

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MATHEUS WINICIUS SILVA ALVES

**ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS: UM RELATO ETNOGRÁFICO COM  
MATRIZ AFRO-REFERENCIADA NO TERREIRO PAI OXOSSI, EM MACEIÓ (AL)**

MACEIÓ

2023

MATHEUS WINICIUS SILVA ALVES

**ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS: UM RELATO ETNOGRÁFICO COM  
MATRIZ AFRO-REFERENCIADA NO TERREIRO PAI OXOSSI, EM MACEIÓ (AL)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de graduado em Ciências Sociais – Licenciatura.

Orientadoras: Profa. Dra. Claudia Mura e Dra. Jordânia Araújo.

MACEIÓ

2023

Catálogo na Fonte  
Universidade Federal de Alagoas  
Biblioteca Central  
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

A474e Alves, Matheus Winicius Silva.

Encruzilhadas epistemológicas : um relato etnográfico com matriz afro referenciada no Terreiro Pai Oxossi, em Maceió (AL) / Matheus Winicius Silva Alves. – 2023.

67 f. : il.

Orientadoras: Claudia Mura e Jordânia Araújo.

Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais : licenciatura) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais, Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 68-70.

1. Escrivência. 2. Identidade. 3. Tradicionalidade. 4. Candomblé - Maceió (AL). I. Título.


CDU: 39:299.6(813.5)

# ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS: UM RELATO ETNOGRÁFICO COM MATRIZ AFRO-REFERENCIADA NO TERREIRO PAI OXOSSI, EM MACEIÓ (AL)

MATHEUS WINICIUS SILVA ALVES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de graduado em Ciências Sociais – Licenciatura. Aprovado em: 19/05/2023.

## BANCA EXAMINADORA


Documento assinado digitalmente  
 CLAUDIA MURA  
Data: 18/06/2023 15:45:21-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

### **Orientadora**

Claudia Mura

ICS - UFAL


Documento assinado digitalmente  
 JORDANIA DE ARAUJO SOUZA GAUDENCIO  
Data: 19/06/2023 10:13:23-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

### **Examinadora Interna**

Jordânia de Araújo Souza

CEDU - UFAL

Documento assinado digitalmente  
 DEBORA ALLEBRANDT  
Data: 19/06/2023 13:54:09-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

### **Examinadora Externa**

Débora Allebrandt

ICS - UFAL

*Dedico a minha bisa, Maria Cícera (in memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

A *orí*, por me permitir finalizar este trabalho mesmo em condições precárias.

Agradeço, também, a toda a minha família pelo esforço e dedicação para que eu chegasse até aqui. Um agradecimento especial a minha mãe, Maria das Graças, por tanto, que não seria possível expressar em palavras. Mesmo que vocês não compreendam minhas escolhas, saibam que todas elas têm pedaços de vocês. Amo vocês!

Agradeço a minha família ancestral, por me receber, me cuidar e me preparar para retornar ao curso de ciências sociais fazendo valer a força que foi implantada nos meus caminhos, afinal, o que seria de mim sem Oxum?

Um agradecimento mais que especial à grande ialodê Íya mí Oxum, por ter me dado motivos para viver.

Aos meus queridos e incontáveis amigos. Joelcio, meu melhor amigo e confidente, eu te amo. Não tenho como agradecê-lo por tudo o que você tem feito por mim, mas meu muito obrigado. Aos meus amigos de cursos, Júlia, Israel, Jessyka e Tamara, por estarem comigo nesses momentos conturbados, obrigado. Muito obrigado a Maristela, que começou esse caminho comigo, ainda na escola, sem que previsse-mos que ele continuaria pela graduação.

As minhas queridas orientadoras Claudia Mura e Jordânia Souza, pelo acolhimento, compreensão e ajuda nesse processo, minha imensa gratidão.

Aos queridos interlocutores que abriram as portas do seu terreiro para me receber. Pai Luan, obrigado me convencer a continuar acreditando. Meu muito obrigado a você e toda sua família.

*“Quando eu morder a palavra, por favor, não me apressem, quero mascar, rasgar entre os dentes, a pele, os ossos, o tutano do verbo, para assim versejar o âmago das coisas”*

Conceição Evaristo

## RESUMO

O presente trabalho objetiva descrever e analisar processos de deslocamento, produção de identidades e a busca por uma tradicionalidade africana que tem ocorrido nos terreiros de candomblé da nação Ketu em Maceió (AL). Preocupando-se em compreender tais processos desde a constituição da religião no município, que é atravessada por inúmeros casos de perseguição político-religiosa. Para tanto, por meio de um relato etnográfico realizado em um terreiro de candomblé em um bairro nas proximidades da Lagoa Mundaú, bem como trazendo as experiências do autor escritas como dados relevantes para o estudo, foi possível observar que é a partir das fronteiras identitárias acionadas pelas comunidades de matriz africana que se constroem os processos de reelaboração identitária, bem como as modificações nas relações rituais e políticas, impulsionando processos de alteridade regulados pelos grupos estudados.

**Palavras-chave:** escrever; identidade; tradicionalidade; candomblé.



## ABSTRACT

The present work aims to describe and analyze processes of displacement, production of identities and the search for an African tradition that has occurred in the candomblé of the Ketu nation in Maceió (AL), concerned with understanding such processes since the constitution of religion in the municipality, which is crossed by numerous cases of political-religious persecution. To this end, through an ethnographic report carried out in a candomblé in a neighborhood near Lagoa Mundaú, as well as bringing the author's experiences *escrevivas* (neologism that is compounded by "escrita" (writing) and "vivência" (experience)) as relevant data for the study, it was possible to observe that it is from the identity boundaries triggered by communities of African origin that the processes of identity re-elaboration are built, as well as the changes in ritual and political relations, boosting alterity processes regulated by the studied groups.

**Keywords:** *escreviver*; identity; traditionality; candomblé.

## **LISTA DE IMAGENS**

IMAGEM 1 - MESA RESERVADA AOS CONVIDADOS DO TERREIRO PAI OXOSSI - p. 61

IMAGEM 2 - YPETÉ SERVIDO NA FOLHA DE CONCHINHA PARA VISITANTE - p. 62

IMAGEM 3 - BATE-CABEÇA - p. 63

IMAGEM 4 - XIRÉ - p. 63

IMAGEM 5 - LOGUN EDÉ CARREGA YPETÉ NA CABEÇA - p. 64

IMAGEM 6 - CORTEJO DE OXUM - p. 64

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2. GIRA DE DESENVOLVIMENTO: A RECONSTRUÇÃO DO QUEBRA DE XANGÔ DE 1912 E SUAS IMPLICAÇÕES.....</b>	<b>14</b>
<b>3. ESCREVIVENDO OS CAMINHOS DA PESQUISA.....</b>	<b>23</b>
<b>3.1. DA ESCOLA À GRADUAÇÃO.....</b>	<b>27</b>
<b>3.2. INTRODUÇÃO NO CANDOMBLÉ DE KETU E O TERREIRO PAI OXOSI....</b>	<b>41</b>
<b>4. O TRABALHO DE CAMPO NO TERREIRO PAI OXOSI.....</b>	<b>56</b>
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>68</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>69</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Frequentemente, espaços de terreiros de candomblé são compreendidos como locais cuja tradicionalidade africana manteve-se inerte às modificações da sociedade contemporânea. Existem vários fatores que fizeram com que tal crença fosse difundida. Dentre elas, chamo atenção para os trabalhos realizados por etnólogos, como é o caso de Nina Rodrigues (1935), considerado por muitos um dos precursores dos estudos afro-brasileiros, que defendia a existências de instituições africanas preservadas a partir do candomblé no Brasil.

Tal pensamento atravessa várias gerações até os dias de hoje, onde observamos um crescente movimento de retomada de uma identidade negra-africana a partir dos terreiros. Portanto, o presente trabalho objetiva observar e descrever como tais processos se apresentam hoje a partir das encruzilhadas epistemológicas que me permitem, com a concessão de Exú, que na tradição ioruba é a divindade responsável pela comunicação e regente das encruzilhadas. Com a concessão de Exu pude observar os conhecimentos se cruzarem, possibilitando um deslocamento fluido entre caminhos plurais na construção das reflexões contidas nesse trabalho. Caminhos que ganham sentido a partir dos saberes adquiridos no meu processo de formação como estudante do curso de ciências sociais, bem como da socialização e aprendizado adquiridos como candomblecista iniciado.

