

**RACISMO RELIGIOSO E RELIGIOSIDADES:**

Uma análise do discurso de mestres de axé

**RELIGIOUS RACISMO AND RELIGIOSITY:**

An analysis of the discourse of master of axé

**RACISMO RELIGIOSO Y RELIGIOSIDAD:**

Un análisis del discurso de los maestros del axé

**Melina Sousa da Rocha**

Mestre em Educação (UFMG)

[rochamelina@hotmail.com](mailto:rochamelina@hotmail.com)

**Miria Gomes de Oliveira**

Doutorado em Estudos Lingüísticos (UFMG); Professora da FAE (UFMG)

[miriagomes@hotmail.com](mailto:miriagomes@hotmail.com)

*Recebido em: 06/01/2022*

*Aceito para publicação: 11/07/2022*

**Resumo**

Neste artigo apresentamos reflexões sobre o racismo religioso na vivência de mestres em saberes tradicionais de axé, oriundos de religiosidades afro-brasileiras. Para isso, entrevistamos e analisamos os discursos de mestres através da análise do discurso crítica (ADC), buscando compreender os significados dados por esses sujeitos às experiências de discriminação racial e religiosa. Através de estudos interdisciplinares, identificamos três dimensões essenciais para a existência desse tipo de preconceito: a jurídica, a religiosa e a educacional. A partir da pesquisa realizada foi possível identificar vivências em que o racismo religioso atravessou a vida dos sujeitos, bem como contra discursos, ou discursos contra coloniais, capazes de possibilitar uma educação antirracista, por meio da construção de imagens positivas relacionadas aos saberes dos povos de axé.

**Palavras-chave:** Racismo religioso, discursos, saberes tradicionais.

**Abstract**

In this article, we present reflections on religious racism in the experience of masters in traditional knowledge of axé, coming from Afro-Brazilian religiosities. For this, we interviewed and analyzed the speeches of masters through critical discourse analysis (CDA), seeking to understand the meanings given by these subjects to the experiences of racial and religious discrimination. Through interdisciplinary studies, we identified three essential dimensions for the existence of this type of prejudice: legal, religious and educational. From the research carried out, it was possible to identify experiences in which religious racism crossed the subjects' lives, as well as against discourses, or discourses against colonials, capable of enabling an anti-racist education, through the construction of positive images related to the knowledge of the people of axé.

**KeyWords:** Religious racism, discourses, Traditional Knowledge.

---

### Resumen

En este artículo presentamos reflexiones sobre el racismo religioso en la experiencia de maestros en conocimientos tradicionales del axé, provenientes de religiosidades afrobrasileñas. Para ello, entrevistamos y analizamos los discursos de maestros a través del análisis crítico del discurso (CDA), buscando comprender los significados que estos sujetos dan a las experiencias de discriminación racial y religiosa. A través de estudios interdisciplinarios, identificamos tres dimensiones esenciales para la existencia de este tipo de prejuicios: legal, religiosa y educativa. A partir de la investigación realizada, fue posible identificar experiencias en las que el racismo religioso atravesó la vida de los sujetos, así como contra discursos, o discursos contra coloniales, capaces de posibilitar una educación antirracista, a través de la construcción de imágenes positivas relacionadas con el conocimiento de la gente de axé.

**Palavras clave:** Racismo religioso, discursos, Conocimientos tradicionales

### Abre Caminho

Para as cosmovisões afro-brasileiras, um único caminho pode possibilitar vários destinos, e em cada um deles variadas formas de *fazer* e *saber* no mundo. A lógica da pluralidade e das múltiplas possibilidades de escolha nas tradições de herança negra e indígena brasileiras questiona diretamente as heranças do pensamento logocêntrico e cartesiano, em que *pensar* acontece a partir de uma verdade única, contida no mito da razão humana. Essa distinção é fundamental nas escolhas teórico-metodológicas de estudos anti-racistas porque a pluralidade das práticas educativas dos Povos de Axé, presentes nos terreiros orientam suas vivências socioculturais.

Com o objetivo de refletir sobre racismo religioso, entrevistamos um mestre e duas mestras em saberes tradicionais, residentes de Belo Horizonte, Betim e Oliveira, em Minas Gerais, territórios onde a memória da escravidão e o racismo cotidiano perpassam, de modo individual e coletivo, a vida de sujeitos pertencentes às religiosidades afro-brasileiras. Esses mestres estiveram a frente da disciplina *Catar folhas: saberes e fazeres dos povos de axé*, que faz parte da formação livre, ofertada pela UFMG, nomeada *Formação Transversal em Saberes Tradicionais*. Buscamos desvendar o racismo religioso em espaços educativos ao longo de suas vidas, bem como conhecer sobre as práticas educativas plurais, compartilhadas em suas comunidades.

O recorte teórico propõe diálogos interdisciplinares entre estudos da sociologia da raça no Brasil e a análise crítica do discurso, tendo em vista desvendar discursos colonizadores, que se iniciam com a escravidão, perpassam pelas políticas de branqueamento implementadas ao longo do século XIX e persistem através do mito da democracia racial que habita o imaginário social brasileiro, dissimulando o racismo estrutural. Por outro lado, destacamos as formas de resistência a esses discursos.

Utilizamos a expressão *religiosidades*, para distinguir as formas de ver o mundo e de ser das comunidades negras no Brasil, compreendendo, como Appiah (1997), que a noção eurocêntrica de religião não abarca a multiplicidade e riqueza das práticas religiosas africanas e afro-diaspóricas. Tomamos o termo *afro-brasileiro* para destacar a agência e criatividade da população negra e de sua forma de ver o mundo, apesar da imposição cativa e do processo de estruturação do racismo na sociedade brasileira. Para além de um *continuum* histórico, trata-se das diversas estratégias de (re)existência da população negra na diáspora. A expressão *Povos*

*de Axé* é uma autodenominação dessas comunidades, lembrando que a palavra *axé*, da língua Yoruba, pode ser traduzida como **força vital**.

Nesse sentido, os povos de axé celebram a vida de uma perspectiva cosmológica diferente da visão dos colonizadores. De fato, a força vital presente nos cinco encontros com os mestres moveu nosso percurso de pesquisa. As entrevistas gravadas em áudio, aconteceram mediante agendamento prévio e foram marcadas pela força vital que nos impulsiona em nossa luta antirracista.

### **Projeto colonial e o racismo religioso à brasileira**

O racismo religioso à brasileira foi consolidado de forma peculiar, em meio à complexa rede de instituições criadas pelo Estado Nação brasileiro, ao final do século XIX. Disseminadas pelo colonialismo português no Brasil, as manifestações de cunho ideológico racista estão focadas nas religiosidades afro-ameríndias e assentadas em três principais imposições culturais: a imposição religiosa católica missionária, a imposição da concepção de ciência e do sistema jurídico europeus, como forma de legitimar e justificar a exploração econômica dos corpos negros. De maneira particular, o colonialismo português promoveu formas de inferiorização de africanos e indígenas, que não se deram apenas pelo uso da violência física sobre o trabalho forçado, mas, também, através da disseminação de ideologias de superioridade, firmadas através da hierarquização do poder (NOGUEIRA, 1998).

A hierarquia cultural é falseada a partir da valorização dos conhecimentos, valores e formas de organização dos colonizadores portugueses, construídos discursivamente como *verdadeiros*, enquanto inferiorizava as culturas afroameríndias. Foram construídos estereótipos e discursos demonizantes sobre a cosmovisão e expressões de crença de povos originários e africanos, legitimados pelos escritos bíblicos que serviram de justificativa para a escravização. Como nos lembra MUNANGA (2003), a escravidão esteve apoiada pela *Teologia da Escritura*, utilizando-se a história de Cam para justificar as desigualdades sociais em África, e defendendo a escravidão como possibilidade de salvação e de conversão à raça humana.

Os africanos sequestrados e enviados ao Brasil recebiam batismo cristão assim que chegavam e eram renomeados com nomes portugueses. A igreja católica atuou no controle da ordem e contribuiu ativamente no funcionamento do sistema escravocrata brasileiro. Seus agentes disseminaram a ideia de liberdade da alma, ao mesmo tempo em que detinham o controle dos corpos negros.

