

VISIBILIDADE E RECONHECIMENTO SOCIOPOLÍTICO: O POVO DE AXÉ NAS PÓS-GRADUAÇÕES

 Cleyde Rodrigues Amorim¹

¹ Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória (ES), Brasil; cleyde.amorim@ufes.br

Resumo

A pesquisa reconstituiu trajetórias de estudantes e egressos de pós-graduação na área de ciências humanas que se identificam como povos de terreiros e que obtiveram formação nos últimos 10 anos, e analisou as repercussões da formação acadêmica nas instituições de ensino e nas comunidades de terreiro. A pesquisa qualitativa pautou-se pela interlocução com afroreligiosos(as) de oito estados brasileiros e se constrói em perspectiva decolonial. Atenta-se ao impacto das ações afirmativas no ensino superior e aos adeptos de religiões afro-brasileiras. Os dados apontam o racismo religioso e epistêmico, e a sobreposição de discriminações no ambiente acadêmico, mas também diferentes estratégias de enfrentamento ao racismo.

AFRORRELIGIOSOS(AS) • CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO • RACISMO RELIGIOSO •
TRAJETÓRIAS EDUCACIONAIS

VISIBILITY AND SOCIOPOLITICAL RECOGNITION: THE AXÉ PEOPLE IN GRADUATE STUDIES

Abstract

This research tracked the path of current and former graduate students in the area of humanities, who identify themselves as *terreiros* people and who received training in the last 10 years analyzing the repercussions of academic training within educational institutions and *terreiro* communities. This qualitative research was based on dialogues with Afro-religious people from 8 Brazilian states and is constructed from a decolonial perspective. The study focuses on the impact of affirmative actions in higher education and followers of Afro-Brazilian religions. Although the data indicate religious and epistemic racism, and the overlapping of discrimination in the academic environment, it also show different strategies for confronting racism.

AFRO-RELIGIOUS • POSTGRADUATE COURSE • RELIGIOUS RACISM • EDUCATIONAL TRAJECTORIES

VISIBILIDAD Y RECONOCIMIENTO SOCIOPOLÍTICO: EL PUEBLO DE AXÉ EN EL POSGRADO

Resumen

La investigación reconstruyó las trayectorias de estudiantes y egresados de posgrado en el área de ciencias humanas, que se identifican como pueblos del *terreiro* y que obtuvieron formación en los últimos 10 años, y analizó las repercusiones de la formación académica en las instituciones educativas y en las comunidades de *terreiros*. La investigación cualitativa se basó en el diálogo con afroreligiosas/os de ocho estados brasileños y se construye desde una perspectiva decolonial. Se presta atención al impacto de las acciones afirmativas en la educación superior y a los adeptos de religiones afrobrasileñas. Los datos apuntan a un racismo religioso y epistémico, y a la superposición de discriminaciones en el ambiente académico, pero también a diferentes estrategias para enfrentar el racismo.

AFRORRELIGIOSOS(AS) • CURSO DE POSGRADO • RACISMO RELIGIOSO •
TRAYECTORIAS EDUCATIVAS

VISIBILITÉ ET RECONNAISSANCE SOCIOPOLITIQUE: PEUPLE DE L'AXÉ DANS LES PROGRAMMES DE POST GRADE

Résumé

Cette recherche a reconstruit les trajectoires d'étudiants et de diplômés de post grade dans le domaine des sciences humaines auto-identifiés comme peuple des *terreiro* ayant obtenu une formation au cours des 10 dernières années. Ce travail a aussi examiné les répercussions que la formation académique de ces personnes a eues sur les établissements d'enseignement ainsi que sur les communautés de *terreiros*. La recherche qualitative utilisée dans cette étude repose sur un dialogue établi avec des adeptes de religions de matrice africaine de huit États brésiliens et s'inscrit dans une perspective décoloniale. Elle se concentre sur l'impact de la discrimination positive dans l'enseignement supérieur et sur les pratiquants des religions afro-brésiliennes eux-mêmes. Les données font état d'un racisme religieux et épistémique, de discriminations dans l'environnement universitaire, mais aussi de différentes stratégies pour combattre le racisme.

AFRO-RELIGIEUX.EUSES • CYCLE POST GRADE • RACISME RELIGIEUX •
TRAJECTOIRES ÉDUCATIVES

Recebido em: 8 DEZEMBRO 2023 | Aprovado para publicação em: 17 OUTUBRO 2024



Este é um artigo de acesso aberto distribuído nos termos da licença Creative Commons do tipo BY.

NA ÚLTIMA DÉCADA HOUVE UM RECRUDESCIMENTO DE MOVIMENTOS E GOVERNOS CONSERVADORES e ultraconservadores e dos nacionalismos de extrema direita em várias partes do mundo, inclusive aqui no Brasil (Lima, 2019), levando ao aumento ou maior difusão da xenofobia, da misoginia, da LGBTfobia, do racismo e da intolerância religiosa. Passamos por um processo eleitoral em 2022, no qual a influência de alguns segmentos religiosos foi significativa, trazendo à pauta elementos marcantes dessas profissões de fé. Em nosso país, dentre os grupos mais atingidos pelo racismo estão as populações negras, e as intolerâncias recaem principalmente sobre suas manifestações culturais e identitárias, em especial sobre as religiões afro-brasileiras, presentes na maioria das cidades brasileiras, conforme constatam estudos como o de Silva (2007) e o texto de Nogueira (2020).

A reação ao avanço dessas ideias tem se mostrado por meio da reorganização de movimentos sociais, e, em relação ao racismo, temos observado em diferentes segmentos e instituições sociais os esforços em prol de políticas de ações afirmativas e em defesa da liberdade religiosa que é garantida pela nossa carta magna. Essas lutas sociais lograram diversas conquistas, como o Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), e mais recentemente a Lei n. 14.532, de 11 de janeiro de 2023, que altera a Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que teve seu escopo ampliado. A lei de 2023, sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, tipifica

. . . como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. (Lei n. 14.532, 2023).

É importante registrar que é a primeira vez que um texto legal nacional menciona o racismo religioso.

Outros tipos de reações e articulações nesse sentido têm sido observados pela grande profusão de *sites*, *blogs* e canais para a discussão da temática étnico-racial e também pelo surgimento, nos últimos anos e especialmente no período mais crítico da pandemia, de muitos cursos *on-line* sobre antirracismo, feminismo negro, literatura negra, ministrados por diversas instituições, em canais próprios no YouTube ou pelo Facebook, Instagram e outras redes. As instituições e organizações que promovem esses cursos também têm se diversificado, para além das que antes já o faziam – Geledés, Instituto da Mulher Negra,¹ Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro),² Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) (ABPN),³ Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Congêneres (Neabs)⁴ abrangendo, por exemplo, representações dos ministérios públicos estaduais.

Segundo Ratts (2011), o movimento negro de base universitária não é novo, remonta aos anos 1970, e se constitui principalmente nas instituições de grandes centros, como o Rio de Janeiro e São Paulo, onde são promovidos eventos e articulações acadêmicas. Segundo o autor,

. . . podemos dizer que alguns/umas ativistas que participam da reorganização do movimento negro contemporâneo, também se situam no interior de algumas universidades

1 <https://www.geledes.org.br>

2 <https://ipeafro.org.br/>

3 <https://www.abpn.org.br>

4 <https://www.abpn.org.br/conneabs>

públicas e privadas e chegam a constituir grupos de estudo e de intervenção neste âmbito, o que me leva a afirmar a existência de um movimento negro de base acadêmica ou mais simplesmente um movimento negro acadêmico para o período. (Ratts, 2011, p. 29).