Apoio-me no conceito de escrevivência de Evaristo (1995) como instrumento de construção da textualidade aqui contida. Entendendo, portanto, a escrita como um processo. Um ato incompleto que está sempre em vias de se fazer. Situado na encruzilhada, a minha relação entre a academia e o terreiro será sempre algo que não está nem no sensível, nem no inteligível. Nem na imanência, nem na transcendência (CORREIA, 2009, p 232).

Nesse sentido, anoro-me a (GEERTZ, 2008) para pensar na construção dos relatos etnográficos que ganharão vida nesse trabalho a partir da “descrição densa” e “teoria vivida” de (PEIRANO, 2014). Considerando os processos de construção de identidades a partir de uma cosmopercepção (Oyěwùmí, 2016) situacional (Barth, 2000).

Para isso, no primeiro capítulo, busco voltar aos primeiros registros conhecidos acerca do candomblé no município de Maceió, pensando nos processos que nos trouxeram para a religião como a conhecemos. Em seguida, situo os caminhos que me levaram à pesquisa e por fim, apresento os relatos adquiridos no trabalho de campo realizado no Terreiro Pai Oxossi.

Antes de seguir com a discussão, faz-se necessário elucidar: qualquer sujeito nomeado neste trabalho recebeu um nome fictício, assim como os terreiros citados. Apesar de possuir

as devidas permissões, a escolha de ocultá-los está baseada na necessidade de preservar as identidades dos meus interlocutores. Isto posto, daremos início a gira. Agô, Exú!

## 2. GIRA DE DESENVOLVIMENTO: A RECONSTRUÇÃO DO QUEBRA DE XANGÔ DE 1912 E SUAS IMPLICAÇÕES

Os primeiros registros que documentam a aparição de atividades afro-religiosas produzidas em coletividade no estado de Alagoas, sobretudo tratando-se do município de Maceió, são datadas, aproximadamente, a partir do século XIX. Por meio de parcas produções acadêmicas e com maior aparição em matérias jornalísticas que retratavam as articulações de negras e negros em celebrações às divindades africanas como ameaça ao *status quo* colonial. Por isso, as manifestações da fé de matriz africana, por homens e mulheres negros, seguiam como alvos da imprensa com termos e tons irônicos e pejorativos, porque simbolizavam o atraso social, cultural e econômico (FERREIRA, 2021, p. 54).

Em seu livro intitulado "Metamorfose das Oligarquias", Douglas Apratto Tenório (1997) reconstrói os processos de transição entre o império para a primeira fase da velha república no estado alagoano. Constatando que, apesar dos processos de mudança intensamente fomentados pelas elites brasileiras, Alagoas conseguiu manter-se distante dos conflitos relacionados à nova organização política. Preservando a forma de distribuição de riquezas e a manutenção do poder nas mãos das famílias oligarcas da região. Desse modo, a parte nuclear do sistema de regulamentação que demarca o jogo das forças sociais mantém-se intactos como já fora em outros momentos históricos.

Delonga-se então a conhecida era dos Malta, que conforme expressam (RAFAEL, 2012; TENÓRIO, 1997) corresponde ao período dominado por Euclides Malta como representante máximo do Executivo no estado, a partir do ano de 1900. Desse processo, muitas manobras políticas foram realizadas, ao ponto de ora Euclides está vinculado a um bloco político, ora o mesmo bloco tornava-se sua oposição. Fazendo com que fossem criadas plataformas que veiculassem suas objeções em larga escala. Ruminando na criação do Jornal de Debates, principal instituição de oposição do governo, que no início da sua administração expressavam contentes elogios, mas que com o passar dos anos, a partir de 1903, adotaram uma narrativa opositiva, patrocinados pelo seu sogro, um dos seus inimigos da época. Em seguida, viabilizados por meio de patrocínios da mesma origem, surge o jornal Correio de Alagoas, que passa a dominar o cenário de ataques à figura de Malta.

Em Maceió, a insatisfação da população ganhava expressão. Conforme atesta (RAFAEL, 2012, p. 90) muitos opositores articularam formas de garantir sua deposição. Planejando, inclusive, a transferência da capital do estado para um município do sertão. Apesar disso, foram tentativas frustradas. Esses processos culminam em diversos confrontos

armados. Em 1906, o batalhão policial trocou tiros com Miguel Omena, que estava na companhia de um grupo de cangaceiros armados, que resultou em quatro policiais feridos, dentre eles o comandante do batalhão.

O clima de tensão só piorava com os novos investimentos de Malta para se manter no poder, como ocorreu no seu segundo mandato, onde “uma nova reforma na Constituição do Estado, garantiria a Euclides Malta sua reeleição para seu último e definitivo mandato” (RAFAEL, 2012, p 91). A longa Era Maltiana parecia não ter mais fim. Para a consolidação da estrutura montada desde o início do século, ela conta com importantes aliados: O Governo Federal, os políticos de maior destaque, a Igreja, a intelectualidade e os coronéis proprietários de terra (TENÓRIO, 1997, p. 105).

Ao mesmo passo em que a sociedade adaptava-se com as mudanças socio-econômicas e a nova formulação na política nacional, que implicaram em contradições dentro do estado. Conforme expressa Douglas Tenório (1997), Euclides Malta subestimou a insatisfação da sociedade alagoana durante seus longos e conflituosos mandatos. Sobretudo da força crescente de seus adversários, que “organizam-se em núcleos de oposição fora dos trilhos partidários”. Ecoa desse processo as vozes da sociedade civil, cuja união “antigovernamental, cavalgam suas ambições junto com as promessas transformadoras. A campanha contra as oligarquias chegava pra ficar” (TENÓRIO, 1997, p 113).

Somado a isso, nas entranhas da memória alagoana habita uma ferida aberta de um dos episódios mais violentos que acometeram os terreiros e comunidades afro-religiosas do estado. Trata-se do período conhecido popularmente como Quebra de Xangô, iniciado em 1912. Uma reconstrução realizada por (RAFAEL, 2012, p 15) atribui a gênese do ocorrido às "prolongadas disputas entre a elite política local pela dominação dos dispositivos e mecanismos de poder". Isso devido ao processo de transformação que ocorria em todo território nacional com a comutação da monarquia para república federativa.

É importante pontuar as circunstâncias cuja reconstituição desse período ocorreram. Para os estudiosos do Quebra, sobretudo as produções de maior proeminência, sendo essas do antropólogo Ulisses Rafael e da historiadora Irineia Santos, “a reconstrução desse episódio precisou ser feita através dos únicos documentos disponíveis. Na falta de processos judiciais ou de inquéritos policiais, utilizaram-se os principais jornais em circulação no Estado entre os anos 1900 e 1912” (RAFAEL, 2012, p. 20). Além disso, em ambas as produções, as fontes bibliográficas e documentais, bem como os interlocutores entrevistados compartilham das mesmas experiências e seus trabalhos muito se aparentam tratando-se desse contexto da reconstrução do Quebra de Xangô.

Conforme evidenciaram (RAFAEL, 2004; SANTOS, 2014a, 2016b; FONTES, 2021), o Quebra se constitui a partir da disseminação de boatos acerca da relação do Governador Euclides Malta possuía com terreiros afro-religiosos. Com isso, a oposição constrói a narrativa de que Malta frequentava terreiros e que foi estabelecido pactos com o orixá Xangô para garantir a vitória contra seus opositores. Tais boatos “foram largamente difundidos entre a oposição política e a imprensa local durante anos na forma de artigos vexatórios e acusatórios contra Malta” (FONTES, 2021, p. 335). Apesar disso, Douglas Tenório revela que:

Euclides, embora oficialmente católico romano, religião para-oficial, sendo até grande entusiasta da implantação do Bispado de Maceió, respeitava, como boa parte dos políticos, o culto afro com seus milhares de adeptos. Mantinha bom relacionamento com os responsáveis pelos terreiros que diziam, à boca miúda, trabalhar com divindades para conservá-lo permanentemente no poder. Falavam seus opositores que ele e sua *entourage* frequentavam às escondidas os terreiros, com regularidade, e que a divindade Xangô defendia o branco simpatizante, fechando o seu corpo às investidas do seu inimigo (TENÓRIO, 1997, p. 121).

Por esse motivo, defende Tenório, os batuques dos terreiros espalhados pela capital soavam como provocação e pareciam contribuir para o crescimento na oposição da oligarquia Malta. Que refletiram, por consequência, nos ataques dirigidos às comunidades afro-religiosas aqui encontradas.