A política de **assimilação**, adotada a partir da consolidação da invasão da *Terra Brasilis*, foi uma tentativa de aculturação que induziu e falseou aproximações entre colonizadores, povos indígenas e africanos, sob a alegação de que poderiam se tornar gradativamente brancos, ao abandonar suas crenças e práticas culturais, ainda que mantivessem a hierarquia de poder (NOGUEIRA, 1998). A partir do século XIX, a coroa portuguesa passa a promover a ideologia da mestiçagem, como forma de silenciar e eliminar as diferentes manifestações culturais africanas e dos povos nativos em nosso território. Para os colonizadores portugueses, a estratégia de imposição de uma identidade lusitana transnacional seria capaz de manter a unidade cultural pautada na memória portuguesa.

Através da imposição do catolicismo e inspirados no racismo científico eugenista inglês, o estado brasileiro incentivava a mestiçagem, induzindo a entrada de imigrantes europeus. Essa

política reafirma a intenção de branqueamento da população, ao mesmo tempo em que propaga o discurso da democracia racial. Além disso, a demonização e marginalização das cosmovisões afro-ameríndias passam a ser um ordenamento jurídico da sociedade colonial que também contou com o apoio da Igreja Católica. Ela atuou diretamente sobre o controle documental de pessoas escravizadas ou forras, com certidões de batismos, registros de óbito, casamentos. Apesar dos discursos de marginalização e as tentativas de cooptação através do sincretismo imposto, as religiosidades negras seguiram criando e reconfigurando suas práticas, sobretudo, em diálogo com os povos ameríndios que aqui se encontravam.

Para González (2018) o Brasil desenvolveu um tipo de racismo específico, que é o racismo por denegação. A autora demonstra que existe uma neurose cultural brasileira, em que se busca negar o racismo e todo processo de exploração de africanos e negros, ao mesmo tempo em que o instrumentaliza, através de uma hierarquização dos *lugares sociais*, em que mulheres e homens negros ocupam lugares de pouco ou nenhum reconhecimento social. Para ela, o neurótico necessita negar e ocultar os seus sintomas para que, assim, siga obtendo vantagens e mantendo o *status quo*. Assim, a elite brasileira busca esconder seus crimes escravocratas do passado e assume o discurso da harmonia ou democracia racial, como estratégia de denegação do racismo estrutural que, ainda, rege nossas instituições.

A população negra brasileira, diante da farsa da igualdade racial, transformou as tentativas de anulação de suas manifestações culturais em processos de contínua resistência, como encontramos na organização comunitária dos terreiros. Esses passam a ser vistos como espaço plurais, onde ocorrem práticas sociais essenciais à preservação da memória e da história da população negra no Brasil. Através de trocas entre diferentes etnias africanas e povos originários das américas, as religiosidades foram construídas em meio a formas de existir complexas, inspiradas nas memórias trazidas do continente africano e na luta dos escravizados pela liberdade. Temos, portanto, o desenvolvimento de cosmovisões híbridas que confrontam o monoteísmo cristão no território brasileiro.

Em sua obra *Colonização, Quilombos: modos e significados*, o intelectual Nego Bispo nos aproxima das tensões que permeiam a existência de povos tradicionais de terreiro, entendendo-os como espaços de socialização e aprendizagem das cosmovisões afro-brasileiras, em que a população negra põe em questão narrativas coloniais, desconstruindo o imaginário do negro brasileiro como pacífico e passivo, lógica reproduzida pelos discursos coloniais. A imposição católica não foi vitoriosa na tentativa de anulação das identidades afro-brasileiras no Brasil. Por isso, é importante lembrar que a encruzilhada, simboliza o lugar de subjetivação da população negra brasileira, que produz reinvenções em meio a tensões.

Para Anjos (2006) o conceito de encruzilhada substitui o conceito de sincretismo, e busca contextualizar a formação das afro-religiosidades brasileiras a partir de representações políticas e religiosas em oposição a análises de miscigenação ou mistura (p.15). A ideia de miscigenação visa a diluição de nossa diversidade cultural em nome de uma cultura brasileira homogênea. Para Parès (2007) é necessário compreendermos os terreiros e irmandades como comunidades culturais formadas a partir da memória e da agência de negros e negras organizados, que se inspiram e ressignificam suas práticas a partir das origens étnicas africanas.

As pluralidades são elementos necessários para a produção de linguagens múltiplas em suas religiosidades. No candomblé, a poética negra, presente nas cantigas, rezas e preces, se estende

na gira, no movimento anti-horário que desafia a normatividade branca e cristã. Deuses e divindades que cantam e dançam compõem parte da poética das tradições ancestrais de axé. Compreendendo a resistência e a pluralidade como saberes do fazer pedagógicos das afro-religiosidades no Brasil, buscamos desvendar o racismo religioso a partir da visão de mestres e mestras.

### **Catando folhas, colhendo discursos: a contribuição da análise do discurso crítica nos estudos sobre o racismo religioso**

A fundamentação teórica construída nesse estudo é interdisciplinar, orientada pela própria tradição da análise crítica do discurso (ADC). A percepção da linguagem como prática social no mundo, nos permite pensar em como os discursos dos mestres estão posicionados em um contexto complexo. Nesse sentido, a ADC e os estudos da linguagem contribuem na percepção da língua vinculada a realidade social. Nesses sentidos, quando produzimos um enunciado, estamos mais do que falando algo, estamos atuando em nossa sociedade, por meio da afirmação de ideias. Considerando isso, o discurso dos mestres se localiza em uma prática antirracista, enquanto os discursos das instituições reverberam os imaginários sociais das elites.

Uma questão relevante ao tomarmos a ADC como referência teórico-metodológica para os estudos da educação é a análise de determinado corpus de pesquisa em seu tempo e espaço. Sua base assenta-se em teóricos da filosofia da linguagem (Bakhtin, 1992, Wittgenstein, 1953; Austin, 1975; Searle, 1983), analistas do discurso franceses (Pecheux, 1983), filósofos e sociólogos (Marx; Engels, 1998; Foucault, 2012; Bourdieu, 1982), e precursores da escola de Frankfurt. Especificamente no campo da educação, estudos da sociolinguística e estudos da narrativa (Labov, 1972; Gumperz, 1982; Heath, 1986; Bruner, 1990, dentre outros) são obras precursoras que romperam com a visão prescritivista de teorias educacionais e se voltaram para a realidade social das práticas educacionais, com o objetivo de nelas intervir.

A ADC provê instrumentos que nos permitem lidar com a complexidade dos contextos educacionais e analisar as práticas pedagógicas em tais contextos no mundo desigualmente globalizado porque questiona:

1. Formas de poder que legitimam relações assimétricas de poder;
2. Formas de poder que se encontram por trás de relações assimétricas de poder, e;
3. Formas de poder que medeiam diretamente as relações sociais.

O discurso é uma prática social que implica em modos de ação em relação ao outro no mundo, constituindo e construindo significados e ações, em uma via de mão dupla: as representações sociais estão sempre em luta com práticas políticas e ideológicas. Trata-se de uma análise não só do que é dito como também do não dito em textos orais ou escritos. Buscamos, assim, desvendar como formas e padrões de signos semióticos constroem identidades a partir de práticas sociais concretas.

Para DIJK (2015), o discurso tem papel fundamental na reprodução do racismo, pois as elites propagam discursos de dominação que servem aos projetos coloniais de hegemonia racial. O autor evidencia o colonialismo, a eugenia, as limpezas étnicas, dentre outras práticas criminosas da elite econômica mundial como ações sustentadas por ideologias racistas,

propagadas em discursos que inferiorizam o outro, por sua pertença étnica ou racial. De acordo com Djik (2015) os discursos atuam como organizadores globais de um sistema ideológico construído pelas elites. Esses organizadores, através da afirmação dos aspectos positivos do “nós” (o grupo de dentro) e negativos do “eles” (o grupo de fora), instauram hierarquias sociais e raciais, em que a *branquitude normativa* se estabelece. A branquitude é, portanto, uma norma de humanidade inventada pelos colonizadores para justificar a inferiorização das pessoas não brancas.