Mais recentemente, aumentaram significativamente, no meio acadêmico, as novas organizações políticas abrangendo estudantes, técnicos e professores, como os coletivos de estudantes negros (Ratts, 2011, p. 36), diretorias (com diferentes denominações) voltadas à discussão étnico-racial nas associações de docentes e diretórios acadêmicos, especialmente após a criação da ABPN, em 2000. Nesse sentido, foram criadas assessorias, comitês e coletivos dentro das associações, como é o caso do Comitê de Antropólogos(as) Negros(as) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), articulado em 2019, e que tem feito a difusão de produções acadêmicas e das lutas políticas de antropólogos e antropólogas negros(as) por meio de reuniões e publicações específicas. Nesse período também foram criados coletivos de professores e professoras negros(as) em algumas instituições de ensino superior (IES) públicas.⁵ Observamos que esses novos movimentos negros articulados nesses últimos anos, especialmente nas universidades, atuaram junto a instituições como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e o Ministério Público,⁶ propondo a abertura de canais para comunicação e denúncias de racismo e intolerância, bem como ações e encaminhamentos jurídicos e políticos a respeito.

Nas universidades esses movimentos se articularam em coletivos e outros grupos que, nas ciências humanas, questionam os cânones consolidados, e mais recentemente revigoram a demanda por novas epistemologias e novas pedagogias que deem voz e vez ao povo negro como portador de saberes e produtor de conhecimentos científicos. Observa-se ainda que, ao mesmo tempo que há uma invisibilização dos cientistas negros, também há uma cobrança de que suas discussões se engajem sobre os temas identitários (Veiga, 2021). Esses movimentos vêm ao encontro das discussões que já estavam em curso há mais tempo nas ciências sociais, e especialmente na antropologia (Silva, 2002).

A educação, embora seja um dos direitos sociais assegurados pelo ordenamento legal brasileiro às crianças e aos adolescentes, é um campo de acirradas disputas, inclusive no nível superior. Isso porque ela pode viabilizar a participação de grupos historicamente excluídos na distribuição das riquezas, promovendo sua ascensão social, o que garante a seus descendentes o acesso a direitos, serviços e bem-estar social, reduzindo as desigualdades sociais em relação ao grupo de pessoas brancas, que ainda detêm domínio físico e epistemológico na educação superior. A presença desses “corpos não modernos”,⁷ identificados por Rodrigues como aqueles “entre os quais as relações de poder, cosmovisões e epistemologias se manifestam de maneira socialmente marginalizada” (2021, p. 3), produz desconfortos no meio acadêmico. Nesse meio eles se deslocam da condição de objeto

5 Como é o caso da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (2020), Universidade de São Paulo (USP) (2022), Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) (2023) e da Universidade Federal da Bahia (UFBA) (de 2016), com docentes, discentes e técnicos.

6 Por solicitação do Ministério Público (MP), o Neab da Universidade Federal do Espírito Santo promoveu um curso de formação em Educação de Relações Étnico-Raciais em 2019. E, em 2020, mediamos reuniões entre representantes de religiões de matriz africana e o Ministério Público (MP), para a discussão sobre o impacto da pandemia de covid-19 nessas comunidades e organização de ações de promoção da liberdade religiosa e para o combate à intolerância.

7 Segundo Rodrigues (2021), os corpos não modernos são “a forma como são compreendidos os grupos e sujeitos que ocupam um lugar não hegemônico dentro do advento da modernidade, e têm na necropolítica (Mbembe, 2018) um de seus fundamentos não apenas no que diz respeito à gerência sobre mortes e vidas, mas também de quais grupos devem ter sua existência protegida ou descartada. Essa necropolítica é também epistêmica, ou seja, tem a ver com a invisibilização de outras epistemologias e existências ‘contra-coloniais’, como destaca Antonio (Nego) Bispo dos Santos (2015)” (Rodrigues, 2021, p. 12).

de estudo para produtores do conhecimento, que foi por tanto tempo monopolizado pelos pensadores ocidentais e demais alinhados com a epistemologia ocidental, que é hegemônica e está fundada na modernidade. Esses estudos promovem a ruptura entre pesquisados – de países colonizados – e pesquisadores – dos países colonizadores, ou mesmo dos países colonizados, mas que perpetuam a herança colonial na produção do conhecimento, tratando a cosmovisão e as epistemologias dos povos tradicionais a partir do olhar de exotismo e estranhamento (esta última condição, que sempre foi recomendada pela antropologia clássica, está sendo colocada em questão).

Esses estudos têm crescido no Brasil, e seguem o movimento de pesquisadores e profissionais da educação, repercutindo o movimento decolonial já em curso na América Latina e Caribe, com destaque para Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), Quijano (1998), Bernardino-Costa et al. (2020). Esse movimento busca refletir sobre a colonialidade ainda presente na produção acadêmica e promover a desobediência epistêmica a esse modelo, possibilitando que vozes silenciadas e invisibilizadas pelas epistemologias hegemônicas se expressem nesse meio e para fora dele. Também lança luz sobre pautas identitárias, sobre a branquitude e o lugar dos sujeitos brancos na discussão antirracista, tanto na academia quanto na cultura digital disseminada pelas redes sociais (Carreira, 2018; Bentes, 2020). Essas preocupações foram atualizadas e transbordaram da antropologia para outras áreas de conhecimento das ciências humanas. Em vista de uma pauta que está colocada há muitos anos, que é a necessidade da reescrita da história e releitura da realidade brasileira, contemplando a diversidade étnico-racial presente na nossa constituição cultural, se evidencia a disputa de narrativas com esses atores historicamente excluídos.

Negros e negras e afroreligiosos e afroreligiosas nas universidades públicas

Na reorganização dos movimentos sociais em prol das políticas de ações afirmativas, destaca-se a reivindicação de acesso a serviços públicos, a postos de trabalho e à educação. Em 2003, como conquista significativa das últimas duas décadas, foi sancionada a Lei n. 10.639, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), determinando o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira. E, posteriormente, as políticas de ações afirmativas proporcionaram o ingresso das populações subalternizadas e especialmente dos/as negros/as e indígenas nas instituições públicas de ensino superior no país. Isso foi possível por meio da expansão das universidades para o interior do país (Reestruturação e Expansão das Universidades Públicas Federais – Reuni), do financiamento público para as universidades particulares (Programa Universidade para Todos – Prouni) e da regulamentação das cotas nas universidades públicas, pela Lei n. 12.711 (2012).⁸ Nessas universidades, os grupos beneficiados ingressaram em maior número nos cursos de ciências humanas e de educação, nos quais temos observado também uma maior articulação política desses estudantes em torno das pautas identitárias. No caso das populações indígenas houve a criação de cerca de vinte cursos de formação de professores – licenciatura intercultural indígena, nessas duas décadas.⁹

8 A Lei n. 12.711 (2012), a chamada lei de cotas para o ensino superior, garante 50% das vagas nas cerca de 100 universidades e institutos federais de educação para estudantes oriundos de escolas públicas e, dentre estes, aos pretos, pardos e indígenas.

9 Diversos cursos de Licenciatura Intercultural Indígena em universidades públicas federais e estaduais (vinte cursos, segundo o Ministério da Educação – MEC), como os da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Universidade Federal de Goiás (UFG), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó), Universidade do Estado

As discussões e a produção acadêmica sobre esses movimentos, em especial sobre as políticas de ações afirmativas, têm retratado as mudanças recentes no panorama da ocupação das vagas nas universidades públicas pelos diferentes grupos raciais e de classe, bem como os entraves, desafios e as estratégias de permanência, no ensino superior, de estudantes negros(as), indígenas, oriundos(as) de escolas públicas e com vulnerabilidades socioeconômicas.¹⁰ No entanto a justiça social redistributiva promovida por essas ações afirmativas não guarda proporcional correspondência com o reconhecimento social da diversidade e a importância histórica e cultural dos grupos minoritários, como os indígenas e os afro-brasileiros. Dentre esses últimos, detivemo-nos no estudo dos afroreligiosos nas pós-graduações de universidades públicas.

Abrindo a gira

A realização de uma pesquisa com populações tradicionais é sempre um trabalho coletivo e que depende de muitos fatores. Um deles é a informação e, a partir da constatação da ausência de dados sobre pertencimento religioso dos pós-graduandos nos programas de pós-graduação, buscamos ajuda de colegas pesquisadores nas áreas de relações raciais e de religiões afro-brasileiras, cujas informações foram fundamentais para a pesquisa e a quem agradecemos penhoradamente. Expressamos também gratidão aos nossos interlocutores pós-graduandos e pós-graduados que, em meio aos muitos afazeres, alguns na reta final da tese, dispuseram de tempo para a entrevista, dialogando conosco sobre uma parte importante de suas trajetórias.