Os episódios de grau mais violentos foram planejados e executados pela Liga dos Republicanos Combatentes, que foi composta de forma majoritária por forças milicianas, Liderada por Manoel Luís da Paz, um oficial do Exército, “que, ao contrário do seu sobrenome, professava uma belicosidade exacerbada” (TENÓRIO, 1997, p. 115). Sua atuação é de importante colaboração para a deposição de Euclides Malta, de modo que sua atuação paramilitar utiliza da força para garantir a desestabilização do governador. A insatisfação com a gestão regente e a recosa possibilidade de reeleição, faz com que sejam iniciadas, ainda em 1911, empreitadas truculentas conforme elucida Larissa Fontes:

[...] episódios violentos da parte da Liga dos Republicanos Combatentes teriam começado a acontecer ainda em 28 de dezembro de 1911, quando tentaram invadir o Palácio do Governo. A guarda do Palácio conseguiu contê-los, mas a confusão resultou em inúmeros feridos e detidos. Ainda segundo o mesmo artigo, um mês depois, no fim do mês de janeiro de 1912, a Liga ataca novamente e, dessa vez, a guarda do Palácio não consegue contê-la. O governador Euclides Malta é então obrigado a escapar pelos fundos do palácio e embarcar em direção a Pernambuco em busca de refúgio.

Conforme explica (RAFAEL, 2012), o grupo alarmou os moradores da capital, sobretudo os adeptos da gestão maltiana, de modo que um conjunto de ações transcorreram às vésperas do Quebra, como: “boletins insinuantes pela cidade, fechamento de repartições públicas, perseguindo e vaiando cidadãos respeitáveis nas principais ruas do centro e



invadindo residências, forçando seus proprietários e familiares, a fugas constrangedoras pelos fundos das casas” (RAFAEL, 2012, p. 27). Concomitantemente, nas ruas de Maceió, o clima de tensão e perseguição aos Maltas se intensifica e os populares em oposição passam a integrar os arranjos organizacionais da Liga. A “insurreição urbana” (TICIANELI, 2015) se amplia e “o povo foi conquistado pelas sedutoras propostas de mudança e a oposição é reforçada pela participação dos mais humildes e ganha adeptos em todas as classes.” (*Ibidem*, 2015).

Para (TENÓRIO, 1997), as estratégias políticas adotadas pelos opositores de Malta mostraram-se efetivas. Sob o subterfúgio de que o Governador e seu partido contrariavam os princípios morais da igreja católica “num contexto histórico muito próximo à abolição da escravatura, alimentando um imaginário social que relegava às práticas religiosas de matriz africana e à população negra, à margem da sociedade (FONTES, 2021, p. 368), os empreendimentos violentos voltaram-se para as comunidades de matriz africana, que a essa altura já vivenciavam uma realidade hostil pela responsabilização das “feitiçarias” que mantiveram Euclides no poder. O fato das acusações de bruxaria recaírem sobre um representante do Estado, fato bastante incomum em processos dessa natureza, concorre para tornar o caso de Alagoas ainda mais particular (RAFAEL, 2012, p. 18). Em vista disso, um dos processos de maior importância para sua destituição se deu por meio de uma intensa perseguição “nos moldes da inquisição medieval” aos terreiros de candomblé.

A forma como ocorreu a Operação Xangô demonstra as intenções violentas e premeditadas que os crimes praticados pela Liga dos Republicanos Combatentes se sucederam. Não é coincidência os ataques iniciarem precedendo as festividades de Oxum, uma das festas tradicionais praticadas pelas comunidades de terreiro de Maceió, no dia 1 de fevereiro. Era sabido que as comunidades de terreiros estavam desenvolvendo obrigações voltadas para essa data. Desse modo, desencadeou-se o que (ALMEIDA, 2019) chamou de “O Cortejo da Maldade” que foi iniciada na primeira noite de fevereiro, com a concentração dos correligionários de Manoel da Paz, no bairro da Levada, onde situava-se sua residência que era igualmente a sede da Liga. Irinéia Santos descreve o episódio “como uma “procissão” passando de casa em casa, do bairro da Levada até o Centro da cidade.” (Santos, 2012, p. 2). Nos registros do Jornal de Alagoas, constam os seguintes relatos: “ [...] o povo, que não via com bons olhos essas casas de bruxaria, auxiliado por alguns praças da guarnição investiu ante-ontem contra a “panela do feitiço”. Tudo quebrando, extinguindo e fazendo recolher a cadeia, em nome da tranquilidade, os mais afamados “pais de santo” (“Bruxaria”, Jornal de Alagoas, Maceió, 4 fev. 1912, p. 1.).

Nesse sentido, nos dias 01 e 02 de fevereiro de 1912 um expressivo tumulto percorreu as ruas da cidade. A Liga iniciou os ataques no bairro da Levada, no terreiro de Chico Foguinho, “um dos mais afamados pais de santo de Maceió” (RAFAEL, 2012, p.30) que estava prestando homenagens à Oxum junto a sua comunidade. A cerimônia foi interrompida com a brutalidade do cortejo. Em conformidade, a devassa foi se expandindo. De acordo com (RAFAEL, 2012):

A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus a determinação do líder, e batendo nos filhos de santo que se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos foram retirados dos locais que se encontravam e lançados na rua, onde se preparava uma grande fogueira. Naquele via pública, entre rosários e colares de sofás, foi colocada, ainda, a imagem de um santo em forma de menino, que muitos afirmam se tratar de “Ali Babá”, a qual ficou expostas á zombaria dos que passavam. Alguns objetos foram mantidos na sede da Liga, outros, em tom de zombaria no cortejo que se armou em direção a outras casas Xangô nas proximidades. (RAFAEL, 2012, p. 32).

Além disso, Santos detalha as brutalidades que se sucederam ao primeiro ataque: “Muitos outros pais e mães de santo e membros do culto sofreram violência e humilhações. Tiveram suas casas invadidas, os assentamentos de orixás e objetos rituais quebrados ou queimados.” (SANTOS, 2012, p. 1).

Uma das fatalidades de maior destaque foi o assassinato de Tia Marcelina, Ialorixá de grande visibilidade a sua época, é conhecida como fundadora do candomblé em Alagoas e detentora da Coroa de Dadá. Ela era dona de um dos terreiros mais antigos da cidade e, segundo os relatos da época, o mais frequentado pelo governador Euclides Malta (FONTES, 2021, p. 371). Por esse motivo, foi o alvo de maior violência por parte da Liga. Segundo (RAFAEL, 2004) cortejo invadiu sua casa no final das festividades que lá ocorreram e agrediu aos que estavam presentes, incluindo a própria Tia Marcelina, que se recusara a abandonar o terreiro. Em conformidade (ALMEIDA & SILVEIRA, 2019) descreveram o episódio da seguinte forma:

Naquela noite, teve seu terreiro invadido por mais de trezentos homens e, sob golpes de sabre, não esmoreceu. Resistiu até não aguentar mais. Clamou por seu orixá Xangô: “eiô, cabecinha!”. Diante do peji, banhada de sangue, viu parte de seus pertences ser queimada. (ALMEIDA & SILVEIRA, 2019, p. 131).

A onda de violência perdurou ainda por dias, na capital e no interior. O trauma ocasionou, além do fechamento das casas de culto, a dispersão de babalorixás e ialorixás para outros estados (SANTOS, 2012, p. 2) Com isso, instituiu-se o que (FERNANDES, 1941; RAFAEL 2004) intitularam como Xangô Rezado Baixo, momento que predominou nas casas de matriz africana que se mantiveram em Alagoas, o silêncio consecutivo do ano de 1912. Foi

diagnosticada uma expressiva mudança nos cultos de candomblé. De modo que passou-se a adotar “Um ritual de mesa para os orixás, sem o uso do tambor, tocando-se apenas com palmas, de modo muito silencioso” (SANTOS, 2012, p. 2).

Institucionalizou-se o terrismo político religioso contra os adeptos daquele culto, impedindo sua reorganização. Os suspeitos eram surrados barbaramente em via pública e seus praticantes fugiram para outros Estados, diante da perseguição implacável (TENÓRIO, 1997, p. 123). Em decorrência desse trauma, os praticantes do Xangô que permaneceram no estado reinventaram suas práticas religiosas para se preservar de novos ataques.