Ao mesmo tempo em que, historicamente, os discursos tem servido para reproduzir estereótipos e representações negativas sobre a população negra e, conseqüentemente, produzido imaginários de demonização e inferiorização dos povos de axé, podemos compreender que esses sujeitos, ao se apropriarem de seus lugares de fala, tem combatido esses estereótipos. Nesse sentido a contra colonialidade tem sido um exercício de disputa que confronta os discursos racistas. Ao tomarem espaços de privilégio social da branquitude, os mestres e mestras de axé promovem críticas ao racismo institucional e tomam o protagonismo de suas narrativas. Compreendemos a contra colonização como os “processos de enfrentamento entre povos, raças, etnias em confronto direto no mesmo espaço físico-geográfico” (SANTOS, 2015, p.20)

### **Os sujeitos do saber: a formação transversal como estratégia de descolonização da universidade**

A *Formação Transversal em Saberes Tradicionais* tem como foco principal a descolonização da produção de conhecimento na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), por meio da promoção do protagonismo de mestres e mestras, oriundos de comunidades tradicionais e populares. Quilombos, terreiros, irmandades, dentre outras comunidades populares e povos marginalizados têm sido convidados a falar sobre suas narrativas e culturas. A história e a memória desses espaços de resistência, e de seus processos culturais, estão presentes em muitos textos acadêmicos, produzidos por pesquisadores, majoritariamente homens brancos, e que refletem olhares e representações dos lugares sociais em que ocupam, muitos dos olhares e das análises feitas reproduzem representações fetichistas, essencialistas e racistas.

A experiência com a pesquisa nos leva a pensar o tipo de conhecimento que tem sido produzido nas universidades e como esses refletem uma sociedade estruturada pelas opressões. A experiência dos mestres e mestras, como narradores de suas próprias histórias de reexistência, promove a visão de que esses sujeitos possuem autonomia sobre os saberes que produzem e desestabiliza a ordem hegemônica do conhecimento, confrontando a ciência cartesiana em seu próprio lócus social e de produção discursiva, a universidade.

A *contra colonialidade*, nesse sentido, também se expressa pela crítica epistemológica ao conhecimento *monista*, de herança colonial europeia, que se apresenta de maneira hierárquica e vertical.

[...] Isso porque os povos colonizadores continuam no fluxo linear de sua lógica cosmovisiva, em função mesmo de sua forma vertical e monista de elaboração do pensamento, que não os permite e/ou os capacita a fazerem refluxos [...] (SANTOS, 2015.p.95)

Por sua vez, o pensamento *plurista* só se estabelece no respeito às diferenças e aos diversos caminhos de produção do pensamento (SANTOS, 2015). As cosmovisões negras e africanas, ou afro-ameríndias, nesse sentido, se estabelecem longe das hierarquias do pensamento, que produzem uma educação mercadológica e engessada pelos currículos coloniais. Sobre isso, mestra Pedrina faz a crítica a estaticidade do conhecimento e compreende a sua presença na universidade como algo que possibilita uma formação do “ser”:

Pois é/eu acho que isso é um *crescimento*/e eu até penso que é o *movimento do mundo* mesmo/que *esse mundo está andando*/porque/*quem falou que é só os europeus que tem sabedoria*/ou *que tem um saber que se possa divulgar né?* então *se é universidade né?* ela tem que *ser diversidade* entendeu? tá certo? ela tem que *ser diversidade/tudo tem que ser considerado*/ então eu acho muito bom de estar tendo essa *oportunidade de falar/do* que eu conheço/do que eu sei/dentro duma universidade/*porque isso ajuda as pessoas/aí ajuda as pessoas a se formar/a formação do ser* ela é muito ampla/ela não é o português/a matemática/a ciência/a geografia/né? (Mestra Pedrina, 2017)<sup>1</sup>.

Pedrina questiona o etnocentrismo nos currículos acadêmicos e sugere mudanças aos espaços de escolarização. Compreender a formação do “ser” como parte do currículo educacional é o que movimenta o conhecimento. Assim como na manutenção das folhas, rios e de toda a nossa diversidade ambiental, o movimento passa a integrar a dimensão do conhecimento, que precisa estar aberto à diversidade.

Observamos Pedrina e os demais mestres durante o segundo semestre de 2017, após minha iniciação no candomblé. Essa dupla formação, no mestrado e no candomblé, foi responsável por auxiliar minhas escolhas e reflexões sobre a pesquisa. Durante a observação das aulas, foram feitas anotações em diário de campo que auxiliaram na produção do contexto da pesquisa, mas precisávamos das entrevistas com os sujeitos para refletir sobre o racismo religioso. A disciplina ofertada pelo programa de formação transversal foi nomeada de *Catar folhas: saberes e fazeres dos povos de axé*, e sua ementa propunha o estudo das narrativas dos povos de axé. Ainda que tivéssemos recolhido aspectos importantes, sentimos a necessidade da realização das entrevistas individuais.

Após a observação das aulas na disciplina *Catar Folhas: saberes e fazeres dos povos de axé*, realizamos entrevistas com três mestras e um mestre: Mestra Pedrina, Mestra Cássia, e Mestre Washington e trecho de uma entrevista com Mestra Efigênia, concedida ao *Programa Transversal em Saberes Tradicionais*, e disponibilizada em uma plataforma de vídeos. Duas das entrevistas realizadas foram feitas nos espaços tradicionais, e a outra na residência de mestre Washington. Nosso segundo instrumento de pesquisa foi a realização de entrevistas semiabertas, orientadas por questionamentos sobre as experiências dos sujeitos com os espaços educativos formais e informais. Os sujeitos entrevistados nessa pesquisa estão em constante interlocução com os movimentos sociais, e políticos em Belo Horizonte e em toda Minas Gerais, e se apresentam como vozes importantes do combate ao racismo religioso e da valorização das tradições negras em Minas Gerais. Eles sofreram racismos e discriminações na escola que os levaram a desenvolver estratégias de resistência que vão desde o abandono do espaço escolar ao

---

<sup>1</sup> Mestra entrevistada

enfrentamento direto através da persistência, mesmo diante das violências. Diante disso, apresentamos as nossas sujeitas e o nosso sujeito de pesquisa:

*Mestra Cássia Cristina (Makota Kidoialê):*

Responde pelo nome tradicional de Kidoialê, e é filha biológica de Mestra Efigênia. Nascida em 1969, assume o título de Makota, função dada à algumas mulheres nas tradições de candomblé de raiz Congo/Angola no terreiro, reconhecido como território Kilombola, Manzo Ngunzo Kaiango, situado no bairro de Santa Efigênia, em Belo Horizonte. Sua atuação se estende até a cidade de Santa Luzia, Região Metropolitana de Belo Horizonte. Negra, ativista, mãe, militante negra, poeta e escritora, a mestra se destaca pelo engajamento na luta antirracista e pela afirmação das identidades tradicionais e quilombolas.

*Mestra Pedrina:*

Nascida em 1963, a mestra é capitã do terno de Massambique, de Nossa Senhora das Mercês, no Reinado de Nossa Senhora do Rosário, em Oliveira, cidade localizada na região Centro-Oeste Mineira. É a primeira capitã no Reinado em Minas Gerais. Grande estudiosa das “culturas Bantu”, a mestra é graduada em ciências contábeis e especializada em contabilidade. Foi iniciada no Candomblé de Angola no Nzó Atin Oyá Oderin, localizado no bairro Piratininga região de Venda Nova, em Belo Horizonte. A Mestra percorre diversos territórios, atuando na cidade de Oliveira, em Belo Horizonte; e em Sabará, lugares onde se divide entre obrigações religiosas e atendimentos espirituais e de cura diversos.

*Mestre Washington:*

Nascido em 1985, o Mestre integra a comunidade Nzó Atin Oyá Oderin, como Tateto - título adquirida através dos processos de aprendizagem nos Candomblés e que capacitam homens para iniciar novos adeptos – com o nome tradicional de Kamugenan. Washington é ativista do movimento negro, e se debruça em debater os impactos do racismo para os povos de terreiro, destacando o cristofascismo como um processo político que é determinante para o racismo religioso. Possui além do grande conhecimento sobre o candomblé de Angola, saberes aprendidos nos Reinados junto a Mestra Pedrina. Atuou na juventude do CENARAB - Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, e hoje é membro do Comitê Estadual de respeito à diversidade religiosa em Minas Gerais. Faz parte do conselho editorial da Revista Censo e do Conselho Executivo do Instituto Bambar, de valorização da Cultura Afro-Brasileira.