Sobre a autora: sou uma pesquisadora consciente dos privilégios que as pessoas brancas tiveram e ainda têm devido às assimetrias raciais socialmente constituídas neste país. Nesse sentido me situo não só na categoria da “branquitude crítica” descrita por Cardoso (2010), mas imbricada na luta antirracista e com implicações pessoais nas religiões afro-brasileiras, portanto dentro das fronteiras da comunidade política afroreligiosa. Por meio das pesquisas, da produção de conhecimento e das ações de mobilização comunitária, e em um trabalho interdisciplinar, dialógico e coletivo, intentamos promover a visibilidade social das comunidades de terreiro e de seus saberes, e também o enfrentamento à intolerância e ao racismo religioso.

Apresentamos a seguir algumas das questões mais recorrentes e relevantes na pesquisa *Povo de axé na pós-graduação*. Buscamos, nessa interlocução com as(os) afroreligiosas(os), elementos para entender como elas/es se relacionam com as instituições no decorrer de suas pós-graduações e, a partir de seu pertencimento e identificação, se elas/es conseguiram levar a esses espaços outras perspectivas epistemológicas e qual o impacto dessas discussões no meio acadêmico e nos terreiros.

Entrando na roda

Quanto aos caminhos metodológicos percorridos na pesquisa, devido às restrições impostas pela pandemia de covid-19, a pesquisa qualitativa foi realizada em entrevistas entremeadas com conversas informais síncronas por videoconferências, a partir de um roteiro previamente enviado aos interlocutores sobre suas trajetórias no meio acadêmico.

do Pará (UEPA) e a Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), uma das pioneiras nesse tipo de licenciatura (2001) e que foi a primeira a abrir vagas na pós-graduação em educação escolar indígena, em especialização *lato sensu*. Há também alguns cursos no formato a distância, de Educação Indígena (Universidade Federal de Santa Maria – UFSM) e Saúde Indígena (Universidade Aberta do Sistema Único de Saúde – Unasus/Universidade Federal de São Paulo – Unifesp). <http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/33892>

¹⁰ Sobre o tema ver: Ahyas Siss (2014, 2022) e José V. de Souza et al. (2018).

Quanto à abrangência do estudo, expandimos o campo inicialmente proposto (dois estados), envolvendo interlocutores que cursaram pós-graduações em dez estados do país, o que nos possibilitou ter um panorama, ainda que por amostragem, da situação em diferentes regiões. Esse aumento do espectro do estudo impôs algumas dificuldades: uma delas foi o acesso aos interlocutores de algumas regiões onde não temos muitos contatos e não conseguimos indicações dos pares; outra dificuldade, em vista do exíguo prazo para a pesquisa, foi definir prioridades e um número viável de entrevistas onde há maior presença de pós-graduandos aptos a participarem da pesquisa, como nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, muito embora outras dificuldades tenham se colocado quanto aos interlocutores deste último estado. Esses dados se traduzem na Tabela 1, que aponta a disparidade entre a quantidade de afroreligiosos indicados por pesquisadores e ativistas sociais, e os que conseguimos entrevistar.

Tabela 1

Regiões e estados abrangidos pela pesquisa e quantidade de interlocutores

Regiões	Estados	Indicados	Entrevistados
Nordeste	Bahia	10	01
	Alagoas	02	02
	Pernambuco	02	01
Centro-Oeste	Distrito Federal	12	01
Sudeste	Espírito Santo	08	02
	Minas Gerais	01	-
	Rio de Janeiro	05	02
	São Paulo	15	07
Sul	Rio Grande do Sul	01	-
	Paraná	05	02
TOTAL	10 estados	61	18

Fonte: Elaboração da autora com base em dados da pesquisa.

Consideramos que a restrição ao campo das ciências humanas também pode ter deixado de fora pesquisadores/as importantes e que têm se destacado em outras áreas do conhecimento.

O terreiro acadêmico – Perfil dos afroreligiosos

O perfil dos afroreligiosos com quem dialogamos se constitui, quanto ao gênero, com dez mulheres e oito homens, dentre os quais quinze se declararam cisgênero e três transgênero. Quanto à raça/cor, treze identificam-se como negros(as) – pretos(as) ou pardos(as) – e cinco como brancos ou brancas. Quanto à idade, situam-se em diferentes faixas etárias que variam de 28 a 81 anos. E, quanto à formação, no momento da entrevista tínhamos cinco mestrandos, quatro mestres, cinco doutorandos e quatro doutores. Quanto à inserção em carreiras acadêmicas, quatro atuam em universidades públicas, e, destes, três também atuam em programas de pós-graduação, demonstrando que os que concluíram a formação em nível de doutorado já se colocaram nas IES públicas, sendo que, destes, a única entrevistada que é docente e que ainda não atua em programa de pós-graduação é a que estava em fase de conclusão do doutorado.

As narrativas dos afroreligiosos demonstram que os que se tornaram professores em IES praticam o que bell hooks¹¹ (2017) chama de pedagogia engajada, ou seja, estão imbuídos de um *entusiasmo pelo aprendizado*, especialmente dos estudantes negros e negras. E mais ainda quando se trata daqueles oriundos de ações afirmativas ou de comunidades tradicionais de matriz africana, com os quais as práticas educativas tentam privilegiar a interlocução e o desprivilegiamento de respostas prontas. É necessário enfatizar que esses professores se tornam uma referência procurada pelos estudantes para orientação de trabalho de conclusão de curso (TCC) e, especialmente, para orientação na pós-graduação. E dentre os que não se tornaram docentes também há alguns que dão suporte a outros afroreligiosos e militantes de movimentos sociais para que estes possam concorrer em seleções de pós-graduação, o que amplia as possibilidades destes últimos ao ingresso. Aqui se estabelece uma relação de reciprocidade e autoajuda dentro da comunidade, dando sentido à expressão mais resumida da filosofia africana *ubuntu* (eu sou porque nós somos). Para além da compreensão de que os afroreligiosos pertencem a uma grande comunidade imaginada, há o entendimento da importância de que eles ocupem esses lugares que sempre foram espaços de privilégio branco e dos grupos sociais mais abastados.

Quanto aos temas pesquisados pelos afroreligiosos, muitos envolvem relações raciais, incluindo aspectos relativos às religiões afro-brasileiras. Entretanto a cobrança de que os pesquisadores negros trabalhem com a temática étnico-racial foi mencionada como um fator desconfortável por alguns dos interlocutores. Alguns também mencionam a crítica reiterada ao fato dos pesquisadores afroreligiosos terem como objeto de pesquisa diferentes profissões de fé e outros movimentos religiosos, como o neopentecostal, caso da Yagunã Dalzira, quando menciona que

A preocupação da maioria é que eu sou da religião de matriz africana, falando sobre a religião de matriz africana e falando sobre os neopentecostais. Mas aí como minha metodologia é trabalhar com as entrevistas, então cada um vai falar por si ali. O meu objetivo é saber como que se dá isso, essa questão das relações dentro do meio escolar. As duas vertentes que são as mais antagônicas aqui fora, lá dentro como é que se dá? (Yagunã Dalzira Maria Aparecida, entrevista realizada em 8/10/2021).

Quando o tema de pesquisa dos nossos interlocutores abrangia aspectos das religiões de matriz africana ou atores envolvidos nelas, também ocorreram situações de racismo religioso, tal como mencionam duas das nossas interlocutoras:

Percebo também o racismo religioso nos olhares. O que incomoda também é o fato de eu ser pesquisadora da magia, feitiçaria e bruxaria nos terreiros de umbanda. São assuntos curiosos, polêmicos e que despertam a mente das pessoas. (Maria Sampaio, entrevista realizada em 2/2022).

