação de jovens e adultos**: libertação dos oprimidos através da educação. In: II Congresso Nacional

de Educação, 2015, Campina Grande-PB. Campina Grande-PB. Campina Grande-PB: realize, 2015. v. 2. p. 2358-8829.

PINTO, A. F. M. **De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História Cultural) - Universidade de Brasília, 2006.

PINTO, V. M. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: Sepromi, 2013.

PIRES, A. P. **Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais**. In: VVAA. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 43- 94.

PIZA, E. **Porta de vidro: entrada para branquitude**. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs). Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 59-90.

POCHMANN, M. **Desigualdade Econômica No Brasil**. 1. ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

PONZIO, A. **A revolução bakhtiniana**. O pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea. São Paulo: Contexto, 2008.

PORTO, V. B.; ROLIM, E. C. **O reconhecimento facial e o viés algorítmico racista / Facial recognition and racist algorithmic bias**. Brazilian Journal of Development, v. 8, p. 33349-33371, 2022.

PORTUGUEZ, A. P.; DAHER, V. R. C. **Entre a tradição, a modernidade e o mito do retorno às origens: os movimentos de des/re/territorialização do candomblé ketu entre 1950 e o tempo presente**. In: Anderson Pereira Portuguese, Leonor Franco de Araújo, Alessandro Gomes Enoque. (Org.). Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil. 1ed. Ituiutaba: Barlavento, 2018, v., p. 14-48.

POSSA, A. A. **O reconhecimento facial como instrumento de reforço do estado de coisas inconstitucionais no Brasil**. IDP, 2022.

PRANDI, R. **Linhagem e legitimidade no candomblé paulista**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n.14, p. 18-31, 1990.

_____. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Huicitec-Edusp, 1991.

_____. **Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessas do Brasil**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n.26, p. 91-102, 1994.

_____. **O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n.47, p. 43-58, 2001.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. **Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. **Segredos Guardados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRIGOGINE, I. **O nascimento do tempo**. Lisboa, Edições 70, 1991.

QUADROS, E. G.; SANTOS, C. M. **Os Filhos de Xangô: Memória, Tradição e Religiosidade**. In: Clóvis Ecco, Erika Pereira Machado, Joel Antônio Ferreira, Rosemary Francisca Neves Silva. (Org.). *Transformação Social, Economia e Literatura Sagrada*. 1ed.são Leopoldo: Oikos, 2012, v. 2, p. 145-156.

RABELO, M. C. M. **O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé**. *Religião & Sociedade*, v. 35, p. 237-255, 2015.

_____. **Obrigações e a construção de vínculos no candomblé**. *Revista Mana* (Rio de Janeiro. Online), v. 26, p. 1-31, 2020.

RAGNANE, H. D.; FRANCA, I. L. **Quem pode usar saia?** Uma etnografia sobre diversidade de gênero em terreiros de candomblé. *Revista dos Trabalhos de Iniciação Científica da UNICAMP, Campinas, SP*, n. 26, 2019.

RAIMUNDO, M.; HINKEL, J. **Exu e a noção Iorubá de pessoa: saberes e lições para a existência humana**. *Revista ABPN*, v. 14, p. 07-33, 2022.

RAJAGOPALAN, K. **Repensar o papel da Linguística Aplicada**. In: Moita Lopes, L. P. (Org.) *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*, pp.149-168. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

RANGEL, E. F. M. **Uma nova concepção de linguagem a partir do percurso performativo de Austin**. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 01, p. 1-16, 2004.

RANGEL, M. C.; GOMBERG, E. **A água no candomblé: a relação homem-natureza e a geograficidade do espaço mítico**. *Geoingá: revista do programa de pós-graduação em geografia*, v. 8, p. 23-47, 2016.

RAMOS, L. S. **Kosi Eje Kosi Orisa: Racismo Religioso e criminalização das religiões de matriz africana no projeto de lei nº. 230/1999**. 1ed. Belém: 2019, v., p. 92-112.

RAMOS, F. P.; NEVES, D.; CORAZZA, M. J. **A ciência moderna e as concepções contemporâneas em discursos de professores-pesquisadores: entre rupturas e a continuidade**. *REEC. Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, v. 10, p. 84/5-108, 2011.

RAMOS, P. E. **Tiras cômicas e piadas: duas leituras, um efeito de humor**. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filologia e Língua Portuguesa da Universidade de São Paulo – USP.

RAMOSE, M. B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

RAMPTON, B. **Retuning in applied linguistics**. *International Journal of Applied Linguistics*, Oslo, v. 7, n. 1, p. 3-25, 1997.

_____. **Continuidade e mudança nas visões de sociedade em linguística aplicada**. In: Moita Lopes, L. P. (Org.) *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*, pp.109-128. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

RECIO, J. L. G. **Elementos dinámicos de la teoría celular**. Revista de Filosofía. 3.º época, vol. III núm. 4. Editorial complutense. Madrid, p. 83-109, 1990.

REES-MILLER, J. 2003. **Applied linguistics**. In: J. REES-MILLER; M. ARONOFF (orgs.), The handbook of linguistics. London, Blacwell Publishing, p. 636-646.