*Mestra Efigênia (Mameto Muiandê):*

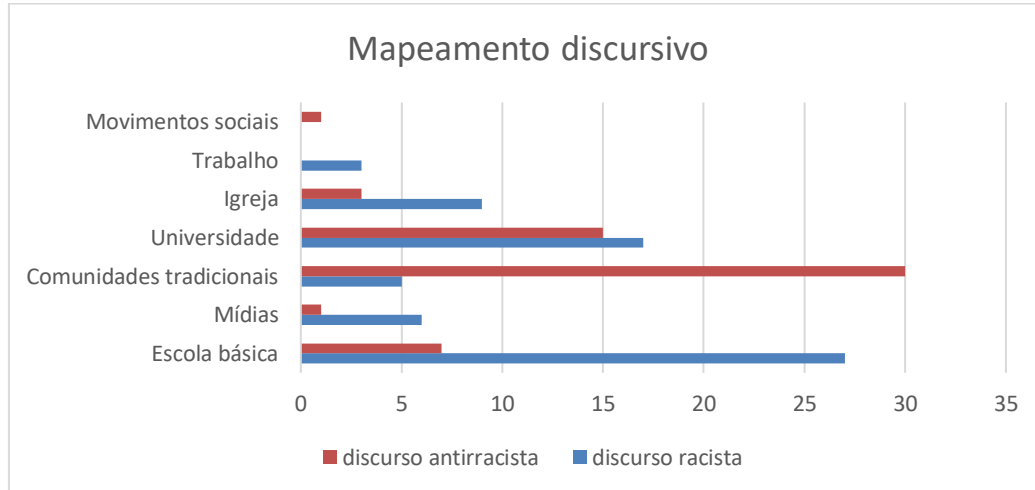
Mameto – título de reconhecimento a partir das obrigações cumpridas e de responsabilidade para novas iniciações - e matriarca do terreiro/quilombo Manzo Ngunzo Kaiango. A mestra também participa ativamente de eventos, seminários e cursos da universidade. Destaca-se em Belo Horizonte pela liderança no quilombo/terreiro, onde desenvolve um calendário de festas, dentre elas a do preto-velho Pai Bedito. Nascida em 1946, a mestra não possui escolarização básica. É filha de escravizada, e uma importante guardiã dos saberes dos candomblés de raiz Angola e da Umbanda. Escreveu o livro *Manzo: ventos fortes de um Kilombo*, junto com mestra Cássia, contando a sua trajetória e a do terreiro Manzo Ngunzo Kaiango.

Após a realização das entrevistas, fizemos as transcrições e selecionamos alguns discursos para as análises. Nos interessava compreender como as discriminações ocorriam, em quais espaços eram as ocorrências e como os sujeitos reagiam a elas. Sobre essa última dimensão, a resistência, nomeamos como discursos antirracistas. Para seguir as análises, projetamos os



dados em um gráfico para verificar os lugares onde ocorriam mais casos de racismo, bem como buscamos apresentar os espaços em que os discursos antirracistas se apresentavam como ferramenta de contra colonialidade:

Tabela 1: Rocha, Melina Sousa da. Catar folhas e contar o Tempo: racismo e antirracismo no discurso dos mestres de axé.



Os resultados demonstram que, na percepção dos mestres, o racismo estão presentes em todos os espaços apresentados durante as entrevistas, porém, é evidente que a ocorrência do racismo religioso nas instituições segue é alto, sendo os espaços formais os lugares de maior ocorrência. Dentre as mulheres, mestra Cássia e mestra Pedrina relatam experiências que reflete sobre a violência racial na escola, enquanto mestra Efigênia não teve o direito de ser alfabetizada. Ainda que, durante a trajetória escolar, Mestre Washington não afirma não ter vivenciado situações violentas com relação ao racismo religioso na escola, pois ainda era evangélico quando criança, mas fala muito sobre sua percepção sobre a sociedade após decidir dedicar sua vida ao candomblé.

Sobre os terreiros e comunidades religiosas, são os espaços em que os sujeitos se sentem mais protegidos e valorizados. Mestra Cássia sempre fala em como se sentia bem ao chegar na comunidade, mesmo tendo sofrido violência racial na escola. O Kilombo Manzo era onde ela se sentia acolhida e tinha sua identidade valorizada, ao contrário da escola, onde ela sempre sofria violência de professores e estudantes. Para mestra Pedrina, o percurso escolar se deu pelo enfrentamento cotidiano, mesmo diante do racismo, enquanto mestra Cássia preferiu não dar continuidade aos estudos, retomando quando era adolescente, mas abandonando novamente frente a continuidade do racismo.

É interessante observar que essas violências muitas vezes ocorrem de forma mascarada ou sutil, isso se explica pela própria dinâmica de violência do racismo brasileiro. O pensamento social brasileiro, ao mesmo tempo em que busca negar a existência do racismo, se apropria de uma estrutura sofisticada e se estabelece por meio de discursos educacionais, jurídicos e religiosos.

### **Projeto colonial e o racismo religioso à brasileira**

O racismo religioso à brasileira foi consolidado de forma peculiar, em meio à complexa rede de instituições criadas pelo Estado Nação brasileiro, ao final do século XIX. Disseminadas pelo

colonialismo português no Brasil, as manifestações de cunho ideológico racista estiveram focadas na eliminação das religiosidades afro-ameríndias, assentadas em três principais imposições culturais: a imposição religiosa católica missionária, a imposição da concepção de ciência e a imposição do sistema jurídico europeu, como forma de legitimar e justificar a exploração econômica dos corpos negros. De maneira particular, o colonialismo português se deu não só pelo uso da violência física e da exploração do trabalho forçado, mas também através da disseminação de ideologias de superioridade, que efetivam uma alta hierarquização dos espaços de poder (NOGUEIRA, 1998).

É por meio da valorização da história e da memória dos europeus, como exemplo de humanidade, que as culturas negras e indígenas eram atacadas. Os escritos bíblicos tiveram um papel importante na legitimação da escravidão. Para MUNANGA (2003) a escravidão esteve apoiada pela *Teologia da Escritura* e utilizava a história da maldição de CAM para justificar a exploração em África. Assim o cristianismo passa a pregar a escravidão como ferramenta de salvação “dos primitivos”. Os africanos sequestrados e enviados ao Brasil, recebiam batismo cristão assim que chegavam e eram renomeados com nomes portugueses. A igreja católica atuava no controle da ordem e participava ativamente da escravidão, tendo inclusive a posse de muitos navios negreiros.

O discurso cristão fomentava a ideia de liberdade da alma ao mesmo tempo em que detinha o controle dos corpos de africanos e negros. Para a historiadora Leila Hernandez, Portugal adotou um modelo de colonização por assimilação. Em sua obra: *A África na sala de aula: visita a história contemporânea*, de 2008, a autora diferencia o modelo português do inglês, de apartheid explícito. Para Portugal era importante falsear a ideia de que negros poderiam alçar lugares sociais melhores por meio da conversão dos valores portugueses (NOGUEIRA, 1998). Os principais portos de saída de escravizados do continente africano eram os portos do Golfo do Benin e do Golfo de Angola. A maioria dos sequestrados eram provenientes dessa segunda região, na África centro-ocidental. Com eles, iniciaram-se as práticas de cura e devoção ancestral do Calundu, durante o período colonial na América portuguesa. Esses povos influenciaram também na formação de terreiros de Candomblés, Irmandades católicas e Reinados em Minas Gerais. Os povos da costa da Mina, por sua vez, mantiveram formas particulares de culto aos Voduns e outras práticas religiosas ancestrais que, de alguma forma, dialogaram com as práticas centro-ocidentais (PARÈS, 2007) em território brasileiro. Ao mesmo tempo em que a comunidade africana e negra abria diálogo com diferentes manifestações culturais de fé, a imposição religiosa aos escravizados se deu através das políticas de assimilação (HERNANDEZ, 2008), realizadas por padres e missionários católicos de diferentes ordens, aos territórios de colonização.