Eu passei em primeiro lugar em um programa e eles tiveram que me pegar e tiveram que aceitar porque a XX [ex-orientadora] estava aposentando. E aí eu comecei a sofrer muito, mesmo eu estando em SP, porque o racismo em relação a isso vai trazer. Então eu queria falar de infância, e às vezes eu ia pra minha orientação e aí [a orientadora] perguntava assim: “mas eu já li em algum lugar, por alguém que essa história de possessão, de transe, pode ser um distúrbio psíquico”.

11 Grafamos o nome da autora com letras iniciais minúsculas em respeito ao seu posicionamento crítico, já que, para ela, nada tem mais importância do que as ideias e o conhecimento: “o mais importante em meus livros é a substância e não quem sou eu” (bell hooks).

Eu ouvia isso ainda, na minha orientação, eu ouvia isso e ela falou: “eu não estou vendo, você não traz isso aqui”. (Bela d’Oxum,¹² entrevista realizada em 9/2021)

Outra questão mencionada refere-se à classificação das pesquisas envolvendo povos de matriz africana ou afrorreligiosos, circunscrevendo-as a apenas uma ou duas áreas. E uma das interlocutoras, Nailah Veleci, menciona que não conseguiu realizar sua pós-graduação na área em que realizou a graduação – ciência política – porque escolheu trabalhar com movimentos políticos envolvendo povos de terreiro. Na entrevista, a pesquisadora menciona que diversas vezes sua pretensão de estudos foi classificada com pertinência exclusiva à antropologia ou à sociologia, mesmo que essas discussões envolvessem políticas públicas, legislação, política partidária, representações institucionais e temas correlatos. A pesquisadora comenta que ouviu muitas vezes comentários do tipo: “Você está falando de povos tradicionais? É esse o campo que você está. Você não entra no campo de discussões de políticas públicas. Você não é pesquisadora de ciência política!”.

Pra fazer a gira girar – Questões metodológicas

Em vista do propósito da pesquisa, a metodologia utilizada remeteu às trajetórias educacionais em um período da vida dos nossos interlocutores, os afrorreligiosos na pós-graduação, ou seja, a um recorte da história de vida deles e delas.

Para Bourdieu (1986/1998, p. 183), falar de história de vida é pressupô-la como um “conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história. . . . como um caminho, uma estrada, uma carreira, com suas encruzilhadas”.

Nesse sentido, para o autor a noção de trajetória remete à “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (Bourdieu, 1986/1998, p. 189). Portanto, para este estudo, buscamos, por meio desse diálogo com os interlocutores afrorreligiosos, compreender o contexto social no qual a formação acadêmica se desenvolve ou desenvolveu, sabendo das complexas relações que isso envolve e dos capitais culturais que estão em jogo, pois, conforme Bourdieu:

Os acontecimentos biográficos se definem como *colocações e deslocamentos* no espaço social, isto é, mais precisamente nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado. O sentido dos movimentos que conduzem de uma posição a outra . . . evidentemente se define na relação objetiva entre o sentido e o valor, no momento considerado, dessas posições num espaço orientado. O que equivale a dizer que não podemos compreender uma trajetória . . . sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado . . . ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis. (1986/1998, p. 190).

Compreendemos que, tendo em vista as questões propostas para discussão, os nossos interlocutores selecionaram os acontecimentos mais significativos durante esse percurso acadêmico, refletindo sobre suas causas e desdobramentos e às vezes correlacionando com outros fatos ocorridos com seus pares naquele momento. Para isso trouxeram tanto a dimensão factual em alguns relatos,

12 Nome fictício, reservando o anonimato da declaração.

quanto, em outros, a dimensão simbólica com muitas alusões ao fenômeno religioso, o que nos faz entender que os relatos variaram na forma e nos assuntos, trazendo elementos não necessariamente sequenciais para constituir as narrativas.

Destarte, os encontros com os interlocutores pautaram-se pelas escutas e pelo estabelecimento de relações dialógicas, nas quais também trocamos impressões e narramos eventos da mesma ordem. Esse formato de conversa informal, porém direcionada para os temas informados previamente, muitas vezes traz à tona fatos ocorridos na relação orientador/orientado ou estudante/docente, no âmbito da privacidade e beirando as confidências. A avaliação acerca da divulgação ou não desses fatos passa necessariamente por questões éticas. Entretanto, quando tais menções apontaram para reiteradas condutas racistas ou discriminatórias em diferentes eventos ou instituições, optamos por evidenciar essas situações por meio da citação, não identificando os sujeitos envolvidos. Ressaltamos também, como procedimento da ética de pesquisa, que os interlocutores foram informados e autorizaram a divulgação dos dados por meio de um termo que foi encaminhado previamente, e no qual selecionaram quais tipos de informações pessoais poderiam ser divulgadas. E, para este texto, foram novamente consultados sobre a divulgação ou não de seus nomes.

“Tem ebó que dá certo e ebó que não dá” – Caminhos, percalços e escolhas da pesquisa de campo

Para além da seleção de fatos a serem narrados nessa situação de investigação, outro aspecto que interpôs limites à pesquisa, especialmente às entrevistas, e que algumas vezes ficou demonstrado pela não participação de alguns interlocutores indicados, foi/é a condição identitária da pesquisadora que conduziu as entrevistas: pessoa branca e não iniciada no candomblé. Isso ficou evidente com perguntas iniciais feitas por alguns dos entrevistados, tais como: “Você é filha de quem mesmo?”, “Qual é sua casa?”, “Você já é ebomi¹³?”.

Muito embora essa condição não seja um empecilho para a pesquisa e a situação de alteridade seja defendida por muitos autores consolidados como necessária para a produção antropológica, destacamos aqui alguns tipos de reações e situações ocorridas na tentativa de interlocução:

- uma contribuição parcial/limitada, expressando a desaprovação da condição racial e religiosa, e utilizando respostas breves e bem objetivas;
- a não aceitação de participação na pesquisa por parte de alguns interlocutores convidados: ao menos dois, já confirmados, não compareceram ou não deram entrevista e dois não responderam ou responderam evasivamente à tentativa de agendamento, embora todos elogiassem a iniciativa em diversos momentos;
- nos casos mais extremos, houve a não resposta aos convites enviados por *e-mail* e redes (WhatsApp; Facebook, Instagram, LinkedIn), nos quais as comunicações foram visualizadas e inicialmente respondidas.

Avaliamos que essas reações estão ligadas às discussões mais recentes e tendências, entre grupos de investigados, quanto à legitimidade e representatividade dos estudos realizados por pesquisadores que não têm pertencimento aos grupos pesquisados, apontando para a necessidade de uma produção endógena do conhecimento pela população negra. Essa resposta (ou não resposta)

13 Ebomi ou egbomi é um filho ou filha de santo que já cumpriu o período de sete anos de iniciação.

se coloca em justificada oposição à histórica produção dos estudos sobre religiões afro-brasileiras com uma perspectiva epistêmica colonial e, em geral, produzidas por homens brancos, oriundos da elite econômica, alguns dos quais se iniciaram no candomblé em busca do acesso mais fácil às informações e, ainda assim, não construíram estudos afrorreferenciados. Mais dados sobre esses autores e estudos podem ser encontrados em Silva (1992, 2000, 2002), Prandi (1998), Santos e Santos (2013).

Sobre a questão da representatividade, concordamos com Nancy Fraser (2008) que, dentro de uma perspectiva tridimensional de justiça social para os grupos minoritários, há de se pensar além da dualidade redistribuição/reconhecimento, sendo necessário acrescentar a representação, que tem um caráter político, o que reforça tanto a redistribuição (de bens, recursos e serviços), que está no âmbito econômico (cotas, por exemplo), quanto o reconhecimento (afirmação cultural e identitária). E, na universidade, é de fundamental importância a representatividade negra e dos afrorreligiosos. Estar nesse lugar abre possibilidades aos iguais, como menciona um dos nossos interlocutores, o Babalawo Ivanir dos Santos:

Então, na verdade eu fui [para a academia] pra animar primeiro aqueles que estão em minha volta, foi importante estar nesse caminho. Meus filhos e filhas, tenho dois filhos que agora entraram no mestrado. . . . Então meu papel é esse, porque uma pessoa que tem a origem social que eu tenho e chega a um lugar como eu cheguei, não é pra ficar batendo no peito dizendo que eu venci, mas na verdade isso serviu de inspiração para que outros possam chegar. (Babalawo Ivanir dos Santos, entrevista realizada em 16/9/2021).