Isso posto, é importante pensar que durante décadas após a destituição de Euclides Malta, não houve menção alguma da presença ou prática de Xangôs no estado. Voltando a aparecer, somente, a partir de 1930. De 1936 até 1950, uma forte retomada dos xangôs como objeto de interesse da imprensa é observada em artigos extremamente racistas e depreciativos, informando a população a respeito de acusações e da prisão de praticantes do xangô. (FONTES, 2021, p. 373). O que fortalece as hipóteses construídas por (RAFAEL, 2012; TENÓRIO, 1997) de que o teor racista, intolerante e oportunista dos ataques acometidos as populações de terreiro foram fruto fez parte de um ardiloso plano político que conseguiu, com um só golpe, exterminar a onda oligárquica impulsionada do Malta e acobardar as manifestações religiosas dos Xangôs em Maceió, beneficiando a emergente Elite alagoana formada pelos correligionários de Fernandes Lima, Clodoaldo da Fonseca, Rocha Cavalcante, Batista Acioli e tantos outros proprietários rurais.

Outros marcadores são importantes e ocorrem num período posterior à o Quebra que são apontados por (SANTOS, 2012;2014;2015). Ela afirma que o silêncio imposto a partir do Quebra de Xangô, datado do início do século XX, explicaria a forma como o candomblé se apresenta nos moldes hoje conhecidos. Para isso, a autora reconstrói a trajetória da religião. De modo que, em pesquisa de campo nos terreiros da cidade, atualmente, percebia-se que nem todos tinham conhecimento ou memória do fato. Os mais velhos teriam se calado sobre o evento, não repassando a história para os mais jovens, inclusive não gostando de mencioná-lo (SANTOS, 2012, p. 2).

Portanto, buscando romper com essa taciturnidade, no ano de 2008 alguns deles resolveram falar sobre o corrido. Os registros são uma ação colaborativa desenvolvida por meio do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com o projeto batizado de “Gira da Tradição” (2008), cujas ações resultaram na produção de um documentário que convida a sociedade alagoana a reviver o Quebra de Xangô a partir das experiências de quem o viveu.

O documentário foi esmiuçado por Irineia Santos e através deste foi possível apresentar um percurso sócio-histórico dos caminhos percorridos pelos terreiros de candomblé no município.

Um dos pontos que me chama atenção é a existência de outros períodos de perseguição, que aparecem em outros moldes. Um dos aspectos de maior singularidade a respeito do Quebra, como observou Rafael (2012), consiste no fato de que os ataques e a repressão partiram da sociedade civil. E, em outros momentos, como revela Santos (2012) a repressão é viabilizada pelo aparelhamento do Estado, como ocorreu na era Vargas, em todo território nacional.

A partir desse ponto, o crescimento econômico e urbano caminham juntos e vão modificar, também, a maneira cujo candomblé é produzido. Podemos perceber, nessa fase, a construção de fenômenos que são importantes demarcar. Recorro, para isso, à Santos (2012), que aponta que existe grande influência na expansão urbana da cidade de Maceió, que culminou, no afastamento das populações carentes para o que conhecemos hoje como as periferias da cidade. Reduzindo, concomitantemente, as regiões de mata encontradas nas áreas urbanas.

Em confirmação, exploro entrevista realizada por Irineia Santos (2012), com o historiador e Pai de Santo, Célio Rodrigues dos Santos, conhecido popularmente como Célio de Iemanjá. No seu depoimento, ele recorda da chegada da sua família ao município de Maceió e revela que uma das suas ascendentes precisou realizar todas as suas obrigações de iniciação em apenas um dia, às escondidas, nas matas da região do Pinheiro.

Tal relato expressa os contrastes vividos com o desenvolvimento urbano, pois, atualmente, não existem regiões de mata no bairro do Pinheiro. Que é, hoje, um bairro fantasma, que protagonizou, conforme expressa (MANHAS, 2022) um dos maiores crimes ambientais do mundo, abrigando “edificações que remontam os primórdios da urbanização de Maceió”.

Além disso, a autora consegue mapear os períodos de introdução de novas comunidades de terreiro no Estado, que de acordo com a tradição oral, porém, o que contribuiu para outras tantas mudanças, foi o fluxo de pessoas entre os estados de Pernambuco, Sergipe, Bahia e Rio de Janeiro (SANTOS, 2012, 7). Tal processo é descrito:

A vinda da Petrobrás para o Estado seria o motivo principal para essa movimentação. Em termos de ritual, houve uma diversificação nos tipos de culto praticados. Seu Zé Barros (José Barros Lima) nasceu em Pilar no ano de 1932 e veio para Maceió em 1950. Comentou em entrevista que, entre 1954 e 1956, com a chegada da Petrobrás, pessoas de Aracaju e de Salvador vinham para Maceió. Eles teriam trazido o culto Angola, que seria dos “pretos que foram pra lá, os

antecessores”, os “fujões” (fugiram do Quebra-Quebra); eles voltavam para “fazer o santo aqui”. Entre Pernambuco e Alagoas também teria havido muita interação, com as indas e vindas de pais de santo. Dizia que muitos vinham fazer o santo em Alagoas, depois voltavam para Pernambuco para abrir terreiros lá SANTOS, 2012, p. 7).

Acrescenta, posteriormente, a chegada da Umbanda a partir da década de 50. Momento em que passou-se a incorporar entidades como Pretos Velhos e Caboclos nos cultos de candomblé.

Mais um fator relevante é apresentado uma década depois, em 1960, com a criação das Federações de culto, que instituíram modelos de associação civil que tiveram (e têm ainda hoje) a função de ordenar e articular as relações dos terreiros com os poderes civis e os órgãos de segurança do Estado (SANTOS, 2012, p. 8). Em maceió, sua primeira aparição é caracterizada:

A primeira federação, Federação dos Cultos AfroUmbandistas de Alagoas, portanto, foi fundada após a liberação dos toques, em 1957. Com esta primeira Federação, tem-se uma ordenação das práticas dos terreiros filiados a ela, como também o início de uma formalização burocrática que buscou enquadrar as casas de axé na cidade. Por exemplo, a transformação dos terreiros em associações civis filantrópicas, com necessidade de abrir registro e CNPJ em cartório. Demandava dos sacerdotes um mínimo de alfabetização e condições de custear tais despesas. Ficava a Federação responsável por certificar o conhecimento litúrgico daqueles que queriam abrir seus terreiros, prestar auxílio e informações sobre a formalização das casas e fiscalizar a respeito de: (a) cumprimento do horário permitido para toque – nesse momento no máximo até às 19hs; (b) cumprimento da proibição pelo Juiz de Menores da presença de crianças nos toques – proibição que se estendeu até a década de 1970; (c) fiscalizar o comportamento dos membros para manter a “moral e os bons costumes”, não podendo haver consumo de bebidas alcoólicas ou outros tóxicos (maconha), cigarros, pessoas com armas de fogo etc. (SANTOS, 2012, p. 11).

Nesse sentido, é importante perceber o fértil campo de estudos acerca das construções e reelaborações nas práticas religiosas encontradas em Maceió. Não serão contempladas neste estudo, de forma aprofundada, os desdobramentos que levaram às comunidades de culto afro-religioso aos moldes atuais, pois considero que essas questões precisam de um aprofundamento que não poderiam ser respondidas no curto tempo que obtive para essa produção. Contudo, já existem encaminhamentos previstos para trabalhá-los da forma que precisa se seguir.

Apesar disso, tento demonstrar, nesse capítulo, a necessidade de compreender os processos contemporâneos a partir de um olhar atento ao passado. O candomblé em Maceió é marcado por longos períodos de repressão e constante interferência que aqui foram apresentadas. Desse modo, é importante reforçar que o Quebra não se finda em 1912. Atualmente, existe um expressivo investimento de pesquisadores e pesquisadoras que investigam sua continuidade a partir de inúmeras violências cotidianas que permanecem se

repetindo na rotina das comunidades de matriz africana contemporâneas. Ao longo do trabalho, alguns desses aspectos certamente tomará forma e será apresentado como uma continuidade dessa tentativa perversa, mas insuficiente pois o povo de terreiro sobrevive e continua o legado dos seus antepassados, de minar as práticas afroreligiosas no estado.

### 3. ESCREVIVENDO OS CAMINHOS DA PESQUISA

O plano de fundo que atravessa os caminhos que me trouxeram até esse trabalho estão diretamente relacionados ao meu ingresso e processo de formação no curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). São relatos que ganham significância para refletir sobre minha posicionalidade dentro da pesquisa, que é, acima de tudo, um lugar extremamente sensível e próximo do campo cujo desenvolvimento desse estudo se deu. É crucial para esse primeiro momento, trazer comigo a sapiência das grandes ialodês, que disponibilizaram sua força matripotente, me desaguando nas epistemes cunhadas nas experiências de mulheres negras vividas na diáspora africana, que me possibilitaram construir esse trabalho e outorgaram sentido a minhas experiências particulares como dado relevante para construção deste capítulo.