REIS, D. B. **Acesso e Permanência de Negros no Ensino Superior**: o caso da UFBA. In: Lopes, Maria Auxiliadora; Braga, Maria Lúcia de Santana. (Org.). Acesso e Permanência da População Negra no Ensino Superior. 1ed. Brasília: MEC/UNESCO, 2007, v. 30, p. 11-358.

REIS, J. J. **Rebelião Escrava no Brasil**: A História do Levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS NETO, J. A. **A pedagogia de exu**: educar para resistir e (re)existir. Revista Calundu, v. 3, p. 07-33, 2019.

_____. **Pensar-viver-água em Oxum para (re)encantar o mundo**. Revista Calundu, v. 4, p. 108-132, 2020.

REIS, M. N.; FERNANDES, A. O. **Afrocentricidade**: identidade e centralidade africana. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, v. 3, p. 102-119, 2018.

REIS, M. C.; LIMA, C. S.; NASCIMENTO, E. R. **Reflexões sobre o paradigma afrocentrado na pós-graduação brasileira**. Revista Sul-americana de Filosofia e Educação, v. 1, p. 119-135, 2019.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. P. **Antropologia das emoções**. 1a.. ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2010.

RIBEIRO, A. R. L. O. **Orixá Obá em Performance** - Influxos Artaudianos via Mitodologia em Arte. Memória ABRACE, 2018.

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

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa Social**: métodos e técnicas. 3 ed. 13 reimp. São Paulo: Atlas, 2011.

RIESSMAN, C. K. **Narrative Analysis**. Newbury Park: Sage Publications, 1993.

_____. **Looking Back, Looking Forward**. In.: RIESSMAN, C. K. (Ed.). Narrative Methods for the Human Sciences. California: Sage Publication, 2008. p. 01-20.

_____. **Entering the Hall of Mirrors**: Reflexivity and Narrative Research. In: DE FINA, A.; GEORGAKOPOULOU, A. The Handbook of Narrative Analysis. John Wiley & Sons, Inc. Published, 2015. pp. 219-238.

RIIS, O.; WOODHEAD, L. **A sociology of religious emotion**. Oxford University Press, Oxford, 2010.

RIO, J. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006 [1904].

ROCHA, A. M. **As nações Ketu: origens, ritos e crenças.** Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

ROCHA, M. M.; SANTOS, A. L. **Griô mãe de santo: narrativas orais, 'performance transportada' e metamorfose do corpo.** Artefactum (Rio de Janeiro), v. 1, p. 382-394, 2014.

ROCHA PITTA, D. P. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand.** Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

ROSA, A. **Pedagogia, autonomia e mocambagem.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

ROCHA SILVEIRA, F. **Ressignificando a ansiedade na aprendizagem e uso de línguas estrangeiras através das crenças: um estudo exploratório.** 300 p. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

_____. **Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

RODRIGUES, K. F. **Teologia da Prosperidade, Sagrado e Mercado - Um estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Caruaru.** 1. ed. São Paulo: ASSAHI, 2003. v. 500. 165p.

RODRIGUES, O. S. **O Candomblé sob a mira do racismo e terrorismo religiosos: categorias e identidades reinventadas,** v. 5, p. 51-72, 2021.

ROHDE, B. F. **Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do Universo Umbandista.** Rever (PUCSP), v. março, p. 77-96, 2009.

ROMAGNOLI, R. C.; SILVA, B. C. **Interseccionalidade e a Esquizoanálise: conquistas macropolíticas e retrocessos micropolíticos.** Psicologia e Sociedade (Online), v. 24, p. e249960, 2022.

ROSARIO, C. C. **"Oxum e o Feminino Sagrado: Algumas Considerações Sobre Mito, Religião e Cultura".** In: IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2008, Salvador. IV ENECULT - Anais/CD-ROM. Salvador: UFBA, 2008.

RUBIO, L. **Políticas económicas de México contemporâneo,** México, Conaculta-Fondo de Cultura Económica, 2001.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação.** Revista Exitus, v. 9, p. 262-289, 2019.

RUFINO, L.; MIRANDA, M. S. **Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema.** Problemata: Revista Internacional de Filosofia, v. 10, p. 229-242, 2019.

RUFINO, L. **Exu: tudo que a boca come e tudo que o corpo dá.** In: Julio Cesar de Tavares. (Org.). Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas. 1ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris Ltda., 2020, v. 1, p. 115-134.

_____. **Vence-demanda:** Educação e Descolonização. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

RUSSO, K.; ALMEIDA, A. **Yalorixás e educação:** discutindo o ensino religioso nas escolas. Cadernos de Pesquisa [online], v. 46, n. 160, p. 466 – 483, 2016.

SABINO, J.; LODY, R. **Danças de Matriz Africana** – Antropologia do Movimento, São Paulo: Pallas, 2011.

SÀLÁMÌ, S.; RIBEIRO, R. I. **Exu e a ordem do universo**. 2. Ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SALGADO, O. F. A. **Reconstruindo vidas na leitura literária:** análise de narrativas de migração sob uma perspectiva sociodiscursiva. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, 2019.