A presença de um segmento historicamente marginalizado em função da religião, que é racializada por sua origem afro-brasileira, reveste-se assim de uma dimensão política que requer essa representação em espaços nos quais, historicamente, elas não foram vistas a não ser como objetos de estudo. Assim, o pertencimento ao meio acadêmico e o poder de falar como representante dele traz uma nova perspectiva para o combate à injustiça cultural há séculos realizada quanto às religiões de matriz africana. Essa representação no meio acadêmico se reveste/interfere na esfera política, o que pode repercutir na esfera redistributiva – por exemplo com ações afirmativas de inclusão dos povos tradicionais no ensino superior, nas pós-graduações e instituições de pesquisa. E já há instituições com reserva de vagas para alguns dos povos e comunidades tradicionais, como populações quilombolas, indígenas e ciganos.¹⁴

Quanto à legitimidade dos estudos já produzidos, concordamos com Silva (2002) que as religiões afro-brasileiras podem ser consideradas hoje como um campo de estudos das ciências humanas, em particular na antropologia brasileira, que, na segunda metade do século XX, consolidou áreas de pesquisa especializadas. Assim, a partir de diferentes estudos, a antropologia tem construído diversas representações sobre esse campo, cuja legitimidade, segundo Silva (2002, p. 108), é negociada continuamente entre os pares, pois “construir representações sobre o ‘outro’ significa construir ‘lugares’ (disciplinares, institucionais, regionais, etc.) dos quais se pode falar legitimamente através de um consenso interpares que é continuamente objeto, ele próprio, de negociações e consenso”.

Entretanto essa legitimidade tem sido contestada dentro do próprio meio acadêmico (Silva, 1992), exigindo que o antropólogo desnaturalize seu pertencimento como produtor de conheci-

14 Aprovado pelo Senado, e em análise na Câmara, o Projeto de Lei n. 1.387 (2022) cria o Estatuto dos Povos Ciganos, que prevê o acesso à terra, à moradia e ao trabalho e estabelece ações afirmativas em favor desses povos, inclusive na educação.

mento (Pereira, 2020, p. 3) e também se situe em relação ao campo de pesquisa e ao seu reconhecimento identitário. Sobre essas questões, Silva (2000) trata das condições de produção do trabalho de campo e do texto etnográfico nas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, e das subjetividades envolvidas nessas relações. Em nossa pesquisa, a interlocução se iniciou sempre com o anúncio dos propósitos, após o que, houve um autorreconhecimento da condição identitária e racial dos pesquisadores e também das relações de afinidade, convívio e trocas com as religiões afro-brasileiras. Com essas também há uma relação envolvendo pesquisa acadêmica e ações de extensão, visando à valorização da identidade dos grupos, à organização social, à promoção da visibilidade social e ao empoderamento político.

O povo de axé no meio acadêmico

As relações entre as religiões afro-brasileiras e a academia não são novas, bem como as reverberações que essas relações provocaram dos dois lados. Também já foram discutidas de forma instigante as intersecções entre a religião e a produção acadêmica, e as relações intersubjetivas entre pesquisadores e pesquisados no campo das religiões afro-brasileiras por Silva (2000), e também por Brumana (2007) e outros autores. Os especialistas demonstram o quanto alguns trabalhos acadêmicos desde os clássicos de Nina Rodrigues repercutiram sobre as religiões afro-brasileiras, especialmente as que se caracterizam como comunidades tradicionais de matriz africana, como o candomblé, o batuque, o xangô e o tambor de mina, mais do que sobre as religiões que se caracterizam mais frequentemente como afro-brasileiras, incorporando aí a umbanda e outras religiões consideradas afro-brasileiras. Entretanto não há discussões sobre o possível impacto que esses religiosos de matriz africana causaram ao mundo acadêmico.

O aumento no volume de estudos e fóruns de discussão sobre as ações afirmativas e a presença dos grupos historicamente excluídos no meio acadêmico não traz pistas sobre os afroreligiosos nas universidades. Assim, não encontramos dados sobre a agência desses afroreligiosos, especialmente dos que ingressaram nos últimos anos nas graduações e pós-graduações nas universidades, nas ações afirmativas mais recentes. Alguns estudos apontaram indícios de que eles colaboraram com pesquisadores da área¹⁵ para impulsionar uma série de mapeamentos de comunidades tradicionais de matriz africana que tem sido realizada em diversas capitais nestas duas décadas, a partir de 2000. E estivemos envolvidos em algumas dessas iniciativas,¹⁶ contando com escassos estudos preliminares já existentes e principalmente com informações de afroreligiosos, acadêmicos ou não.

Para além de algumas menções enfatizando a intolerância religiosa, temos o trabalho de Santos e Santos (2013), analisando a questão da escolaridade entre as lideranças do povo de santo a partir do mapeamento realizado em Salvador em 2006/2008. Nesse trabalho os autores mencionam que a escolaridade mais frequente era a do fundamental incompleto (46,9%). Apenas 8% ingressaram no ensino superior (80 pessoas), destes, apenas 3 (5,6%) frequentavam algum curso de pós-graduação naquele período. Observam também que, embora as lideranças negras (pretos e pardos) representem cerca de 90%, a proporção delas reduz à medida que a escolaridade aumenta,

15 Entre os estudos, mencionamos Santos (2014), Santos e Santos (2013) e Veleci (2017).

16 Coordenamos um mapeamento de religiões afro-brasileiras na região metropolitana de Maringá/PR (entre 2008 e 2010) e das comunidades de candomblé na região metropolitana de Vitória/ES (2015 a 2017), conforme Amorim e Oliveira (2017, 2020). Atualmente realizamos o mapeamento da umbanda nessa região, e o primeiro volume foi publicado recentemente conf. Oliveira e Amorim (2024).

mostrando uma defasagem significativa entre os que concluíram o ensino superior. Na relação entre escolaridade e gênero, apontam que, embora quase dois terços das lideranças sejam mulheres, os homens prevalecem entre os que têm curso superior completo. Analisando os dados ao longo dos anos de fundação dos terreiros, os autores sugerem “uma associação entre liberdade religiosa e a assunção de lideranças masculinas com acesso ao ensino superior”, principalmente após 1976 (Santos & Santos, 2013, pp. 221-224). Esses autores apontam que, nas últimas quatro décadas, o ingresso de afroreligiosos no ensino superior tem sido crescente.

Em nossa pesquisa constatamos o aumento desses afroreligiosos nos cursos de pós-graduação nos últimos anos, ou da identificação religiosa desses atores nesse meio, com mais frequência. Esse fator é atribuído por alguns dos nossos interlocutores ao maior ingresso da população negra às universidades pelas ações afirmativas, nos últimos quinze anos, como pondera Pedro Inatobi:

Acho que a cota abriu um supercaminho de disputa para essas outras entradas. A cota foi essa ponta de lança para possibilitar isso [ingresso nas pós-graduações]. Com seus pontos positivos e não positivos, com racismo e sem racismo, com resistência ou sem resistência. (Pedro Inatobi, entrevista realizada em 21/2/2022).

Ainda sobre a valorização das lideranças de matriz africana, esse interlocutor, referindo-se ao período político nacional pós-eleições de 2018, menciona que

Agora com esse conservadorismo, tudo isso [avanços] tem se fechado, tudo isso tem acabado. Em alguns lugares onde há professoras e professores interessados e pautados por essa questão, eles buscam, por conta dessa conjuntura, furar isso também. E aí, no meio desse conservadorismo a gente consegue encontrar experiências que vêm acontecendo mesmo nesse momento péssimo. Por exemplo, muitas universidades têm aberto o título de honoris causa para lideranças nacionais de matriz africana, ou aberto cátedras específicas para integrantes que nem mestrado nem doutorado têm, mas são lideranças, na Unifesp, na Bahia também teve. (Pedro Inatobi, entrevista realizada em 21/2/2022).