À vista disso, em reverência as produções da Dra. Conceição Evaristo, que forjou um dos trabalhos de maior expressão para a intelectualidade negra afro-diaspórica, reivindico o uso da Escrivivência como instrumento de construção da textualidade aqui contida. Seu uso vem desfrutando de um crescente eco de vozes subalternas que encontraram receptividade em Evaristo para projetar suas experiências como marcadores importantes na construção do saber acadêmico. Certamente, existem outros caminhos emergentes que potencializam vozes silenciadas, como o uso da autoetnografia, que cumpre uma função semelhante.

Contudo, existem distinções entre as mesmas. Ana Clara Damásio (2022), doutoranda em antropologia social pela Universidade Federal de Brasília, reflete sobre como as implicações de produzir pesquisas em um campo cuja mesma está integrada e as intercorrências costumeiras de professores e pareceristas da área intitularem suas produções como autoetnografia mesmo que tal definição não tenha sido empregada pela autora. No seu artigo "Isso Não é Uma Autoetnografia", Damásio discorre sobre desenvolver uma etnografia entre suas parentes-interlocutoras.

Foi nesse cenário que tentei pensar em uma etnografia com aproximações, já que eu estava imersa nas relações de trocas, direitos, deveres e obrigações estabelecidas pelas relações de parentesco e familiares. Mas isso se converteria automaticamente em uma autoetnografia? (DAMÁSIO, 2022, p. 7).

Portanto, para Damásio “para fazer uma autoetnografia é preciso que o pesquisador possua a intenção de usar a mesma como método de pesquisa e/ou ferramenta analítica” (*Ibidem*, p. 7). Em concordância com tais afirmações, reconheço a potencialidade da autoetnografia como metodologia criativa de construção de um trabalho que permite que

produzam-se conhecimentos a partir de experiências individuais e subjetivas, como o trabalho de Fabiene Gama (2020), professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que compartilha os desdobramentos do seu diagnóstico de esclerose múltipla em 2014 e os conflitos na sua relação entre paciente e médico, sobretudo quando suas decisões contrariavam as recomendações profissionais baseadas apenas no ponto de vista da saúde, ignorando os projetos de vida pessoais de Fabiane e o que ela de fato avalia como melhor para si. Gama nos oferece, com suas escritas, uma reflexão sobre o trabalho antropológico compartilhado de um lugar em que delega suas experiências intelectuais, emocionais e físicas.

Contudo, assim como Damásio, os relatos etnográficos aqui contidos partem da “compreensão da etnografia enquanto ‘descrição densa’ (GEERTZ, 2008) e ‘teoria vivida’ (PEIRANO, 2014) para efetuar minha pesquisa (DAMÁSIO, 2020, p. 7 apud GERRTZ, 2008; PEIRANO, 2014).

Retomo a discussão para a decisão de utilizar a escrevivência de Evaristo, em reverência e reconhecimento a sua contribuição, que me ajudou a entender meu lugar no universo acadêmico a partir das experiências de mulheres negras como Conceição, que estão, incessantemente buscando formas de romper com as validações científicas modernas que apartam do chão universitário as especificidades e saberes adquiridos em uma ambiência marginalizada e sistematicamente excluída dos espaços de discussão.

Em validação, me transporto para o local onde a força motriz da escrevivência nasce. Que, conforme demonstra Isabela Nunes:

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças (NUNES, 2020, p. 11).

Portanto, ela é concebida como processo de contraposição ao silenciamento imposto pela casa grande. Acionando, nesse processo, a memória e as histórias de tantas mulheres negras que desafiam categorias teóricas profundamente eurocêntricas. O desafio de escrever a partir de epistemologias negras é colossal, mas que se torna potente. A escrevivência é, na minha minha leitura, matripotente.

OYĚWÙMÍ (2016) propõe uma reflexão pós-colonial, com base em evidências linguísticas e etnográficas que apontam para um período anterior à colonização britânica na região ioruba de Oió, que se organizava a partir da senioridade, isto é: por princípios de ordenamento cuja sabedoria anciã dos membros mais velhos de uma comunidade eram



fundamentais para nortear as ações dos mais novos, pois quem chegou no mundo antes tinha o compromisso de promover a manutenção de sua comunidade. Para além disso, a distribuição do poder num ethos matripotente ocorre por meio de uma cosmologia derivada do Ifá, precisamente dos conhecimentos contidos no Odú Osetura e o mito da criação, que para a socióloga é a gênese matripotente que valoriza as mulheres mais velhas e mães como direcionadoras das suas proles.

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Osetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par Ìyá e prole. (OYĚWUMÍ, 2016, p. 60).

Apesar do estudo situado em uma cidade da Nigéria, existe uma forte associação entre um princípio matripotente e de escrevivência, pois ambos acionam a ancestralidade de mulheres mais velhas para se projetar como sujeitos no mundo. São, portanto, tecnologias ancestrais de produzir narrativas-identidades a partir das memórias que projetam uma afirmação étnica cujos sujeitos que partilham desses princípios estão em constante confronto com as imposições coloniais.

São caminhos que se cruzam e enfraquecem o conhecimento hegemônico, que é universalizador, viciado na mediocridade brancocispatriarcal colonial e imperialista, com suas cosmovisões míopes que constroem uma normalidade centralizada no seu próprio umbigo, fazendo com os “outros” sejam desconsiderados e silenciados. É, nas águas da interseccionalidade feminista negra e matriarcal, que a escrevivência se transveste em um movimento político de enxergar e produzir o mundo a partir de uma cosmo percepção da mente-espírito. Conforme nos oferece Carla Akotirene, teórica, feminista negra e Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre de Gênero, Mulheres e Feminismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA):

(...) a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. Aqui, ao consultar quem me é devido, Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito (...) desafiando as Ciências Sociais por autodefinição e autoavaliação intelectual negra, avessa às ferramentas modernas de validação científica (AKOTIRENE, 2018, p. 15).

Portanto, a escrevivência não se finda nas minhas experiências. Ao contrário disso, ela está sempre acompanhada de um arcabouço epistemológico originário da condição de subalternidade e a busca do seu rompimento vividos por intelectuais negras. É a história recontada pelas Ialodês numa “perspectiva de anterioridade”, como argumenta Jurema Werneck (2005), médica e doutora em comunicação pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ):

Uma história que não é fundada pelos europeus (ainda que mais recentemente tenha sido profundamente influenciada por eles). De outras possibilidades interpretativas ou de diferentes possibilidades de se estabelecer marcos para se recontar uma história. Reconheço que a capacidade de dar nomes às coisas fala de uma situação de poder. Ou seja, de uma possibilidade de ordenar o mundo segundo bases próprias, singulares, desde pontos de vista individuais quanto a partir de coletividades, de povos inteiros (NUNES, 2020, p. 11 apud Werneck, 2005).

Por meio da escrevivência, que inscreve o processo de escrita como experimentação do viver, resistir e se afirmar que a capacidade de acessar a subjetividade de produzir ciência com o racismo como centralidade. Somente a escrevivência, nesta pesquisa, poderia fornecer sentido à oralidade, matriz de transmissão de conhecimento utilizado no cotidiano cujo trabalho de campo foi desenvolvido. Em conformidade com Fernanda Felisberto (2020), doutora Programa de Literatura Comparada da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), a escrevivência vem ganhando profusos sentidos dentro da academia, posicionando de forma dialógica Evaristo com outros intelectuais que abarcam o racismo como ponto central de suas produções em busca de reparações epistêmicas.

Felisberto recorre a definição de reparação redigida pela teórica Grada Kilomba, que descreve-a como: o ato de reparação do mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios (FELISBERTO, 2020, p. 167 *apud* KILOMBA, 2010, p. 180). Ao mesmo passo:

O cenário atual é muito propício para se pensar esse repertório produzido por e para mulheres negras dentro da academia, pois já construímos fundamentos teóricos alinhados com nossas realidades territoriais, de enfrentamento ao racismo, de gênero e econômicas, que reordenam novas latitudes epistemológicas (FELISBERTO, 2020, p. 167).