SANDELOWSKI, M. **“Meta-Jeopardy”:** the crisis of representation in qualitative metasynthesis. Nurs Outlook, Amsterdam, v. 54, n. 1, p.10-16, jan./fev.2006.

SANTANA, M. **O legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente:** desaficanizando para cristianizar. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

SANT'ANNA, A. J. **Clinicar na transitividade:** insurgências amefricanas descalças como relatos de experiências desde gestos. Poéticas e Políticas. In: ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Jayro Pereira de. (Org.). **A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras Descoloniais e Antirracistas**. 1ed. Porto Alegre: Rede Unida, 2020, v. 2, p. 133-146.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, A. J. G. **Terreiro Mokambo:** ESpaço de Aprendizagem e Memória do legado Banto no Brasil. 1. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2010. v. 01. 172p.

SANTOS, A. L. R. **Revolta dos Malês (1835):** apontamentos sobre o levante dos nagôs islamizados. Revista Eletrônica Discente História.com, v. 7, p. 1, 2021.

SANTOS, C. L. **Os Orixás a partir de uma perspectiva ética**. Sacrilégens, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 199–211, 2019.

SANTOS, G. N.; MASTRELLA-DE-ANDRADE, M. R. **O ensino de Língua Inglesa e a identidade de classe social:** alguns apontamentos. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 55, p. 541-563, 2016.

SANTOS, J. E. **Os nãgô e a morte:** pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 280 p.

SANTOS, J. S. G. A. **A crise da autoridade etnográfica e os novos caminhos da Antropologia**. In: 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Saberes insubmissos: Diferenças e direitos, 2020, Rio de Janeiro. GT 60. No elã das palavras: contribuições da escrita criativa à etnografia, 2020.

SANTOS, L. **Èmí, Ofò, Asé**: a Elinga e a dança das Mulheres do Àse. Revista brasileira de estudos da presença [Eperiódico], v. 10, p. 1-26, 2020.

SANTOS, M. **Fogo contra subalternizados/as**: comunidades afro-brasileiras incendiadas. In: Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino; Bruno Barbosa Heim; Andréa Letícia Carvalho; Winnie Bueno. (Org.). Direitos dos Povos de Terreiro. 1ed.Salvador / BA: Editora Mente Aberta, v. 2, p. 285-301, 2020.

SANTOS, M.; SILVA, A. F. **Iyás e Abebés**: existências, resistências e lutas matriarcais afrodiaspóricas. Revista Calundu, v. 4, p. 90-107, 2020.

SANTOS, M. S. A. **Opinião**. Salvador: Edição da autora, 2012.

SANTOS, N. A. **Orixás no divã**: uma análise psicanalítica dos mitos de Buruku, Obaluaê, Oxumarê e Euá. Revista África e Africanidades, v. 09, p. 01-18, 2010.

SANTOS, R. **Filosofia**: uma breve introdução. 1. ed. Pelotas: NEPFIL, 2014. v. 1. 114p.

SANTOS, S. M. A. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica**: atores, perspectivas e desafios. PLURAL (SÃO PAULO. ONLINE), v. 24, p. 214-241, 2017.

SANTOS, S. V. C. A.; LUCENA, S. **Tecnologias digitais na educação**: tecendo novas experiências formativas com professores da educação básica. SÉRIE-ESTUDOS (UCDB), v. 24, p. 121-141, 2019.

SANTOS, W. S. **“Why don’t you give your life to Jesus now?”**: A Narrative of Religious Conversion. In: Performing Memories: Media, creation, Anthropology, and Remembrance. BIOTTI, Gabriele (Org.). Cambridge Scholars Publishing. Newcastle upon Tyne, 2021, p. 131-151.

SANTOS, Z. B. **A Linguística Sistêmico-Funcional**: algumas considerações. REVISTA SOLETRAS, v. 0, p. 164, 2014.

SBARDELOTTO, M. **Ubuntu, uma “alternativa ecopolítica” à globalização econômica neoliberal**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos On-Line., ed. 33, dez. 2010.

SCHILTZ, M. **Divindades iorubás do trovão e soberania**: Ayrá e Xangô. Revista Afro-Ásia, núm. 64, pp. 469-518, 2021.

SCHMIDT, M. **Role theory, emotions, and identity in the department headship of secondary schooling, Teaching and Teacher Education**, 16, pp. 827–842, 2000.

SCHUCMAN, L. V. **Branquitude e poder**: revisitando o “medo branco” no século XXI. Revista da ABPN, v. 6, n. 13, mar.-jun, 2014. pp. 134-147.

SCORSOLINI-COMIN, F.; SANTOS, M. A. **Bakhtin e os processos de desenvolvimento humano**: Um diálogo de, no mínimo, duas vozes. Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano, 20(3), 805-817, 2010.

SENA, J. **O protagonismo da linguagem na produção de corpos, discursos e práticas de resistência**. Percursos Linguísticos. v. 10 n. 25, pp.123-143, 2020a.