Outro fator aventado foi o ingresso de lideranças religiosas, com mais visibilidade nos meios de comunicação de massa, para promover um aumento na assunção de identidade religiosa entre os ingressantes na pós-graduação (que não advêm necessariamente das ações afirmativas). Mas ainda não temos elementos conclusivos a respeito.

Já no meio acadêmico, alguns dos nossos interlocutores mencionam a percepção de que muitas vezes são classificados dentro de uma hierarquia valorativa em que a população negra ainda é vista como de menor potencial acadêmico, ou têm suas pesquisas desvalorizadas.

Na minha turma tinham pessoas evangélicas que não participavam das atividades quando havia, por exemplo, uma gira, uma roda, um círculo, algumas vivências. Aí elas não participavam, sabe. Quando viam algum instrumento musical indígena ou mesmo oriundo da África, aí elas não... eu notava que elas não participavam. Então tinha assim, mesmo participando num programa como educação, culturas e identidades, mas havia um certo engessamento por parte de algumas pessoas que estavam estudando comigo. (Augusto de Odé,¹⁷ entrevista realizada em 11/11/2021).

17 Nome fictício, respeitando a opção do interlocutor pelo anonimato.

Como mencionou o entrevistado, os diversos preconceitos no meio acadêmico também se aplicam a outros saberes não hegemônicos, não brancos, e o racismo religioso é uma constatação nos diversos depoimentos.

Outros entraves e dilemas, que discutiremos a seguir, se situam principalmente no campo teórico-metodológico. Nesse sentido, é interessante mencionar que as religiões de matriz africana não são só religiões ou culto a divindades, mas um espaço/território onde a cultura africana e afro-brasileira foi criada, recriada, preservada, e pôde se desenvolver apesar dos horrores e das privações de liberdade aos povos escravizados no Brasil. Elas são comunidades tradicionais em que os espaços permitiram uma reprodução da cosmovisão, ou da cosmopercepção¹⁸ de mundo, o que envolve vários aspectos (ética, valores, relações humanas, reprodução de uma família extensa) e tipos de conhecimento (saúde, estética, arte, magia, etc.). Essa reprodução se fez e se faz primordialmente pela oralidade. A presença de pós-graduandos afroreligiosos no mundo acadêmico trouxe essa cosmopercepção construída a partir de saberes tradicionais, que são transmitidos pela oralidade e que diferem dos que predominam nas universidades públicas, fundadas no conhecimento ocidental consolidado pela escrita.

Na produção do conhecimento, ser um “corpo constituído de informações, de memórias”, como menciona nosso interlocutor Marcos Serra (entrevista realizada em 16/3/2022), um corpo que carrega signos de religiões afro-brasileiras, também foi um desafio narrado por muitos dos entrevistados. Afirmar-se afroreligioso ou afroreligiosa nos espaços institucionais é uma das estratégias para trazer visibilidade ao povo de santo, conforme menciona outro interlocutor:

Para os evangélicos eu acho que [incomodou] sim. Porque eu acho que incomoda até hoje, os católicos também. Ou seja, todos aqueles mais fundamentalistas... pessoa que é religiosa mais fundamentalista, muito preso à letra, à questão do fundamento da religião cristã. Porque eu me faço, eu incomodo e eu provo, sabe. Eu faço por onde provocar. Porque eu acho que a gente não tem que ficar em silêncio. Não é também pegar briga, não é nesse sentido. Porque eu até comungo da questão do diálogo, do respeito às religiões. Agora assim, eu provo, no sentido de usar um branco na sexta-feira, ou seja, uma camisa ou uma calça. Às vezes eu uso minha guia. (Augusto de Odé, entrevista realizada em 11/11/2021).

Alguns de nossos interlocutores relatam que, quando na produção acadêmica tentam promover a interação entre os conhecimentos tradicionais e os historicamente difundidos nas universidades, não raro a validade do conhecimento advindo da história oral ainda é muito questionada.

Nas populações tradicionais africanas a história oral foi e ainda é o principal recurso para a preservação da memória e da história cultural de diversos povos. E no Brasil não foi diferente. A história oral foi um dos principais recursos para os grupos afrodiáspóricos que conseguiram manter ou recriar as tradições africanas, e o fizeram por meio da organização das comunidades tradicionais de matriz africana: povos de terreiro, grupos de jongo e de congo, grupos de reis de bois, maracatu, comunidades quilombolas e tantos outros pelo país adentro. Hampaté Bâ (2010) nos ilustra que a história é oriunda da mesma fonte:

18 Adotamos o termo “cosmopercepção”, em lugar do termo “cosmovisão” que, conforme Oyèrónké Oyèwùmí (2021), é usado na epistemologia ocidental para resumir a lógica cultural de um povo. A autora utiliza a “cosmopercepção” aludindo a uma combinação de muitos sentidos, uma maneira mais ampla de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais, inclusive dos povos iorubás.

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. (Bâ, 2010, p. 168).

Esse autor ainda enfatiza a importância e equivalência histórica dessa fonte de pesquisa:

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. (Bâ, 2010, p. 168).

Nesse sentido, alguns interlocutores apontam para uma certa incongruência entre a educação formal e a educação exercida entre os povos tradicionais, sendo que, para os dessa matriz africana,

A educação africana não tinha a sistemática do ensino europeu, sendo dispensada durante toda a vida. A própria vida era educação. . . . Um homem idoso encontrava sempre outro mais velho ou mais sábio do que ele, a quem pudesse solicitar uma informação adicional ou uma opinião. “Todos os dias”, costuma-se dizer, “o ouvido ouve aquilo que ainda não ouviu”. Assim, a educação podia durar a vida inteira. (Bâ, 2010, p. 200).

Nessa perspectiva, a pesquisa contemplando o povo de axé tem em conta essa concepção alargada de educação, que não se circunscreve aos limites das instituições educacionais com as quais operamos. Segundo Botelho e Flor do Nascimento (2011),

. . . os processos educativos nos candomblés são concebidos por meio de uma educação integral. Não se divide o saber, não se separam as disciplinas, somam-se os valores éticos e filosóficos ao cotidiano. A educação é para toda a vida, é o desenvolvimento do ser em todas as suas potencialidades (Botelho, 2005). Os candomblés oferecem, em especial, à população negra, subsídios para o desenvolvimento de identidade(s) positiva(s) e amores próprios fortalecidos. (Botelho & Flor do Nascimento, 2011, p. 91).

Nesse sentido, alguns dos nossos interlocutores pensam a relação de troca de conhecimentos a partir da cosmopercepção africana ou afrocentrada, e já adotam essa perspectiva partindo do pressuposto de que as religiões de matriz africana, em especial o candomblé, não se configuram apenas como atividades religiosas, mas como um sistema filosófico, ético, cultural, regendo condutas e relações consigo mesmo e com todos os elementos que possam e precisam ser percebidos no mundo (materiais, imateriais, energias e forças sagradas), os quais estão interligados – e inclusive muitos deles podem ser articulados. Além das questões teóricas, as perspectivas metodológicas muitas vezes também são questionadas no meio acadêmico.

Os conflitos metodológicos e de diferentes epistemologias

Outra questão mencionada algumas vezes pelos interlocutores refere-se aos desencontros envolvendo os saberes tradicionais e os acadêmicos e a não aceitação ou não entendimento dos co-

nhcimentos tradicionais apresentando-se como uma barreira para a produção acadêmica desses afroreligiosos.

Nesse sentido, Babalawo Ivanir, ao falar sobre a constituição da sua relação com a academia, explicita as estratégias que seguiu e também traz questões para nossa reflexão:

A academia que eu aprendi é código. Então, desde que eu domine o código, desde que eu tenha referências, inclusive poucas coisas se conhece do que está produzido na África, ou mesmo na Ásia. Pouquíssimas coisas, mesmo que o pessoal fala por aqui algumas coisas, pouco se conhece. O que tem de coisas que foram construídas academicamente e são conhecidas publicamente sobre o candomblé, a visão de fora de alguém sobre o candomblé, mas na verdade não se aplica às relações internas. Então é outro... é um debate, uma epistemologia. . . . Qual é a epistemologia que você tem para analisar? Qual a teoria do conhecimento que você tem para poder analisar esses grupos? Esse é um debate acadêmico que está cada vez mais sendo feito com muito mais peso. (Babalawo Ivanir dos Santos, entrevista realizada em 16/9/2021).