Mais tarde, Portugal passou a promover a ideologia da mestiçagem, como forma de eliminar as diferentes manifestações culturais, africanas e indígenas. O branqueamento foi um processo político ideológico que buscou afirmar a inferioridade e o atraso intelectual de negros, com a necessidade de promover o embranquecimento da população, induzindo a entrada de imigrantes europeus, e operando para precarizar a vida no negro. Porém, a intenção de eliminar gradualmente o negro da sociedade brasileira falhou, dando lugar ao discurso da “harmonia racial”.

Para González (2018) o Brasil desenvolveu um tipo de racismo específico, que é o racismo por denegação. A autora demonstra que existe uma neurose cultural brasileira, em que se busca

negar o racismo e todo processo de exploração de africanos e negros, ao mesmo tempo em que o instrumentaliza, através de uma hierarquização dos *lugares sociais*, onde mulheres e homens negros ocupam os piores lugares da sociedade. Para ela, o neurótico necessita negar e ocultar os seus sintomas para que, assim, siga obtendo vantagens e mantendo o status quo. Assim, a elite brasileira busca esconder seus crimes escravocratas do passado e assume o discurso da harmonia ou democracia racial, como estratégia de denegação do racismo estrutural que rege nossas instituições.

Matheus (2016) destaca o papel da Igreja católica na colonização ibérica, distinguindo as colônias espanholas e portuguesas, das inglesas. Para o autor, existia um compromisso moral dos senhores em batizar e ensinar aos escravizados os ensinamentos cristãos. Em distinção das colônias saxônicas, que buscavam delimitar de forma explícita a diferença entre negros e brancos, procurando assim preservar culturas de pureza racial em ambos os grupos, a colonização ibérica se estrutura na ideia de superioridade cultural, através da necessidade da imposição ideológica aos escravizados.

De acordo com Maia (2011), a evangelização era a justificativa do Império Português para a escravização nos territórios africanos. Eram, portanto, “livres pela alma, mas nunca socialmente”. Como exemplo, o autor lembra as Ordenações Manuelinas, de 1521, que determinavam o dever dos senhores de batizar escravizados e escravizadas na Guiné, bem como as Ordenações do tempo dos Filipes (1603), que determinava taxas aos senhores que não batizassem seus escravizados. Em 1707, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia determinam que, caso os senhores não fizessem o batismo de seus escravos, perderiam a posse dos mesmos. Essas ações mostram o poder da Igreja Católica já nos primórdios da colonização portuguesa. Com a consolidação das políticas coloniais, ajustes foram sendo feitos até a invenção dos estados-nação no século XIX, um novo arranjo imperialista dos povos europeus e da América do Norte. No Brasil, último país a abolir a escravatura, destaca-se o lugar do racismo nessa nova investida.

Ao debatermos racismo religioso no Brasil atual, é preciso percebê-lo como continuidade da estratégia colonial de silenciamento e extermínio cultural. A particularidade da perseguição a religiões e adeptos das religiões negras se baseia na concepção científica eugenista de inferiorização intelectual, e se efetiva através da demonização das religiões negras por católicos e evangélicos e da criminalização oficial do estado brasileiro.

### **Intolerância religiosa ou racismo?**

Compreendemos as expressões de intolerância e violência religiosas como,

... crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, a violência e a perseguição por motivo religioso são práticas de extrema gravidade e costumam ser caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida (SDH-PR, 2016, p. 124)

A perseguição religiosa é fruto do etnocentrismo, ideologia pautada na superioridade, exclusividade e centralidade de culturas lidas como mais evoluídas sobre as demais. Para Thomaz y Valiente (2000) citada por Fernandes (2017), a tolerância se estabelece na dominação sobre aquilo que se constrói como negativo. Sendo a sociedade brasileira demarcada pela alta hierarquização, podemos dizer que a intolerância é:

uma “concesión graciosa y unilateral que el dominante hace al dominado, trata de una actitud que podría expresarse en la frase – te tolero, pero podría no hacerlo” (apud MALGESINI, 2000, p. 393-394). (FERNANDES, 2017, p.124)

Nesse sentido, a tolerância se expressa sob uma relação desigual de poder, em que as garantias do grupo subalternizado se encontram sempre em suspensão, pois dependem da legitimidade e do reconhecimento do colonizador para existirem. Assim como vimos na distinção entre baixo e alto espiritismo, os direitos dos povos tradicionais de terreiro sempre estiveram à mercê dos projetos políticos. Em 2007, o governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva deu um importante passo para a criminalização da intolerância religiosa.

Homologada em 27 de dezembro de 2007, a Lei 11.635 instituía o dia 21 de janeiro como dia nacional do combate a intolerância religiosa. A data foi escolhida em homenagem à Iyalorixá Gildásia dos Santos, conhecida como Mãe Gilda de Ogum, que faleceu em decorrência de um adoecimento físico e mental, resultante das calúnias e da perseguição arquitetada pela Igreja Universal do Reino de Deus, e de seu líder Edir Macedo através de publicação no jornal Folha Universal. A publicação trazia a foto da liderança com a frase “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida de clientes” e causou enorme desgosto à mãe Gilda, que acabou falecendo.

Após diversas lutas judiciais contra o pastor Edir Macedo e a mídia da igreja resultaram em uma indenização paga à sua filha, Jaciara. O caso emblemático expôs o papel das mídias na propagação de discursos de demonização e criminalização dos povos de terreiro e a necessidade de implementação de uma lei que pudesse punir os crimes contra os povos de terreiro. A lei, porém, muitas vezes é utilizada por cristãos, sobretudo evangélicos, que acusam alguns setores da sociedade de cristofobia. Além disso, a legislação não enfatiza as discriminações contra às religiosidades afro-brasileiras como aquelas que sofrem a violência por terem sido construídas com base nas heranças africanas da diáspora.

Se durante o período colonial as religiosidades negras eram tratadas como práticas inferiorizantes e primitivas, com o surgimento da república elas passaram a ser consideradas como lugares de prática do charlatanismo, assemelhadas aos jogos de azar. Contemporaneamente, de acordo com Silva (2007), com a ascensão do neopentecostalismo no Brasil, através de discursos como os do pastor Edir Macedo, a demonização das crenças passa a ser a estratégia principal do racismo religioso. Perguntado sobre o tema, mestre Washington responde:

Eu não gosto muito desse termo intolerância não/Porque a intolerância na verdade é muito contrária da tolerância/e você tolera aquilo meio obrigado assim né?/Eu acho que na verdade/a gente não quer que nos tolerem/a gente quer que nos respeitem/o problema da complicação das coisas hoje do mundo está nos desrespeito né?/a gente precisa respeitar o outro/respeitar o outro significa que mesmo que eu não concorde com o que ele faça/mas que eu inclusive luto pelo direito dele de fazer né?...então eu acho que a gente luta é pelo respeito religioso não é nem pela intolerância/aí quando a gente combate as pessoas que querem invadir, quebrar e destruir/a gente combate pelo respeito né? E a educação tem um papel importante nisso... (Mestre Washington, 2017)

Para o mestre é preciso falar sobre o respeito às religiosidades negras, uma vez que o discurso de intolerância pressupõe que para existir os povos de terreiro precisam da legitimidade e permissão dos outros, que podem ou não os respeitar. Para Nascimento (2016) o que incomoda as elites é a existência de um modo de vida e organização distinto da nossa

tradição racista. Seguindo essa compreensão, o conceito de intolerância religiosa se apresenta insuficiente para compreender a complexidade desses povos.

### **Racismo religioso: o papel da ciência e da lei**

Ao longo do século XVIII e XIX, cientistas ingleses adotaram a concepção biologizante de raça baseados em características fenotípicas. Criada por Francis Galton (1833), essa concepção disseminou a tese de que seria possível haver um melhoramento racial através da manipulação genética ou melhor, através da mestiçagem visando ao embranquecimento. A concepção eugenista e o discurso da verdade científica despontam como bases de ideologias racistas que influenciarão na definição do que seja raça ao longo dos séculos XIX e XX e que dariam continuidade à subjugação das culturas e saberes africanos no Brasil.