SENA, J.; SILVA, V. C. D.; SOUSA, D. C. L. **Para de ter vergonha de ti e aceita o cabelo que tu tem:** performances narrativas de raça e gênero na Amazônia Marajoara. Caderno de Letras, v. 1, p. 35-57, 2021.

SENE, R. A. R. **(Des)construção das Identidades de Raça, Gênero e de Sexualidade no discurso das/os estudantes nas aulas de Língua Inglesa.** In: Lourenço Resende da Costa, José Junio da Silva, Lucimara Koss. (Org.). Fragmentos de Identidade e Cultura. 1ed. São Paulo: Todas as Musas, 2018, v. 1, p. 03-324.

SEVERO, C. G. **Pós-colonialismo e Linguística:** relação (im)possível?. In: Fernando Zolin-Vesz. (Org.). Linguagens e Descolonialidades. 1ed. Campinas: Pontes, 2017, v. 2, p. 39-54.

SIGNORINI, I. **Do residual ao múltiplo e ao complexo:** o objeto da pesquisa em Linguística Aplicada. In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. (Org.). Linguística Aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas. Campinas: Mercado das Letras, 1998.

SILVA, C. C.; BORGES, F. T. **O professor de tradição iorubá e a Pedagogia de Terreiro:** uma proposição de educação antirracista. Revista com censo estudos educacionais do Distrito Federal, v. 8, p. 198-208, 2021.

SILVA, D. C. P. **Performances de gênero e raça no ativismo digital de Geledés:** interseccionalidade, posicionamentos interacionais e reflexividade. Revista Brasileira de Linguística Aplicada, v. 20, p. 407-442, 2020.

SILVA, F. F.; MELLO, E. M. B. (Org.). **Corpos, gêneros, sexualidades e relações étnico-raciais na educação.** 1. ed. Uruguaiana - RS: Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA, v. 01, 182p., 2011.

SILVA, F. M. C.; SOUSA, C. S. C. **A representação discursiva de crenças de homens professores da Educação Infantil.** MOARA, v. 1, p. 156-180, 2022.

SILVA, H. M. S. **São Bartolomeu chegou da Bahia coberto de flores cheio de alegria:** o desenho do território cultural da criança. Feira de Santana, 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de pós-graduação em desenho, cultura e interatividade da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

SILVA, H. M. S.; SANTANA, M. **'Ewé Ó!':** crianças de terreiro e seus etnosaberes. ODEERE, v. 6, p. 96-115, 2021.

SILVA, J. **Mulheres no Púlpito:** as pastoras luteranas e o pastorado (década de 1970 a 1990). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

SILVA, M. A. V.; MORATO, H. C. C. **Depois do trabalho a festa:** o xirê como expressão de socialização no candomblé. Revista Brasileira de História das Religiões, 3(9), 1983- 2859, 2011.

SILVA, T. T. **Experiências políticas em redes sociais:** colaboração e ação social num mundo desengajado. Mediação (Belo Horizonte), v. 11, p. 11-23, 2010.

SILVA, L. M. N. **Desigualdade racial no Brasil**: a reiteração do racismo estrutural na sociedade brasileira. Rio de Janeiro, 2020. Monografia (Graduação) – Departamento de Serviço Social da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

SILVA, V. G. (1994). **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro.

_____. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo, 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, G. C. S. **Os “fios de contos” de mãe beata de yemonjá**: mitologia afro-brasileira e educação. Silva, Glória Cecília de Souza. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Educação, 2008.

SILVA, M. **Afrocentricidade**: um conceito para a discussão do currículo escolar e a questão étnico-racial na escola. Revista de Educação, v. 21, p. 255-261, 2016.

SILVA, C. F. J. **Aqui tem racismo**: Um estudo das representações sociais e das identidades das crianças negras nas escolas. 1. ed. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2017.

SILVA, C. R. **Dinâmicas de negociação e conflito entre terreiros e traficantes evangelizados nas favelas cariocas**. Revista Desigualdade e Diversidade, nº 19, pp. 120-145, 2020.

SILVA, D. C. P. **Micropolíticas de resistência queer na performance narrativa de uma professora da educação básica**. Revista Humanidades e Inovação. v.6, n.10, p. 85-109, 2019.

_____. **Performances de gênero e raça no ativismo digital de Geledés**: interseccionalidade, posicionamentos interacionais e reflexividade. Revista Brasileira de Linguística Aplicada, v. 20, p. 407-442, 2020.

SILVA, L. L. **Letramentos queer e trajetórias de socialização na "sala de aula de inglês" no Ensino Fundamental I**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, 2015.

SILVA, R. C. **A pertinência da utilização do sistema de avaliatividade como referência em pesquisas sobre recepção de livros didáticos**: reflexões teóricas e metodológicas. Letras (UFSM), v. 25, p. 359-382, 2015.

SILVA, V. G. **Intolerância Religiosa**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2015.

SILVEIRA, M. J. **A educação pelo silêncio**: o feitiço da linguagem no candomblé. Ilhéus: Editus, 2004.