Outros interlocutores também mencionaram os esforços para, no meio acadêmico, apresentar ou trabalhar com autores que fogem do espectro ocidental conhecido – de origem europeia e norte-americana, e mesmo brasileiros, considerados pelos afroreligiosos como portadores de uma visão colonizada. Essas dificuldades se refletem também nas escolhas metodológicas que fogem ao cânone acadêmico convencional. Na entrevista com Nailah Veleci, quando ela fala do seu percurso, ressalta que as maiores dificuldades foram

. . . nas disciplinas de metodologia, que eu lembro que eu cheguei a ter dificuldades que eu apresentei a minha, e porque eu, querendo ou não, muitas das minhas perguntas, muitas das minhas questões eu já sabia a resposta. Eu já sabia o que provavelmente iria encontrar. E aí, eu acho que é muito da noção da metodologia que normalmente é feito, eu ouvia muito falando que, primeiro que eu não ia dar conta de escrever tudo o que eu queria. Era isso. Porque eu queria muito. Eu iria analisar projetos de leis, eu ia analisar várias constituições e ainda iria ouvir as pessoas dos povos de terreiro. Então eu ouvi muito dessa crítica, mas foi aquilo. Fiz tudo em um ano e meio. (Nailah Veleci, entrevista realizada em 5/11/2021).

Escapar dos estudos eurocêntricos sobre os povos de terreiro, usar metodologias ou epistemologias outras, ou uma epistemologia de terreiro, falar de estratégias de povo de santo ou afrocentradas constitui esforço hercúleo, ou talvez esforço oxúnico,¹⁹ pouco aceito e pouco compreendido para além dos próprios docentes conhecedores da temática.

As trocas no mercado – visibilidade social e representatividade no meio acadêmico

Ao serem perguntados sobre a relação com os pares, diversos interlocutores mencionaram o fato de que a presença deles no meio acadêmico, cursando pós-graduações, tem inspirado e servido de estímulo para que outros afroreligiosos graduados façam uma formação de pós-graduação, ou mesmo de graduação, no caso de jovens. E isso é narrado mais enfaticamente entre os que ingressaram com idade superior a 60 anos, quando já estavam havia muitos anos afastados dos

19 Utilizando aqui uma referência do candomblé, Oxum é uma iabá (orixá feminino) conhecida por sua determinação em conquistar seus objetivos, por vezes usando estratégias sofisticadas.

estudos, como é o caso do Babalawo Ivanir dos Santos (67^o) e da Yagunã Dalzira Maria Aparecida, que já está com mais de 80 anos. Babalawo Ivanir comenta que:

Eu só fui pra academia aos 60 anos não foi pra virar professor, até porque eu já sou um funcionário público federal aposentado. . . . Então eu tenho animado muito o pessoal da umbanda e do candomblé, negros em geral, mesmo às vezes que não seja religioso, mesmo alguns negros evangélicos, eu acho que eles têm que começar a refletir o que é esse campo para construir uma base de diálogo e de aliança. É isso que nós temos que fazer, e é o que eu tenho feito. Então, inegavelmente, sim. Tem muita gente que diz que se inspira, que escreve trabalho, que cita, pelo que eu vejo, me convidam. (Babalawo Ivanir dos Santos, entrevista realizada em 16/9/2021).

Além do racismo religioso, outros preconceitos ainda foram mencionados, às vezes se sobrepondo. Para Yagunã Dalzira, o etarismo (discriminação em relação à idade) às vezes se apresenta como um gradiente do racismo numa fórmula complexa e cruel, pois o racismo

. . . vem de outra forma. O racismo é uma estratégia, cada dia tem uma ferramenta diferente para você entender como que ele tá chegando até a si e até os outros. Mas ele tem, sim. Pela minha idade, eu vejo mais hoje pela minha faixa etária. Por que é que eu quero fazer um doutorado com 80 anos? Porque eu não tive oportunidade de fazer no momento que eu gostaria de ter feito. E porque eu acho que eu estou... [que eu] tenho ainda a contribuir com a sociedade, por isso que eu estou fazendo ele, e porque eu tenho direito, né? Ninguém disse lá que passou de tanto, da faixa etária, que não pode mais estudar, que não pode pesquisar. (Yagunã Dalzira Maria Aparecida, entrevista realizada em 8/10/2021).

Ainda sobre as tensões envolvendo os símbolos da negritude e a faixa etária, outra de nossas interlocutoras aponta como o/a professor/a pode ser usado/a como um símbolo da inclusão racial na instituição:

A questão mesmo foi com a gestão, entende. E aí você soma tudo isso. Você vira um pouco “negro de estimação”, então para todos os eventos, para ajudar no Maracatu, pra isso, pra aquilo, para posar em qualquer foto da universidade eu tinha que estar, né. E pra eles eu era suficientemente negra, porque também muito racista. Porque, eu fico pensando, se eu fosse uma pessoa de pele mais escura como é que isso teria se dado, né. Certamente de forma ainda pior, porque existe toda esta tensão. Mas foi, enfim, horrível. As pessoas... e a coisa de não assumir que era o racismo, querer dizer que era [porque eu era] jovem... (Bela d’Oxum, entrevista realizada em 9/9/2021).

Na outra via, quanto à recepção dos conhecimentos acadêmicos levados pelos pesquisadores ao terreiro, a maioria dos interlocutores menciona a boa aceitação dos trabalhos produzidos. Entretanto há ruídos, como menciona esta interlocutora:

Algumas pessoas do terreiro começam a se interessar em pesquisar a partir de que tenham contato com pesquisadores que frequentam o terreiro. Não posso afirmar que seja regra geral, mas eu tive problema por ter um chefe de terreiro que não admite que seus filhos possuam conhecimento além do que ele pregava no terreiro. A impressão que tive foi a seguinte: sem conhecimento fica mais fácil enganar as pessoas. (Maria Sampaio, entrevista realizada em 2/2022).

Muito embora tenhamos observado, com mais frequência nas narrativas, a existência de conflitos e dificuldades envolvendo as epistemologias ou metodologias afrorreferenciadas no meio

acadêmico, que apresenta a dificuldade em romper com as epistemologias hegemônicas, esse relato demonstra que também há divergências no espaço religioso envolvendo os filhos de santo pós-graduados e os saberes produzidos a partir dessa formação.

Cantando pra fechar a gira – Considerações finais

Um dos temas de maior interesse nesta pesquisa é a percepção dos entrevistados sobre o racismo institucional e epistêmico. Nesse sentido, muitos interlocutores narram episódios envolvendo manifestação de múltiplos preconceitos e discriminações sofridas e que ora recaem sobre a pessoa, ora sobre o trabalho de pesquisa, por meio da depreciação ou da não oportunização de realização da pesquisa, da sua visibilidade ou difusão. Para além das mais evidentes, outras condutas racistas e de racismo religioso, abscônditas, também são relatadas. As mulheres negras também percebem uma sobreposição de discriminações que se agregam, pois, além do racismo religioso, há a discriminação de gênero, a misoginia e o etarismo praticado não só com as pessoas idosas, mas também com as muito jovens. E muitas vezes isso se acumula com as discriminações e as incompreensões coletivas acerca do objeto de pesquisa, do referencial teórico-metodológico, enfim, da tentativa de produzir conhecimento a partir de uma epistemologia diferente da que é praticada costumeiramente nos cursos de pós-graduação, fundados no conhecimento ocidental corrente.