A escrevivência circunscreve o meu lugar de subalternidade no espaço acadêmico, mas também a minha desobediência em continuar nesse lugar. Percorro os caminhos em concordância com o Doutor em Antropologia Ari Lima (2001), que argumenta que na condição subalterna, o intelectual negro estará ciente das demarcações pois anterior aos processos de “agente reflexivo” este se encontra na posição de “objeto científico”. Portanto, o

esforço para reelaborar esse lugar só pode ocorrer quando se assume para si o compromisso de estabelecer reflexões a partir de um referencial teórico-metodológico que o liberte de ser somente objeto científico e reconhecer que o que nos distingue da produção científica hegemônica é justamente a possibilidade de leitura pelas lentes dos povos subalternos, gerando uma autonomia e originalidade nesses trabalhos, abandonando temas “consagrados” requeitados (FELISBERTO, 2020, p 172).

Portanto, me coloco nesse texto como homem negro, gay, pobre e candomblessista. Situado à esquerda, comprometido em honrar a ancestralidade que carrego no Orí. Os textos aqui contidos estão escritos em primeira pessoa, sem modalizadores, fazendo com que essas novas produções sejam textuais, mas também sensoriais, pois têm som, têm cheiro, têm paladar, têm aconchego, mas também têm dor, e expurgar a dor é fazer as pazes com o presente (*Ibidem*, p. 173). É uma escrita de sensibilidade ao campo e a mim mesmo, pois sua construção muitas vezes se confundiu com o meu fazer religioso.

Recorro a Audre Lorde (2017) e enfatizo que utilizo da raiva nos relatos aqui contidos. É uma resposta a todo o racismo que me acompanhou durante a formação no curso de ciências sociais. São anos de silenciamento e constrangimento por problemas causados por pessoas brancas e chegou a hora de transferir-lhes a responsabilidade por todo mal vivido aos algozes dessa história, pois:

Eu não posso esconder a minha raiva para tratar gentilmente a sua culpa, ou não machucar seus sentimentos, ou não responder à raiva; porque fazê-lo insulta e banaliza todos os nossos esforços. Culpa não é uma resposta à raiva; é uma resposta à ação ou falta de ação de alguém. Se leva à mudança, então pode ser útil, já que não é mais culpa e sim começo de conhecimento. Ainda assim, muito frequentemente, culpa é apenas mais uma resposta para impotência, para defensividade destrutiva de comunicação; se torna uma ferramenta para proteger a ignorância e a continuação das coisas como são, a mais nova proteção da falta de mudança (LORDE, 2017, p. 5).

Não seria possível escrever sem voltar às minhas memórias. São elas tão pessoais e na mesma medida tão parte do que me constitui enquanto pessoa que partirei delas para estabelecer essa interlocução. Serão apresentados a seguir os caminhos trilhados até o trabalho de campo desenvolvido neste trabalho.

### 3.1. DA ESCOLA À GRADUAÇÃO

Faço questão de voltar ao meu processo de escolarização para iniciar a discussão pois minha intenção é demonstrar como o racismo foi uma inconveniente companhia dessa fase de

minha vida. Me acompanhando da educação infantil até a conclusão da graduação. Portanto, começo etnografando a partir da minha primeira infância.

Nos primeiros anos da infância vivi na barra da saia das mulheres da minha família. Numa casinha cujos cômodos não conversavam, pois estava em constante construção improvisadas para caber o alto número de moradores que lá viviam, no bairro do Tabuleiro do Martins, parte alta de Maceió (AL), de frente a uma enorme granja mal cheirosa que comumente despejavam seus resíduos no esgoto a céu aberto que cortava a ruas de barro daquela quadra.

Minhas experiências escolares foram acompanhadas pela constante sensação de solidão e silêncio. Nos meus primeiros anos na escola pública municipal do meu bairro, recordo-me de ter sido um estudante acima do esperado de uma criança negra. Conforme Bell Hooks (2015) elucida, “as crianças negras eram essencialmente não ensináveis”. Por isso, rapidamente perdia o interesse nas aulas uma vez que não existiam desafios e novas etapas para alcançar. Muitas foram as reuniões em que a escola exigia que minha mãe controlasse minha inquietação e curiosidade, já que não foi oferecido pela instituição formas de trabalhar atividades pedagógicas a partir do nível de aprendizagem em que meus colegas e eu nos encontrávamos. De modo que éramos sempre nivelados por baixo e tudo que era produzido estava fadado a isso.

Um episódio que sempre me chama atenção é um dos marcadores mais importantes que me trouxeram até aqui. No final da quarta série, hoje o quinto ano do ensino fundamental, faríamos a transição da rede municipal para estadual, que é a responsável pela oferta dos anos finais do ensino fundamental e médio do estado. Recordo-me claramente do dia em que alguns pais foram chamados à escola para receber orientações de como seriam realizadas as matrículas na outra rede ao final do ano letivo. Nesse dia só estava frequentando as aulas os estudantes que precisavam recompor aulas perdidas por recuperação. Não era o meu caso, mas acompanhei minha mãe até a escola. Nesse dia, no pátio esvaziado pela falta de alunos, cadeiras estavam distribuídas para os pais conversarem com a coordenação e o professorado. Nos dirigimos ao espaço organizado para os pais da minha turma e não dei muita atenção para o que estava sendo pautado já que tratava-se de burocracias que eu como criança não me interessava.

Pouco tempo depois, a professora pediu para falar em particular com minha mãe e eu. Não entendia o motivo, mas repassei todas as travessuras que havia feito ao longo do ano na mente e temi que no último dia na escola minha mãe tomasse conhecimento. Para minha surpresa, o motivo da conversa era a respeito do meu futuro. Segundo a professora, minha

mãe precisava ficar atenta às escolas que poderiam me receber no próximo ano, uma vez que muitas delas tinham “influências ruins e maloqueiragem”. Que eu era um menino bom e inteligente, mas também muito propenso a seguir por esse caminho. Foi sugerido pela professora que existindo possibilidade de continuar minha escolarização na rede privada, haveria mais chances de me manter no controle.

Só muitos anos depois pude perceber o peso da fala da professora. Quais seriam os motivos que a levaram a acreditar que eu me tornaria um “maloqueiro” continuando na rede pública? Sabe-se que existem grandes estigmas sobre a educação gratuita, sobretudo por atender majoritariamente as populações pobres, que são também em grande densidade composta por estudantes negros e negras. Sua fala me marcou tão profundamente quanto marcou a minha mãe, que me matriculou em uma escola privada no ano seguinte.

Nos próximos anos, estudando em escolas particulares, a dinâmica mudou totalmente. Passei a ser o aluno problemático, que não acompanhava os demais, em um ambiente de competitividade produzido pela própria escola, era constantemente lembrado que a cada ano letivo estávamos mais próximos de disputar vagas em universidades e no mercado de trabalho. Foi nesse momento que me dei conta das expressivas diferenças entre meus colegas e eu. E, quando trato das diferenças, nessa fase escolar, apesar das constantes micro agressões com a minha aparência, pesou muito mais o fato de ser um dos poucos estudantes pobres da turma.

No ensino médio, foi necessário que minha família se mudasse para a cidade universitária, com a finalidade de morar numa casa cedida de parentes para economizar com o aluguel. Com isso, por conseguinte, mudei de escola. A nova escola ficava há aproximadamente 40 minutos a pé de onde morava. Foi a opção mais barata encontrada nos arredores do bairro novo. Sua composição era diversificada, onde encontrei com maior expressão pessoas com a realidade econômica similar a minha. Isso, de algum modo, me deixou mais à vontade. A pobreza não era motivo de humilhação cotidiana.

Foi na adolescência que mais uma vez me vi diferente dos garotos da minha turma, que nessa fase, já estavam familiarizados com a ideia de se envolver com outras pessoas, contudo, como adolescente gay e gordo, acabei sendo afastado da possibilidade de convivência e minhas relações se restringia a um grupo pequeno de amigos, que por motivos similares também experimentavam da exclusão.

Nesse período, não conseguia ver sentido na ideia de continuar estudando, e, apesar de estar ciente dos esforços mobilizados pela minha família, aos finais dos bimestres letivos sempre ocorria de a situação econômica da minha casa piorar pela necessidade de pagar as

inúmeras recuperações que precisei fazer. Ouvia, constantemente dos professores, coordenadores e gestão que eu era um caso perdido. Fui responsabilizado pelo meu fracasso escolar. Colocado num lugar extremamente nocivo para minha autoestima intelectual, que é a do aluno que conforme ouvi de um professor de matemática “não vai servir pra ser piniheiro e lavar privada de madame”. Existem inúmeras discussões realizadas hoje, na área da educação, que apontam como a educação brasileira produz o fracasso e evasão escolar de estudantes negros e pobres como manutenção da sociedade da sociedade branca, capitalista e patriarcal.