SILVEIRA, R. **“África reinventada”**. Revista de história da Biblioteca Nacional, ano 1, nº 6, p. 18–23, dez., Rio de Janeiro, 2005.

_____. **Candomblé da Barroquinha**. Editora Maianga, 2007.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018

SIQUEIRA, M. L. **Agô Agô Lonan**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SKIDMORE, T. **Preto no branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.

SOARES, M. C. **Guerra santa no país do sincretismo**. In: LANDIM, Leilah. (Org.). Sinais dos tempos. 1ed. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990, v., p. 75-104.

SOBREIRA, R. F. F. **Práticas religiosas Afro-Brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **O terreiro e a Cidade**. A forma social negro-brasileira. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo. Imago, 2002.

_____. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, 3.ed.

SOUSA JÚNIOR, V. C. **As representações do corpo no universo afro-brasileiro**. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados de História (25). São Paulo, dezembro de 2002.

SOUZA, E. G. L.; NOGUEIRA, S. B.; TEBET, G. G. C. (Org.). **Giro Epistemológico para uma Educação Antirracista**. 1. ed. São Carlos: Pedro&João, 2022. v. 1. 581p

SOUZA, E. S. F. **Porque não é mágica, sabe?: (re)construção identitária em uma narrativa sobre o tratamento de depressão através de hipnoterapia**. REVLET - REVISTA VIRTUAL DE LETRAS, v. 12, p. 230-250, 2020.

SOUZA, G. S. C. **A casa de Airá – criação e transformação das casas de culto nagô: Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande (MS)**. São Paulo, 2008. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP).

SOUZA, J. B; VAINFAS, R. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SOUZA, L. F. C. **Mito, história e individuação do feminino no candomblé: as imagens arquetípicas da guerreira, da amante e da mãe** / Larissa Fernandes Caldas Souza - João Pessoa, 2015. 164f. Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE.

SOUZA, L. L.; MEZZARI, D. C. **Experiências amorosas, gêneros e sexualidades na juventude contemporânea**. Revista de Ciências Humanas, v. 52, p. 1-18, 2018.

SOUZA, L. M. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo: Cia das Letras, 1986.

SOUZA, M. **Avaliações e crenças em uma sala de aula de inglês para fins específicos sob o prisma sociocultural e sociossemiótico.** 279p. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SOUZA, M. M. **África e Brasil Africano.** Ática: São Paulo: 2008.

SOUZA, V. S. **Por uma nação eugênica: higiene, raça e identidade nacional no movimento eugênico brasileiro dos anos 1910 e 1920.** Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência, v. 1, p. 146-166, 2008.

_____. **As ideias eugênicas no Brasil: ciência, raça e projeto nacional no entre-guerras.** Revista eletrônica história em reflexão (UFGD), v. 6, p. 1-23, 2012.

SOYINKA, W. **Myth, literature and the African world.** Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

SPINK, P. K. **Pesquisa de campo de psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista.** Psicologia & Sociedade, 15(2), 18-42, 2003.

STANCIK, M. A. **Os jecas do literato e do cientista: Movimento eugênico, higienismo e racismo na Primeira República.** Publicatio UEPG, Ponta Grossa, v. 13, n.1, p. 45-62, 2005.

SUASSUNA, L. **Pesquisa qualitativa em Educação e Linguagem: histórico e validação do paradigma indiciário.** Revista Perspectiva, v.26, n.1, p.341-77, 2008.

SULLIVAN, N. **A Critical Introduction to Queer Theory.** Nova Iorque: New York University Press, 2003.

SWANSON, D. **Ubuntu, uma “alternativa ecopolítica” à globalização econômica neoliberal.** Ubuntu: eu sou porque somos-IHU online–Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed, v. 353, p. 11-13, 2010.

SZUNDY, P. T. C.; TILIO, R. C.; MELO, G. C. V. (Org.). **Inovações e Desafios Epistemológicos em Linguística Aplicada: perspectivas sul-americanas.** 1. ed. Campinas: Pontes Editores, 2019. 388p.

SZUNDY, P. T. C.; FABRÍCIO, B. F. **Linguística Aplicada e indisciplinaridade: promovendo diálogos, dissipando brumas e projetando desafios.** In: Paula Szundy; Rogério Tilio; Glenda Melo. (Org.). Inovações e desafios epistemológicos em linguística aplicada: perspectivas sul-americanas. 1ed.Campinas: Pontes Editores, 2019, v. 1, p. 63-89.

TANZI NETO, A.; MAZUCHELLI, L. P.; MOTA, V. M. **Linguística Aplicada de Resistência: agência radical, transgressões e política para transformação social escolar.** In: TANZI NETO, A. (org.) Linguística Aplicada de Resistência: transgressões, discursos e política. Campinas, SP: Pontes, p. 25-46, 2021.

TEIXEIRA, A. R. **O abiã é o começo, o pé da história:** performances do noviciado nos candomblés. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC-Rio, 2017.

TEIXEIRA, J. **Narrativas caiçaras:** discurso e identidade de uma comunidade em desalinho/Jacqueline Teixeira; orientadora: Liana de Andrade Biar. – 2018.