Uma das estratégias de enfrentamento do racismo religioso está na criação de uma teia entre os diversos pesquisadores afroreligiosos que, ainda que não se conheçam pessoalmente, se articulam em grupos pelas redes sociais na internet: *blogs*, centros de referência, como os Neabs e correlatos, associações de pesquisadores ou em outras instâncias criadas para esse fim. Esse é o caso do grupo Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, criado no Distrito Federal, composto em grande parte de pesquisadores vinculados à Universidade de Brasília (UnB), e que agrega pesquisadores pós-graduandos e pós-graduados, estudantes e egressos da graduação, além de outros afroreligiosos não vinculados ao meio acadêmico. O grupo produz a *Revista Calundu*,²⁰ hospedada no sítio da UnB.

Outra estratégia tem sido levar a discussão sobre a diversidade religiosa para os grupos e núcleos de pesquisa, os coletivos, as assessorias ou diretorias responsáveis pela discussão racial ou das diversidades nas instituições, sindicatos e associações, muitas vezes iniciada por denúncias de intolerância ou racismo religioso.

Enfim, a pesquisa qualitativa nos possibilitou acessar um conjunto de temas de grande interesse na área de estudos, mas que, pelos limites deste artigo, não tratamos aqui. Um exemplo desses, mencionado por alguns interlocutores, se refere à influência e mesmo à intervenção do sagrado no processo da pós-graduação e na produção acadêmica. E, para além do racismo religioso mencionado nas falas, das disputas epistemológicas, da invisibilização dos saberes tradicionais, há outras questões que carecem de mais análise envolvendo os diversos desdobramentos delas, apresentados a partir das interlocuções com os afroreligiosos. Sobre esses assuntos, trataremos em outras escritas.

20 Mais informações sobre o grupo estão disponíveis em <https://calundu.org/sobre/> e sobre a revista em <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/index>

Agradecimentos

Agradecemos à Universidade de São Paulo (USP) e à Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) pela oportunidade de realização da pesquisa “O povo de axé na pós-graduação”, durante estágio pós-doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da USP, com supervisão do Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva, no período de junho/2021 a maio/2022.

Referências – O povo que veio antes

- Amorim, C. R., & Oliveira, O. M. de. (Orgs.). (2017). *Africanidades e seus zeladores: Identidades, religiosidades e patrimônio cultural*. UFES/Proex.
- Amorim, C. R., & Oliveira, O. M. de. (2020). Identidade religiosa e visibilidade social do candomblé. *Identidade!*, 25(1), 48-60. <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/3935>
- Bâ, A. H. (2010). A tradição viva. In J. Ki-Zerbo (Org.), *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* (2ª ed. rev., Cap. 8, pp. 167-212). Unesco.
- Bentes, I. (2020, 12 agosto). Nós, os brancos, e a nova partilha discursiva. *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/nos-os-brancos-e-a-nova-partilha-discursiva/#.XzZTKHLMYF2.whatsapp>
- Bernardino-Costa, J., & Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1). <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>
- Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torre, N., & Grosfoguel, R. (Orgs.). (2020). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (2ª ed., 3ª reimp). Autêntica.
- Botelho, D., & Flor do Nascimento, W. (2011). Educação e religiosidades afro-brasileiras: A experiência dos candomblés. In G. Silva Filho, & M. A. de O. Lopes (Orgs.), *Fragments de diásporas africanas no Brasil: Sociedade, escravidão, cultura e religiosidades* (pp. 89-108). Premier.
- Bourdieu, P. (1998). A ilusão biográfica. In J. Amado, & M. M. Ferreira (Orgs.), *Usos e abusos da história oral* (pp. 183-191). Editora da FGV. Original publicado em 1986.
- Brumana, F. G. (2007). Reflexos negros em olhos brancos: A academia na africanização dos candomblés. *Afro-Ásia*, (36), 153-197. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i36.21144>
- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez e Juventud*, 8(1), 607-630.
- Carreira, D. (2018). O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista. *Sur* 28, 15(28), 127-137. http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/sur-28.pdf
- Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal). (1940). *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 1940.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia* (Antoni Marinez Riu, Trad.). Herder.
- hooks, b. (2017). *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade* (Marcelo Brandão Cipolla, Trad., 2ª ed.). WMF Martins Fontes.
- Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989. (1989). Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 5 de janeiro de 1989.

- Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. (2003). Inclui a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial da rede de ensino. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2003.
- Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012. (2012). Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm
- Lei n. 14.532, de 11 de janeiro de 2023. (2023). Altera a Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. Brasília, DF. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14532.htm
- Lima, M. E. O. (2019). O que há de novo no “novo” racismo do Brasil? *Revista Ensaios e Pesquisa em Educação e Cultura*, 4(7), 157-181.
- Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Sueli Carneiro/Pólen (feminismos plurais/coordenação de Djamila Ribeiro).
- Oliveira, O. M., & Amorim, C. R. (Orgs.). (2024). *Africanidades Transatlânticas: Memórias da Umbanda no Espírito Santo* (v. 1). Cousa.
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (Wanderson Flor do Nascimento, Trad.). Bazar do Tempo.
- Pereira, L. N. N. (2020). Alteridade e raça entre África e Brasil: Branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras. *Revista de Antropologia*, 63(2), e170727. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>
- Prandi, R. (1998). Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, 4(8), 151-167. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>
- Quijano, A. (1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina (Análisis). *Ecuador Debate. Descentralización: Entre lo global y lo local*, 44, 227-238. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6042>
- Ratts, A. (2011). Corpos negros educados: Notas acerca do movimento negro de base acadêmica. *NGUZU: Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos*, 1, 28-39.
- Rodrigues, G. J., Jr. (2021). Quando “outros” corpos e “outras” epistemologias adentram espaços da modernidade: Apontamentos a partir de uma pesquisa entre Brasil e Senegal. *Novos Debates*, 7(1). <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7105>
- Santos, J. T. dos, & Santos, L. C. C. dos. (2013). Pai de santo doutor: Escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos. *Afro-Ásia*, (48). <https://doi.org/10.9771/aa.v0i48.21297>
- Santos, N. A. da N. dos (2014). Candomblé e educação: Influência e empoderamento para o ensino superior. *Web Artigos*. <https://www.webartigos.com/artigos/candomble-e-educacao-influencia-e-empoderamento-para-o-ensino-superior/123120>
- Silva, V. G. da. (1992). A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira. *Cadernos de Campo*, 1(1), 47-60. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v1i1p47-60>
- Silva, V. G. da. (2000). *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. Edusp.

- Silva, V. G. da. (2002). Religiões afro-brasileiras: Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, (55), 82-111. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35147/37870>
- Silva, V. G. da (Org.). (2007). *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Edusp.
- Siss, A. (2014). Ações afirmativas, educação superior e Neabs: interseções históricas. *[Syn]Thesis, Cadernos do Centro de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro*, 7(2), 181-190.
- Siss, A. (Org.). (2022). *As comissões de heteroidentificação étnico-racial no Sistema de Cotas no Acesso às Instituições de Ensino Superior Públicas Federais: Implementação e atuação* (v. 1). Opaas.
- Sousa, J. V. de, Botelho, A. de F., & Griboski, C. M. (Orgs.). (2018). *Acesso e permanência na expansão da educação superior*. Editora UEG. https://cdn.ueg.edu.br/source/editora_ueg/conteudo_compartilhado/11018/ebook4_acesso_e_permanencia.pdf
- Veiga, E. (2021, 19 de fevereiro). Como iniciativas buscam dar visibilidade a cientistas negros. *Portal Geledés*. https://www.geledes.org.br/como-iniciativas-buscam-dar-visibilidade-a-cientistas-negros/?utm_source=pushnews&utm_medium=pushnotification
- Velegi, N. N. (2017). *Cadê Oxum no espelho constitucional?: Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UnB. <http://repositorio.unb.br/handle/10482/25246>

Disponibilidade de dados

Os dados subjacentes ao texto da pesquisa estão informados no artigo.

Como citar este artigo

Amorim, C. R. (2024). Visibilidade e reconhecimento sociopolítico: O povo de axé nas pós-graduações. *Cadernos de Pesquisa*, 54, Artigo e10786. <https://doi.org/10.1590/1980531410786>