A professora Eliane Cavalleiro descreveu através da sua dissertação de mestrado, defendida na Universidade de São Paulo em 1998, intitulada *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. Na sua pesquisa, que se situou em uma escola de educação infantil, Cavalleiro investiga o processo de socialização dos estudantes, trazendo como escopo do seu pensamento suas experiências como professora da educação infantil no município de São Paulo. Tecendo, nesse processo, reflexões sobre as relações entre família, escola e sociedade e explora as distinções entre discriminação, preconceito e racismo. Reconstrói os elos entre os negros e educação no Brasil, e, por fim, apresenta os dados adquiridos no seu trabalho de campo, onde constatou que as professoras da escola-campo tratavam os estudantes negros com distinção em relação aos demais. De modo que, a impaciência, a falta de brandura e a humilhação se apresentam no cotidiano escolar das crianças com menos de 6 anos de idade.

Os impactos da violência racial se agravam quando constatamos que mesmo com a existência da lei nº 10.639/03 existe um silêncio ímprobo de se romper e por consequência, as práticas racistas encontradas no ambiente escolar são excepcionalmente inválidas.

O estudo de Cavalleiro (2012) nos chama a atenção para a imagem negativa que se cria do negro através do silenciamento presente na família e escola. Isso colabora ativamente para a construção de um imaginário negativo sobre o aluno negro, carregando, nesse processo, estigmas que contribuem para a responsabilização dos mesmos pelo fracasso escolar. Não à toa essas práticas ocorrem, conforme Santos (1996) a dominação colonial não se limitou ao território físico.

Uma de suas estratégias se apresenta através da morte simbólica das epistemologias africanas e afro-brasileiras. O silêncio imposto às vítimas do racismo escolar representa uma das multifacetadas do apagamento produzido na tentativa de dizimação da população negra brasileira. Em razão disso, essas experiências atravessam a vida de meninas e meninos negros em todo território nacional, bem como apresenta-se nas minhas próprias experiências.

Nesse passo, a pressão por parte dos familiares e da escola para que os resultados da minha escolarização fossem revertidos, exclusivamente, em um emprego formal após a conclusão do ensino médio era uma pauta recorrente que precisei conviver. Era difícil me imaginar em um trabalho quando constantemente me colocavam no lugar do rebelde, insubordinado e atrasado intelectualmente. Em (1979), Lélia Gonzalez, antropóloga amefricana, discute sobre as condições da população negra na sociedade contemporânea, chamando atenção sobretudo para a condição de precarização trabalhista que vive as mulheres negras nas Américas. Gonzalez nos chama atenção para a situação da juventude negra e a questão do desemprego, as relações desproporcionais de competitividade e a omissão intencional por parte do estado na garantia de superação das mazelas produzidas pelo racismo.

Ao final do terceiro ano, a pressão se intensifica e todas as aulas se voltam para discussão de conteúdos que aparecem com maior frequência nos vestibulares, sobretudo no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). A escola efetuava simulados mensalmente com perguntas de múltipla escolha e redação, que além de exaustivos, se somavam às demais atividades presentes nas disciplinas. Existia, de forma nada sutil, um preterimento por parte do professorado que desacreditava da capacidade de alguns alunos ingressarem na universidade, e, sem nenhuma surpresa, eu sempre deles.

Somado a isso, a situação financeira da minha casa se apertava, e nessa altura, precisei começar a trabalhar informalmente para complementar a renda depois da escola. Por isso, iniciei o trabalho de auxiliar alguns parentes no conserto e instalação de ar-condicionados nos períodos vespertinos e noturnos. Para o jovem negro, somente o trabalho traz o mínimo de dignidade e reconhecimento. A escola não acreditava na minha aprovação no vestibular. Já minha família me apressava para ingressar em um trabalho formal que pudesse me ajudar a suprir a carência financeira que nos encontrávamos. Foi nessa pressão e excesso de atividades que realizei minha inscrição e, ao final do ano letivo, prestei a prova. Por conseguinte, não acreditei, também, na possibilidade do meu ingresso à universidade. Sabia que meus sonhos vinculados a uma carreira ou diploma eram inacessíveis. E que, minha maior urgência era garantir ajudar no sustento de casa.

Ao final do ensino médio e pouco depois de prestar vestibular, consegui emprego em uma empresa recém chegada na cidade, que tinha como foco justamente absorver jovens saindo da escola para desempenhar a função de atendente de *telemarketing*, onde pude, finalmente, colaborar de forma expressiva com as contas de casa. Preciso pontuar, neste momento, a importância do trabalho para a juventude negra, pois somente através deste,

conforme expressa Gonzalez (1979) o estigma de marginal é superado em alguma medida na sociedade capitalista.

O resultado das provas foram amplamente divulgados no Brasil e percebi que existia, para minha surpresa, possibilidade de ingresso na universidade com a nota obtida. Nessa altura, já havia descartado qualquer possibilidade de aprovação, mas apesar disso, com o incentivo de alguns amigos, fiz uma escolha a partir das minhas condições. Consciente de que não havia possibilidade alguma de abandonar o trabalho, só me restaram cursos do turno noturno.

Comecei minha busca para entender as possibilidades. Dentre elas, o curso de ciências sociais me chamou atenção. Conheci, nesse momento, sua existência e principalmente das possibilidades de atuação profissional. Descobri, também nesse processo, que essa formação habilita professores de sociologia da educação básica e através das informações obtidas pela internet, sobretudo em canais do YouTube de estudantes do curso que compartilhavam suas rotinas e realidades durante a formação, que optei pelo curso como primeira opção.

Depois de uma longa espera, que se deu pelo estouro de uma greve e o atraso já naturalizado do calendário acadêmico, ingressei no curso de ciências sociais no ano de 2017, período de grande articulação política dos movimentos estudantis visto que no ano anterior a democracia brasileira fora atingida pelas mazelas do liberalismo introjetado através do golpe da Presidenta Dilma Rousseff.

Assistimos o governo golpista arbitrariamente atacando os direitos garantidos às populações vulneráveis que constituem a sociedade brasileira. Um dos processos de maior expressão de conflitos entre os golpistas e a população se apresentou através da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 241/2016, que objetivou avançar os investimentos do Governo Federal destinados à educação, saúde e assistência social durante 20 anos.

Por isso, uma grande mobilização surgiu com maior expressão e apoio dos estudantes e profissionais da educação básica e ensino superior. Por isso, desde muito cedo, fui incentivado a procurar articulação com o movimento estudantil e entender as urgências e agendas que atravessavam minha realidade enquanto estudante. Que dialogam efetivamente com as discussões e leituras que fiz ao longo do meu processo de formação.

Uma ocorrência de grande impacto para toda a comunidade acadêmica, ainda no governo golpista, sobretudo para os cursos de licenciatura, foi a implementação da Lei nº 13.415/2017 do novo ensino médio, que dentre inúmeras mudanças, revogou a obrigatoriedade do ensino de sociologia conquistado através da Lei nº 11.684, de 2008. Em vista disso e da consumação da Base Nacional Comum Curricular, que se tratando dos



conteúdos de sociologia, propôs que os mesmos fossem apresentados de forma diluída dentro da área das ciências humanas, em grande medida, mas também de forma interdisciplinar. Com isso, houveram grandes mobilizações por parte de todas as camadas da educação brasileira, no primeiro momento para compreender as mudanças, e em seguida formas articulando-se para garantir que a disciplina de sociologia continuasse sendo ofertada na educação básica.

Nesse período, os estudantes do curso mobilizaram-se para acompanhar de perto as intercorrências que decorreram desses processos. Por esse motivo, foi reativo o Centro Acadêmico Florestan Fernandes (CAFF) do Instituto de Ciências Sociais e recebi o convite de integrar a chapa vencedora como representante dos calouros do curso. Foi um momento importante para minha formação, pois depois de longos anos sem uma representação estudantil, percebi a importância do Centro Acadêmico (CA) e a presença dos estudantes nos espaços de decisão.

Apesar disso, avançando no curso, desdobrando-me de modo a cumprir com o excesso de leituras que a grade de licenciatura exige já nos primeiros semestres, desenvolvendo atividades através do CA e com uma jornada de trabalho diária, não me senti representado ou parte em totalidade dessa movimentação. Existia em mim um incômodo silencioso que não ganhava nome ou sentido até que me dei conta que, nesse momento, existia uma carência de representação negra nas ementas das disciplinas, nas atividades do CA e sobretudo no corpo docente, que é composto majoritariamente por professoras e professores brancos. Comecei, então, a buscar literaturas que mitiguem esses sentimentos ou que me dessem condições de nomeá-los.