TEIXEIRA, J.; BIAR, L. A. **Desalinhos caiçaras:** identidades tradicionais em xeque na (tentativa de) construção de um projeto de educação diferenciada. Pensares em revista, v. 14, p. 28-51, 2019.

TIBURI, M. A. **Nota sobre hermenêutica** - a linguagem entre o sujeito e o objeto. Veritas (Porto Alegre), PUC-RS, v. 1, p. 1-2, 2000.

THOMAZINHO, G.; OLIVEIRA, R. P. **Dimensões da desigualdade educacional no Brasil.** Revista Brasileira de Política e Administração da Educação, v. 31, p. 511, 2016.

THOMPSON, G.; HUNSTON, S. **Evaluation in Text.** Philadelphia: John Benjamin, 2006.

THOMPSON, G.; ALBA-JUEZ, L. **Evaluation in Context.** Philadelphia: John Benjamin, 2014.

VALENTIM, F. V. **Corpos postiços:** Entre a potência e a Abjeção. Palimpsesto, v. 22, p. 69-84, 2016.

VAN MAANEN, J. **Tales of the field:** on writing ethnography. 2.ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

VASCONCELOS, B. A. **Matriarcado no campo do Asê:** a importância de Ialorixás para experiências horizontais nos terreiros. SACRILEGENS, v. 19, p. 6-19, 2022.

VASCONCELOS, S. S. D. **A união mística com o Orixá através da participação no Axé.** Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Online), v. 11, p. 737-756, 2013.

VAZ, M. P. C. **Lideranças afro-religiosas:** estudo sobre a liderança em terreiros do Recife. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, 2009.

VEIGA-NETO, A. **Foucault e a educação.** Belo Horizonte, Autêntica, 2003.

VELAME, F. M.; OLIVEIRA, J. S.; PEREIRA, M. A. **Arquiteturas das estrelas:** Lobanekum - a arquitetura do terreiro de candomblé da nação nagô-vodum no recôncavo baiano. In: X COPENE - Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros da ABPN, 2018, Uberlândia. X COPENE. Belo Horizonte: UFMG, 2018. v. 01. p. 01-300.

VENTURA, R. **Estilo tropical:** história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VERGER, P. F. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 2002.

VERSIANI, D. B. **Autoetnografia**: uma alternativa conceitual. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 37, n.04, p. 57-72, 2002.

_____. **Escritas de si**: a alternativa dramática. In: XI Congresso Internacional da ABRALIC - Tessituras, Interações, Convergências, 2008, São Paulo. Anais do XI Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada, 2008: São Paulo, SP - Tessituras, Interações, Convergências. São Paulo: Abralic - e-book. ISBN 978-85-98402-06-02, 2008.

VIANA, M. S.; OLIVEIRA, R. N.; SANTOS, I. S. S. **Alá Funfun**: experiências e saberes no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, em Itabuna-BA. Revista Brasileira Multidisciplinar - ReBraM (Uniará), v. 22, p. 131, 2019.

VIANNA, C. C.; SANTOS, B. O. G.; ALMEIDA, I.; SILVA, A. P. E. **Abi Orun** - venham dançar também. In: RIBEIRO, Cleber. (Org.). Potência das Periferias. 1ed. Rio de Janeiro: EDUNIPeriferias, 2020, v., p. 96-121.

VIAN JR., O. **O Sistema de Avaliatividade e os recursos para Gradação em língua portuguesa**: questões terminológicas e de instanciação. In: DELTA, v.25, nº 1., p. 99-129, 2009.

_____. **O Sistema de Avaliatividade e a linguagem da avaliação**. In: VIAN JR, O. et al. (Orgs.). A linguagem da avaliação em língua portuguesa: estudos sistêmico-funcionais com base no Sistema de Avaliatividade. São Carlos: Pedro & João Editores, p. 19-29, 2010.

_____. **O Engajamento**: monoglossia e heteroglossia. In: VIAN JR., O; SOUZA, A.A. de; ALMEIDA, F.S.D.P. (orgs.) Estudos sistêmico-funcionais com base no Sistema de Avaliatividade. São Carlos: Pedro & João Editores. (pp.33-40) WHITE, P. (2002/2004). Valoração – a linguagem da avaliação e da perspective, 2011.

_____. **Avaliatividade, engajamento e valoração**. D.E.L.T.A., v. 28, n.1, São Paulo, 2012. p. 105-128.

VICTORA, C; COELHO, M.C. **A antropologia das emoções**: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 7-21, maio/ago. 2019.

VIEIRA, C. R. A. **Individualismo e sociedade**. In: VII Simpósio Internacional Processo Civilizador, 2003, Piracicaba. 7 Simpósio Internacional Processo Civilizador História Civilização e Educação. Piracicaba - SP: Unimep/PPGE, 2003. v. 1.

VIEIRA, P. D. B. **Autoetnografia**: A construção da identidade de uma interventora social. In: Fábio Freitas, Isabel Pinho, Ana Isabel Rodrigues, Brígida Mónica Faria e António Pedro Costa. (Org.). Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales: Avances y Desafíos. 1ed. Aveiro, Portugal: Ludomedia, 2020, v. 4, p. 451-460.