Essa crença científica é a base da criminalização da 'população negra, atribuindo-lhes uma tendência social para a práticas de crimes. Baseados nisso, ocorreram, e ainda ocorrem, diversas invasões contra os terreiros, com apropriação de objetos sagrados pela polícia e ameaças à zeladores e mestres, acusados de desordem. PARÉS (2007) salienta, porém, que a repressão e a criminalização dos espaços de religiosidade e sociabilidade não impediriam a organização das revoltas negras.

FERNANDES (2017) mostra como a criminalização dos terreiros é judicializada a partir do século XIX. Em 1890, o código penal estabeleceria, através dos artigos 156, 157 e 158, a proibição da chamada prática ilegal da medicina, bem como do chamado curandeirismo (p.4). A interpretação da legislação, porém, sempre esteve condicionada ao tipo e origem étnico racial da expressão. A regulação jurídica favorece a legitimação de um discurso maléfico e demonizante sobre cultos negros. Para SERRA (2011) o racismo teve papel central na interpretação da linguagem jurídica, sendo determinante na opressão das práticas culturais afro-brasileiras:

É indiscutível que no processo, o racismo desempenhou um papel decisivo: na mesma altura, eram violentamente reprimidas outras manifestações culturais dos negros, de modo algum passíveis de enquadrar-se em qualquer artigo do Código Penal. Até o samba foi, por muito tempo, perseguido no Brasil [...] (p.16)

Fernandes e Adad (2017) destacam a ausência de criminalização de outras religiões, além da católica. Os evangélicos, os protestantes e os espíritas, que chegaram nas ondas migratórias europeias do século XIX, por exemplo, não passam por processos de perseguição e criminalização. Ainda hoje, verifica-se a diferença de tratamento social entre a chamada mesa branca ou magia branca, de origem kardecista e, a magia negra, expressão utilizada pelo senso comum para designar cultos afro-brasileiros, associando-os à prática do mal. No pós-abolição, com a marginalização das comunidades negras, a violência contra as comunidades seguiu e obrigou os povos de axé a se esconderem,

Com a constituição federal de 1988, a liberdade de crença passa a ser garantida através do artigo 5º. Ainda assim, verificamos que as violências permaneceram e os discursos racistas se fortalecem por meio do discurso público. A existência de uma bancada evangélica forte no Brasil, que se alia ao agronegócio na perseguição de povos populares e tradicionais, ameaça a existência dos povos de axé em ambientes rurais. Isso também ocorre nos meios urbanos, onde

as milícias promovem a destruição de templos e a perseguição de das comunidades tradicionais.

### **A contra colonialidade no combate ao racismo religioso**

A população negra brasileira, diante da farsa da igualdade racial, transformou as tentativas de anulação de suas manifestações culturais em processos de contínua resistência. A exemplo dos quilombos, comunidades de terreiro e irmandades têm sido espaços privilegiados da resistência cultural. São nesses espaços onde a criação se transforma na forma mais importante da preservação da memória e da história da população negra no Brasil. Africanos e indígenas transformaram as imposições culturais em práticas prenes de novos significados e as religiosidades se configuraram pelo enfrentando processos de aculturação (HALL, 2003).

Assim, ainda que a aculturação tenha sido uma das estratégias de silenciamento, os povos negros e originários transformam a situação cativa, em meio a diversas tensões. Se o catolicismo lhes era imposto, africanizar o catolicismo não parece uma tarefa difícil, já que negros e africanos se tornam a maioria da população com o passar dos anos. Com os estudos contra coloniais, propostos pelo intelectual Nego Bispo, na obra *Colonização, Quilombos: modos e significados*, de 2015, nos aproximamos das tensões que permeiam a existência de povos tradicionais de axé, pensando os terreiros como espaços de socialização e aprendizagem das cosmovisões afro-brasileiras, em que a população negra põe em questão narrativas coloniais, desconstruindo o imaginário do negro brasileiro como pacífico e passivo, lógica reproduzida pelos discursos coloniais (SANTOS, 2015).

A tentativa de imposição católica não pode ser tratada como um instrumento vitorioso de anulação da identidades afro-brasileiras no Brasil, pelo contrário, é importante refletirmos sobre a importância da noção de encruzilhada para os povos de terreiro, como o lugar de subjetivação da população negra brasileira, que produz reinvenções em meio a tensões. Para ANJOS (2006), a afro-religiosidade é uma forma de fazer-filosófico, construído de forma rizomática pelos povos africanos e indígenas.

A religiosidade afro-brasileira apresenta um outro patrimônio que não é a dissolução das raças numa mestiçagem em que o negro é como um “reagente químico” – para retomar uma expressão cara a Sodr e - [...] a lógica da religiosidade afro-brasileiras, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. (ANJOS, 2006.p.22)

O autor lembra que a cosmopolítica afro-brasileira não se ocupa com a imposi o de dogmas ou crenças de superioridade. A exemplo das linhas cruzadas nos terreiros do Rio Grande do Sul, em que Ogum ora aparece como Orixá, ora como Ex , ora como Caboclo,   possível visualizar que as possibilidades que as cosmovisões que as religiosidades negras oferecem. Nessa cartografia, Ex  encontra-se no meio, como ponto de subjetiva o: não é o fim nem o começo, é o próprio Exu quem transporta a energia vital entre os caminhos e quem conduz à pluralidade. Entre os sujeitos dessa pesquisa, inkissis, pretos velhos, santos católicos, e outras existências compartilham territórios e a vida dos sujeitos. Sendo assim, a cosmopolítica se estrutura no discurso contra colonial de mestres como uma a o de afirma o do pensamento filosófico e pedagógico afro-brasileiro, frente os discursos racistas.

As pluralidades são elementos necessários para a produção de linguagens múltiplas no candomblé. A poética, presente nas cantigas, rezas, e preces, se estende na gira, no movimento anti-horário que desafia a normatividade branca e cristã. Deuses e divindades que cantam e dançam compõem parte da poética das tradições ancestrais de axé. Compreendendo a resistência e a pluralidade como fazeres pedagógicos essenciais das afro religiosidades no Brasil, buscamos desvendar o racismo religioso, seus impactos nas comunidades de axé, e na história da população negra, a partir da visão de mestres e mestras que vivenciam cotidianamente essas literaturas.

### **Racismo religioso: o que pensam os mestres de terreiro?**

A linguagem é a forma primordial pela qual exercitamos nossos pensamentos e constituímos novas ideias, na medida em que entramos em contato com o discurso do outro (DIJK, 2004, p. 46). Ao entrevistarmos Mestre Ricardo, Mestra Cássia e Pedrina, percebemos em seus discursos que não são raras as situações de racismo por eles vivenciadas. Mesmo que o discurso racista se aproprie da ciência, da fé e da lei para reverberar suas ideologias, o saber tradicional o confronta, ao apresentar um conhecimento que não se ocupa com a afirmação da verdade, mas sim com os diversos meios em que podemos acessar uma série de possibilidades. Para Pedrina, a ‘verdade’ para as comunidades é aquilo que as faz compreenderem como negras. Nesse sentido, os terreiros e irmandades, por meio da reconstrução da história de africanos e negros, promove a auto-estima da comunidade:

O pessoal negro/ descendente tem baixa estima/e fazer uma reconstrução da história/esse é que é o papel do terreiro/porque o terreiro né? Um terreiro/uma irmandade do rosário/um reinado/eles tem condição de contribuir assim sem igual//de forma ímpar mesmo porque/ é quem detém o conhecimento da verdade/quem detém a maneira do negro ser//são eles/a língua//a comida/o jeito de comportar/e isto é importante que se divulgue// (Mestra Pedrina, 2016)

Durante a pesquisa com os mestres, identificamos em suas narrativas a produção de discursos em sujeitos que visam, de forma comprometida, questionar os imaginários negativos sobre o terreiro, destacando sua importância para o reconhecimento do sujeito negro com sua própria história. Se o terreiro é o lugar onde as identidades negras são afirmadas, a escola é o lugar privilegiado de reforço do racismo religioso. Como relata mestra Cássia:

...a gente não podia colocar quem a gente era de verdade//quem éramos nós/ que nós éramos de terreiro/que a gente morava em uma comunidade/que aqui tinha um terreiro//que minha mãe era//uma zeladora//uma mãe de santo/e que a gente é/fazia//fazia capoeira//ou que a gente tocava tambor//então nada disso/era como se a gente fosse uma outra pessoa dentro da escola//e o pouco que a gente tentava falar quem a gente era/ a gente era silenciado//pela própria professora//então era ignorado//quando não era ignorado /era motivo de chacota//com a turma da escola. (Mestra Cássia, 2017)

Inicialmente, nos interessava verificar nas falas, a ocorrência de discursos racistas em espaços educacionais formais, fato confirmado durante as entrevistas. Mas no decorrer das mesmas, outros lugares foram sendo evidenciados como espaços de reverberação desses discursos. Durante muito tempo a igreja católica foi responsável pela educação em nosso país. Suas marcas estão presentes em momentos de rezas e nas imagens de santos católicos espalhados em muitas escolas públicas. Mestra Pedrina iniciou seus estudos em um colégio de preparação para freiras e, ao mesmo tempo em que o Monsenhor Leão, quem liderava a igreja, permitia a presença dela e de sua família, os punia pelas práticas religiosas e culturais. Pedrina relata:

...meu pai/por exemplo/que era médium/umbandista/benzedor né? raizeiro/acontecia deles ganharem muitos afiliados...bebê/minha mãe era parteira/era parteira/ a gente era pobre e ainda tinha gente mais pobre que ela tinha que levar os lençóis/prá ajudar no parto/porque não tinha um lençol/o pessoal de hoje em dia não sabe muito bem o que é pobreza não/acho que sabe muito o que é pobreza só os que tão na rua...e mesmo assim../eles (os pais) tiveram a casa apedrejada...e eles ganhavam muitos afiliados por causa disso/pelos partos/pelas benzeções/pelas soluções que tinham no terreiro/aí chegava na igreja quando o padre/inclusive “Deus o tenha”/era o Monsenhor Leão/Monsenhor criava o maior problema e não deixava eles serem padrinhos/...cansou de chamar meu pai em confissão/para ele prometer que não ia mais mexer no terreiro/então já tinha um antecedente muito grave/e aí eu penso que eles nos encaminharam para a igreja/então/nesse período meu de escola/de coisa/não tinha isso porque a gente/já tava com aquela reserva da igreja... (Mestra Pedrina, 2016)

Ainda que Pedrina seja uma mulher de terreiro e do reinado, não dispensa sua fé cristã e católica. Mesmo em meio a diversos relatos de situações racistas na escola católica e na igreja, ela compreende que a fé católica como aquela que a preservou de algumas violências. Ao contrário da mestra Pedrina, que seguiu com os estudos, mestra Cássia apresenta diversos relatos sobre situações em que a professora, ou os colegas, utilizaram o discurso cristão para inferiorizá-la, essas violências a afastaram da escola.

Mestra Cássia questionava esses discursos reproduzidos nas aulas. O ensino era mediado pela bíblia e as professoras faziam questão de ensinar a história única, dos brancos e colonizadores. A mestra afirma que odiava as aulas de história, pois eram nelas que ela percebia como a população negra era abordada:

Era uma matéria que eu não estudava mesmo/eu negava aprender/história porque eu não concordava/eu não gostava de ver/aquele povo/que eu queria que a sala de aula entendesse que era gente boa/que era/gente inteligente/ que prestava pra alguma coisa/nos livros de história/eles colocavam a gente sempre como empregados/servindo/então a gente olhando o livro de história/eu entendia que não tinha cultura/ que se eu aprendesse aquilo ali eu ia me acomodar e me acovardar/ com essas condições colocadas pra mim. (Mestra Cássia, 2016)

Mestra Cássia e seus irmãos abandonaram a escola e se reencontraram com a educação no quilombo Manzo Ngunzo Kaiango, com o Pai Benedito, preto velho que constrói as narrativas da tradição do território.



então a partir daí ele começou a ensinar pra gente coisas da vivência dele/da cultura dele/que ele começou a resgatar isso/prá gente//pra que a gente aprendesse a praticar/ele que ensinou por exemplo para a gente questões de plantio/ele falou com a gente que tem época que tem que plantar / a mandioca que era//a gente tinha que dar um prazo pra terra descansar/ então a gente entendeu toda essa forma de viver/sem precisar ir à escola/ e que o fundamento disso tudo era um aprender a respeitar o outro/ e um cuidar do outro sempre/e aí a gente começou a viver dessa forma com os ensinamentos do próprio pai Benedito (Mestra Cássia,2020)

As narrativas da comunidade, em torno de pai Benedito consolidam a afirmação de suas histórias e memórias, negadas no ambiente escolar por meio da imposição do discurso cristão. As características da sutileza do racismo brasileiro ocultam violências que crescem e se acentuam na medida que os negros ainda se encontram sub representados nos espaços de poder.

... mas aí tem um grupo/que é a maioria/que tem uma violência mais subjetiva/mais simbólica que é aquele/do olhar/que é aquele que separa/prefere não sentar perto de você quando você tá com/alguma coisa simbólica/ da nossa religião como as contas/aquilo que de repente de questiona com olhar/com as vestes que você tem/então tem uma relação aí daquilo que é o simbólico da sua religião/ que acaba afetando o outro/e aí nesse incomodo ele gera uma violência muito sutil/que é o do não ficar perto/do não deixar o filho próximo/mas que não se assume/ e que tem o mesmo pano de fundo racista como as outras questões. (Mestre Washington, 2017)

Nesse sentido, podemos dizer que a escuta dos povos de axé é essencial para desconstruirmos e descolonizarmos o pensamento sobre os saberes das afro religiosidades. Na medida em que os mestres e mestras ocupam o espaço de hegemonia do conhecimento, as desigualdades passam a ser expostas e questionadas, provocando deslocamentos e tensões em discursos historicamente brancos. Fazer jus a universidade como espaço de encontro da diversidade de saberes foi um dos efeitos provocados a partir da experiência. Para mestra Pedrina, a inserção dos saberes de axé é resultado de um processo de crescimento e movimento do mundo de reconhecer os saberes negros.

Pois é/eu acho que isso é um crescimento/e eu até penso que é o movimento do mundo mesmo/que esse mundo está andando/porque/quem falou que é só os europeus que tem sabedoria/ou que tem um saber que se possa divulgar/né? então se é universidade né?/ ela tem que ser diversidade/entendeu? tá certo? ela tem que ser diversidade/tudo tem que ser considerado/ então eu acho muito bom de estar tendo essa oportunidade de falar/do que eu conheço/do que eu sei/dentro duma universidade/porque isso ajuda as pessoas/aí ajuda as pessoas a se formar/a formação do ser ela é muito ampla/ela não é o português/a matemática/a ciência/a geografia/né? [...] (Mestra Pedrina, 2017)

Dessa forma, é possível dizer que a experiência inclusão dos saberes afro-brasileiros nas universidades nos direciona para a potência da ação como estratégia de descolonização da universidade, ao apresentar outros modos de ver e viver possíveis, que questionem a

hegemonia do conhecimento europeu. Por meio da denúncia do etnocentrismo presente nos currículos acadêmico, a experiência impulsiona uma mudança de abordagem teórico – metodológica através do protagonismo da narrativa dos mestres. Com o replicar de vozes antirracistas nos ambientes educacionais, os discursos sobre os povos de axé passam a provocar uma mudança tanto na abordagem das relações raciais quanto sobre o conhecimento.

### **Considerações finais**

Nesse artigo apresentamos um breve debate sobre a educação para as relações étnico-raciais, enfatizando a importância dos mestres de axé na descolonização dos currículos acadêmicos, bem como na denúncia do racismo religioso. Para isso apresentamos uma base interdisciplinar para pensar o desenvolvimento do racismo religioso, como forma de destacar centralidade da raça nessa modalidade de preconceito e como ela não pode ser compreendida somente pelo viés da intolerância religiosa.