VIEIRA, V. C.; GONZALES, C. G. **Seleção lexical e relações semânticas das co-ocorrências de gênero e sexualidade nos Parâmetros Curriculares Nacionais**. ALFA: REVISTA DE LINGÜÍSTICA (UNESP. ONLINE), v. 63, p. 153-180, 2019.

VILLASENOR, R. L. **Os “sem religião” no ciberespaço:** interfaces da religiosidade nas comunidades virtuais. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

VILHENA, L. R. **A Babel da crença:** o campo religioso carioca em João do Rio. In: Ensaios de antropologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

WARREN, R. **Liderança com propósito.** Princípios eficazes para o líder do século XXI. Rio de Janeiro: Editora Vida, 2019.

WATSON, A. E. N. **O teu cabelo não nega:** construção discursiva de feminilidades negras em narrativas de transição capilar. Rio de Janeiro, 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio.

WHITE, P. **Beyond modality and hedging:** A dialogic view of the language of intersubjective stance. Text [special issue on Appraisal], 23(2), 259-284, 2003.

WILINSKY, C. L.; MCCABE, A. **“Agency and communion in sexual abuse survivor’s narratives”.** In: Narrative Inquire. v.31, Number 1, 2021, p. 236-268.

WINDLE, J. A.; MUNIZ, K. **Constructions of race in Brazil:** resistance and resignification in teacher education. International Studies in Sociology of Education, v. 27, p. 307-323, 2018.

WINKIN, Y. **Descer ao campo.** In: WINKIN, Y. A Nova Comunicação: da teoria ao trabalho de campo. Campinas: Papirus, 1998. p. 129-146.

WODAK, R. **Critical discourse analysis and the study of doctor-patient interaction.** GUNNARSON, B-T; LINELL, P.; NORDBERG, B. The Construction of Professional Discourse. London: Longman, 1997, p. 173-200.

YEMONJÁ, M. B. **“Tradição e Religiosidade”.** In: WERNECK, Jurema (Org.) O Livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

_____. **Caroço de dendê:** a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

ZEMBYLAS, M. **Emotional capital and education:** Theoretical insights on Bourdieu. British Journal of Educational Studies, 55, 2007. p. 443-463.

11. Anexos

TCLE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) da pesquisa “Socioconstrução de emoções em narrativas de babalorixás e ialorixás negros(as) acerca de sua trajetória religiosa”. Este estudo será realizado em minha pesquisa de Doutorado na PUC-Rio (Departamento de Letras), seguindo as normas éticas estabelecidas na Resolução de Nº 510 de 7 de abril de 2016 e se apoiando na importância de construirmos juntos conhecimento de cunho reflexivo.

TELEFONES E E-MAILS PARA CONTATO:

Pesquisador: Renan Silva da Piedade (98233-2963 / renan-br@hotmail.com)

Orientadora: Adriana Nogueira Accioly Nóbrega (35271770 / adriananobrega@puc-rio.br)

Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio - Rua Marquês de São Vicente, 225 – Gávea, CEP: 22453-900. Telefone: (21) 3527-1618.

OBJETIVO DO ESTUDO: O objetivo principal desta pesquisa é analisar a socioconstrução de emoções em narrativas que retratam as vivências de um babalorixá negro e de uma ialorixá negra em suas respectivas caminhadas como praticantes do Candomblé.

ALTERNATIVA PARA PARTICIPAÇÃO NO ESTUDO: Com a garantia de confidencialidade/sigilo e da isenção de custos para a adesão e participação nesta pesquisa, você tem o direito de não participar deste estudo. Estamos gerando informações para compor o *corpus* de análise da tese de doutorado do pesquisador responsável. Se você não quiser participar, isto não irá interferir na sua vida profissional/pessoal.

PROCEDIMENTOS DO ESTUDO: Se você decidir integrar este estudo, você participará de uma conversa gravada em áudio em que refletiremos sobre tópicos relacionados às práticas sociais que permeiam o seu cotidiano religioso. Este procedimento terá tempo de duração variável a ser negociado com cada participante, podendo ser interrompido ou cancelado a qualquer momento sem qualquer ônus para os participantes. Utilizaremos os dados gerados como parte do objeto de pesquisa. Após a gravação de nossa conversa, iremos transcrevê-la para posterior análise dos dados e confecção da pesquisa em si. Caso você tenha alguma dúvida em relação a esse processo de transcrição e análise, sinta-se livre para entrar em contato com o pesquisador responsável para possíveis esclarecimentos.

GRAVAÇÃO EM ÁUDIO: Como mencionado, todas as nossas interações serão gravadas em áudio. As gravações serão ouvidas por mim e por minha orientadora e serão marcadas com um número de identificação durante a gravação. Seu nome não será utilizado a fim de garantir confidencialidade e sigilo. As gravações serão utilizadas somente para geração de dados e posterior transcrição e análise, cabendo ao pesquisador responsável a responsabilidade pela guarda do material, por 5 (cinco) anos, em sua residência. Se você não quiser ser gravado em áudio, informe ao pesquisador responsável, que poderá buscar outras formas de gerar dados.