Como reflexo da colonização e do capitalismo, as instituições tem sido as que mais propagam e legitimam os discursos racistas: dentre elas escolas e universidades, igrejas, as leis e a mídia. Todos eles têm servido para disseminar ideologias racistas, que inferiorizam e demonizam as cosmovisões negras e ameríndias. Essas ideologias estão no cerne do projeto de estado nação brasileiro, que mantém as elites brancas em lugar de superioridade, ovacionando a história do colonizador e seu modo predatório de imposição do conhecimento e das formas de vida.

A disciplina “Catar folhas: fazeres e saberes dos povos de axé” se diferencia em diversos aspectos das disciplinas regulares, ofertadas nas universidades. A ausência da necessidade exaustiva de leitura de textos “clássicos” escritos por europeus e legitimados pela ciência ocidental é uma delas. A substituição dos esquemas de leitura e síntese do pensamento dos homens brancos dá lugar à palavra viva, de quem vive e vivencia seus saberes. O uso de textos multimodais, que valorizam a oralidade, a expressividade e a musicalidade presente nos corpos negros, desprende o conhecimento de sua rigidez, e possibilita aos negros um enfrentamento discursivo, mas também corporal e estético.

Além da coleta dos discursos, que nos indicam a existência de um processo de construção do pensamento contra colonial, de denúncia e enfrentamento do racismo religiosos. As observações e anotações foram essenciais para a contextualização dos eventos apresentados pelos discursos. Nos deparamos com conhecimentos que, para além das experiências narradas, também nos trazem uma forma diferenciada de pensar e entender nossa capacidade de articulação de um pensamento antirracista.

A tentativa de sintetizar os saberes por eles compartilhados nos impôs questionamentos epistemológicos, levando-nos a vislumbrar uma epistemologia negra e de terreiro como algo urgente nos espaços de conhecimento. O impedimento de sujeitos adeptos das religiosidades negras aos direitos básicos, como a educação, precisa ser debatido a partir do reconhecimento do Brasil enquanto um país racista e colonialista, que se desenvolveu na exploração direta da mão de obra africana e na produção de discursos de inferiorização de africanos, sustentados pela imposição católico-cristã, pelo sistema jurídico e legitimada pelas desigualdades educacionais.

O registro dessa experiência na UFMG colabora para a memória das ações de descolonização da universidade, provocadas pelo momento de expansão das mesmas junto às camadas

populares e à população negra no Brasil, trazendo o debate do racismo religioso como um tema de extrema importância no debate da educação étnico-racial. Assim como a opressão, vivenciada pelo discurso racista, a resistência presente no discurso dos mestres nos informa sobre a capacidade de articulação e crítica da população negra, desconstruindo o mito da passividade negra.

Se a história etnocêntrica apresenta discursos em que coloca os sujeitos como submissos, as narrativas dos mestres erguem vozes e discursos que ressoam como formas de agência e mudança. O exercício torna-se desmistificar o imaginário brasileiro de que os africanos se entregaram, passivamente a fé e as normativas da igreja, denunciando as tentativas de anulação cultural e as ideologias de inferiorização da população negra. A partir da experiência de mestres, percebemos que é possível pensar em relações raciais em que os conhecimentos são complementares e não se eliminam diante da diferença. Esse fazer filosófico pode induzir mudanças nas relações raciais brasileiras, e conseqüentemente na educação brasileira.

### Referências bibliográficas

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

APPIAH, Kwame Anthony. Velhos Deuses, novos mundos. *In*: APPIAH, K. A. Ed. Contraponto. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. P.155-192.

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

CAVALCANTI, H.B. O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista. **Revista de estudos da religião**, São Paulo, n. 4. P. 61-93. 2001. Disponível em: <[http://www4.pucsp.br/rever/rv4\\_2001/p\\_cavalc.pdf](http://www4.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_cavalc.pdf)>. Acesso em 6 de mar. de 2020.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. Mapas introdutórios. **Banco de dados do tráfico transatlântico**, 2010. Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/voyage/maps#introductory->>. Acesso em 6 de mar. De 2020.

FERNANDES, Natália Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**. Vol. 1, n.1, p. 117- 136 jan-jun de 2017. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/download/7627/6295/>>. Acesso em 01 de Jul.de 2019

FERNANDES, Natália Vince Esgalha.; ADAD, Clara Jane Costa. Racismo religioso: discriminação e violência contra as religiões de matriz africana. **Intolerância e racismo religioso**. V. 2, n.1. jul – dez. de 2017. Disponível em:

---

<[https://www.academia.edu/36143661/INTOLER%C3%82NCIA\\_OU\\_RACISMO\\_RELIGIOSO\\_DICMINA%C3%87%C3%83O\\_E\\_VIOL%C3%82NCIA\\_CONTRA\\_AS\\_RELIGI%C3%95ES\\_DE\\_MATRIZ\\_AFRICANA\\_1](https://www.academia.edu/36143661/INTOLER%C3%82NCIA_OU_RACISMO_RELIGIOSO_DICMINA%C3%87%C3%83O_E_VIOL%C3%82NCIA_CONTRA_AS_RELIGI%C3%95ES_DE_MATRIZ_AFRICANA_1)>. Acesso em 01 de jul de 2019.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática de libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

GOMES, Nilma Lino. **Relações étnico-raciais, educação e descolonização de currículos**. Currículo sem Fronteiras, v. 12, n.1, p.98-109, jan/abr. 2012. Disponível em <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/curr%C3%ADculo-e-rela%C3%A7%C3%B5es-raciais-nilma-lino-gomes.pdf>> Acesso em 01 de jul de 2019.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita a história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

MUNANGA, Kabenguele. **Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo**. Cadernos Penesb, n. 12, Niterói, p. 169-203, 2010. Disponível em <[https://bdpi.usp.br/single.php?\\_id=002208484](https://bdpi.usp.br/single.php?_id=002208484)> Acesso em 01 de jul. de 2019.

NASCIMENTO, Baba A. F. do. Intolerância ou racismo? **Hora Grande**. Ano XXI, Ed.167, Out. de 2016. Disponível em: <[https://www.academia.edu/31433487/Intoler%C3%A2ncia\\_ou\\_racismo](https://www.academia.edu/31433487/Intoler%C3%A2ncia_ou_racismo)> Acesso em 01 de Jul. de 2019.

NOGUEIRA, Oracy. Estrutura Social e Ideologia das Relações Inter-Raciais. In: **Preconceito de Marca: As Relações Raciais em Itapetininga**. São Paulo: Edusp, 1998. p. 195- 203.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Um panorama das violações e discriminações às religiões afro-brasileiras como expressão do racismo religioso. **Revista Calundu**, vol.2, nº 1, jan-jun 2008, Brasília, p-70-98

OLIVEIRA, Miria Gomes. **O professor e a pólis: debates discursivos em torno de uma política de inclusão**. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Estudos Linguísticos na Faculdade de Letras da UFMG, 2005

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Editora Unicamp, 2007.

QUINTANA, Eduardo. **Ekóólé: No candomblé também se educa**. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

ROCHA, Melina Sousa da. **Catar Folhas e contar o tempo: antirracismo e racismo religioso nos discursos de Mestres de Axé**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, aprovada em agosto de 2019.

---

RODRIGUES, Rosiane. **“Nós” do Brasil: Estudo das Relações Étnico-Raciais**. São Paulo: Moderna, 2013.

SANTOS, Joel Rufino dos. **A escravidão no Brasil**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2013.

SANTOS, Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília: INCIT, 2015.

SERRA, Ordep. A tenacidade do racismo. **Relatório apresentado à KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço a respeito do caso do MUSEU ESTÁCIO DE LIMA e de outras agressões à memória dos cultos Afro-Brasileiro**. 2011. Disponível em: [http://www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/24\\_A\\_TENACIDADE\\_DORACISMO\\_ORDEP\\_Rev.pdf](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/24_A_TENACIDADE_DORACISMO_ORDEP_Rev.pdf)> acesso em 01 de jul. de 2018.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip hop**. São Paulo: Parábola editorial, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo**. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n1/a08v13n1.pdf>. Acesso em: 10 set. 2022.