RISCOS: Você pode achar que determinadas perguntas poderão lhe incomodar porque as informações que geramos são sobre experiências pessoais. Como alternativa, você tem a liberdade de não responder ou de pedir que parte ou a totalidade da entrevista seja excluída da pesquisa. Tal escolha não acarreta qualquer ônus, a qualquer momento, antes, durante ou após o encontro.

BENEFÍCIOS: Nossa conversa ajudará na compreensão de como são construídas as emoções de líderes religiosos negros, donos de seus respectivos terreiros de Candomblé, além de

propiciar um momento de reflexão crítica sobre as práticas sociais e discursivas que existem de maneira constitutiva nas nossas relações cotidianas.

CONFIDENCIALIDADE: Como foi dito, seu nome não aparecerá nas transcrições das gravações, bem como em nenhum formulário a ser preenchido por nós. Nenhuma publicação partindo destas entrevistas revelará os nomes de quaisquer participantes da pesquisa, bem como a instituição à qual são vinculados. Sem seu consentimento escrito, nenhum dado de pesquisa no qual você seja identificado será divulgado.

DÚVIDAS E RECLAMAÇÕES: Esta pesquisa possui vínculo com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, através do Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem, sendo o aluno Renan Silva da Piedade o pesquisador principal, sob a orientação da Professora Doutora Adriana Nogueira Accioly Nóbrega. Estamos disponíveis para responder a qualquer dúvida que você tenha. Caso seja necessário, em qualquer fase deste estudo, contacte o pesquisador responsável e/ou sua orientadora, através dos telefones e e-mails apresentados no início deste documento. Este documento será registrado em duas vias: quando assinado, uma via será para guardar com você e a outra para o pesquisador responsável. Você fornecerá nome e telefone de contato apenas para que a equipe do estudo possa lhe contactar em caso de necessidade.

CONSENTIMENTO

Ciente de que este termo de consentimento será assinado em duas vias, uma para mim, colaborador, e outra para os pesquisadores, acredito ter sido suficientemente esclarecido a respeito das informações sobre o estudo citado, que li ou que foram lidas para mim. Discuti com o pesquisador Renan Silva da Piedade sobre a minha decisão em participar desse estudo. Ficaram claros para mim os propósitos do estudo, o procedimento a ser realizado, as garantias de confidencialidade, de sigilo e de esclarecimentos permanentes. Ficou claro também que minha adesão e participação é isenta de despesas. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidades ou prejuízo ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido. Concordo ainda com a utilização dos dados gerados na divulgação dos resultados da pesquisa em eventos científicos, periódicos da área, livros e eventos acadêmicos.

DADOS DO(A) PARTICIPANTE DA PESQUISA:

Nome: _____

Número de documento de identidade: _____

Endereço: _____

Telefone de contato: _____

Rio de Janeiro, _____ de _____ de _____

Assinatura do participante

Assinatura do pesquisador

Parecer da Comissão da Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



CÂMARA DE ÉTICA EM PESQUISA DA PUC-Rio

Parecer da Comissão da Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio 033/2020 – Protocolo 42/2020

A Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio foi constituída como uma Câmara específica do Conselho de Ensino e Pesquisa conforme decisão deste órgão colegiado com atribuição de avaliar projetos de pesquisa do ponto de vista de suas implicações éticas.

Identificação:

Título: "Socioconstrução de emoções em narrativas de babalorixás e ialorixás negros (as) acerca de sua trajetória religiosa" (Departamento de Letras da PUC-Rio)

Autor: Renan Silva da Piedade (Doutorando do Departamento de Letras da PUC-Rio)

Orientadora: Adriana Nogueira Accioly Nóbrega (Professora do Departamento de Letras da PUC-Rio)

Apresentação: Pesquisa qualitativa interpretativa que visa analisar as narrativas contadas por babalorixás negros (Pai de Santo) e ialorixás negras (Mãe de Santo) sobre suas respectivas trajetórias religiosas. Utilizará entrevista com caráter de conversa reflexiva. Será conduzida de acordo com as perspectivas da Análise da Narrativa e da Linguística Sistêmico Funcional, a partir do Sistema de Avaliatividade.

Aspectos éticos: O projeto e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido apresentados estão de acordo com os princípios e valores do Marco Referencial, Estatuto e Regimento da Universidade no que se refere às responsabilidades de seu corpo docente e discente. O Termo expõe com clareza os objetivos da pesquisa e os procedimentos a serem seguidos. Garante o sigilo e a confidencialidade dos dados coletados. Informa sobre a possibilidade de interrupção na pesquisa sem aplicação de qualquer penalidade ou constrangimento.

Parecer: Aprovado

Prof. José Ricardo Bergmann
Presidente do Conselho de Ensino e Pesquisa da PUC-Rio

Profa. Ilda Lopes Rodrigues da Silva
Comissão da Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio

Rio de Janeiro, 08 de outubro de 2020