Foi a partir daí que transformações radicais na minha identidade começaram a florescer. Não somente estava entendendo os processos marcados pelo racismo, seja ela diretamente feito a mim ou presente na estrutura, da minha trajetória como homem negro, que viveu experiências racistas que até o presente momento não possuía conhecimento para nomeá-las, como comecei a me cercar de produções que dialogassem com minha realidade e rompessem com a situação de incômodo que me rodeava. A ausência de intelectuais negras e negros no currículo, a falta de figuras na área das ciências sociais que fossem celebradas, vivas ou mortas, cuja negritude fosse de conhecimento generalizado passou a ser um pensamento constante na minha rotina de estudante.

Buscando formas de solucionar as vicissitudes de me construir como um estudante negro, conheci um movimento embrionário impulsionado pelo Instituto Negro de Alagoas (INEG), que através de estudantes do campus Maceió, estavam formando uma organização que pautasse as experiências de pessoas negras na universidade com o objetivo de garantir

formas de ingresso, permanência e produção acadêmica. Desse processo nasceu a Associação de Negras e Negros da UFAL (ANU). Foi um momento de muita importância construir uma rede de relações com estudantes negros que viviam e partilhavam das mesmas coisas que eu. Sua composição era plural, contendo estudantes de todos os níveis como graduação e pós, bem como professores universitários, da educação básica e de técnicos administrativos, instituições sem fins lucrativos, o INEG e o apoio de alguns partidos políticos.

A presença da associação no campus mudou o cenário para muitos estudantes. No ano de 2018, conseguimos nos projetar como único movimento negro de voz ativa em diversas instâncias da universidade. Dentre os processos de maior expressão, para além do acolhimento, formação e orientação na produção de pesquisa com o racismo com centralidade, participamos ativamente do processo de implementação das cotas raciais nas seleções de pós graduação, em colaboração com a comissão responsável por introduzir a agenda no Conselho Universitário (CONSUNI), combatemos as tentativas de entrada da polícia militar no campus, que era incentivada por uma camada de membros da comunidade universitária, sobretudo de cursos reconhecidos pelo seu conservadorismo e promoção de figuras reacionárias, realizamos eventos intermunicipais em diálogo com outros campi universitários, estabelecendo contato e diálogo com as experiências e reivindicações dos discentes negros dos interiores do estado, compusemos as bancas de heteroidentificação para garantir a efetividade da lei de cotas na graduação e registramos denúncias de possíveis fraudes aos órgãos competentes.

Foi justamente por esse motivo que os primeiros ataques começaram a bater em nossas portas. A reação da branquitude foi tentar nos descredibilizar, produzindo narrativas absurdas sobre possíveis relações com o tráfico de drogas, desconsiderar nossa mobilização em combate ao epistemicídio e, para a surpresa dos membros da associação, os conflitos maior grau de intensidade seu deu com os movimentos estudantis de esquerda organizados.

Durante anos, a Doutora em Psicologia Aparecida Bento (2022) se dedicou a estudar e definir os percursos cuja branquitude brasileira costuma traçar para se manter beneficiária do colonialismo. Para ela, “instituições governamentais, organizações da sociedade civil, sindicatos de trabalhadores, federação de empregadores, organizações partidárias” detêm similaridades nas estruturas e suas operacionalizações “quando o assunto são relações de raça e gênero” (BENTO, 2022, p. 17) De tal modo que:

As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistema de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse

fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios. E claro que elas competem entre si, mas é uma competição entre segmentos que se consideram “iguais” (BENTO, 2022, p. 18).

Os episódios vividos nas situações de conflito eram, por excelência, a materialização do pacto narcísico da branquitude. Primeiro experimentamos a ridicularização, pois as organizações de esquerda, que reproduzem o mesmo modo de operação, desconsideravam a forma com que nos organizamos, sobretudo porque estava explícito que a centralização da mobilização era o enfrentamento ao racismo acadêmico. Muitas foram as vezes que ouvimos, em tom de deboche, das lideranças de esquerda que jamais teríamos relevância por não tratar as opressões de classe como eixo central. Isso revela a limitação da branquitude em reconhecer variadas formas de se organizar.

Recebemos por meio de estudantes do curso de ciências sociais uma lista de alunos do curso que faziam parte das organizações de esquerda que se opuseram à ANU e estavam em um processo eleitoral para o centro acadêmico do instituto. A denúncia, segundo os estudantes, foi resultado de experiências de invalidação de suas negritudes durante o cotidiano na sala de aula. E, sobretudo, pela escolha de nome da chapa, que utilizava de nomenclaturas africanas, mesmo que sua composição fosse majoritariamente branca e, conforme as informações que nos trouxeram, existiam estudantes que haviam ingressado no curso através das cotas raciais.

É importante ressaltar que os supostos fraudadores ingressaram na universidade quando a única validação para utilização das cotas raciais era o processo de autodeclaração. Em um artigo intitulado “Tirando o Vovô e a Vovó do Armário”, Maria Conceição Fontoura (2018), doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, avalia os processos de autodeclaração de pessoas brancas submetidas a comissões de validação que foram acusadas de falsificar a autodeclaração étnico-racial, o que configura crime. Fontoura constatou que existe um movimento recorrente de conveniência por parte das pessoas brancas de se valerem do mito da democracia e “liga-se à referência a um ou aos dois avós por serem pessoas pretas ou pardas. A alusão é utilizada por candidatos à reserva de vagas para alunado de escola pública em concursos vestibulares” (FONTOURA, 2018, p. 129). É importante refletir que já existiam políticas públicas que asseguravam o ingresso de pessoas brancas pobres e escolarizadas na educação pública, por meio de reserva de vagas, contudo, os mesmos utilizam a conveniência da família miscigenada e ingressam nas modalidades

reservadas à pretos, pardos e indígenas (PPI) na tentativa de acumular mais um parâmetro que facilitasse sua entrada na universidade.

Sabendo que existem investimentos para a propagação do mito da democracia racial, como podemos observar nas obras de Gilberto Freyre (1933), tratamos o caso com seriedade e optamos por antes de conduzir qualquer denúncia entender os processos que levaram os estudantes da chapa em questão a ingressar no curso por ações afirmativas PPI. Portanto, entramos em contato com seus membros e propusemos uma reunião para abordar o assunto.

A partir daí se deu início aos episódios mais violentos de racismo que vivenciei na vida. A reunião foi marcada para o início da próxima semana. Como nesse primeiro momento a proposta era de fato conversar, informalmente, acordamos que seria um momento de encontrar-se apenas estudantes do ICS. Conteí com a participação de mais dois alunos que integravam a ANU também do instituto. Nos dirigimos à reunião e nos deparamos com um cenário inesperado. Presentes na sala estavam todos os integrantes da chapa usando a camisa da organização de esquerda composta por eles, bem como mais de vinte estudantes de fora, da mesma organização, portando bandeira e reagindo com hostilidade à nossa entrada.

Já intimidados com o descumprimento do acordo estabelecido, meus colegas e eu iniciamos a reunião revelando que não se tratava de uma acusação nossa, mas que partiu de estudantes do curso que estavam insatisfeitos com a utilização de uma africanidade de colocava e contradição a chapa que era composta por estudantes brancos em sua maioria e, somado a isso, existe a suspeita de fraude das cotas PPI por parte dos seus integrantes. Que apesar disso, naquele momento nenhuma denúncia foi registrada, e, queríamos entender, como estudantes do curso, preocupados com as questões raciais negligenciadas pela chapa como eles tratariam das questões que trazíamos.

Em resposta, recebemos o esbravejamento daquele grupo de mais de trinta pessoas direcionado a nós três. Em nenhum momento as pessoas acusadas de fraude falaram. Tiveram como porta voz o homem branco orgulhoso de ser a liderança no município do movimento cuja camisa estava usando. Em resposta ao que trazíamos, o então líder desconsiderou a legitimidade que nós, enquanto movimento negro, estávamos fazendo buscando valer as leis de ações afirmativa. Informou que, a aluna suspeita da fraude, possuía uma avó indígena e por esse motivo ingressou através das cotas.

Apesar do cenário hostil, revelamos que não possuímos autoridade para questionar uma autodeclaração, contudo, poderíamos realizar uma denúncia para garantir o funcionamento da lei. Que, para o ingresso na universidade como estudante indígena existiam especificidades que necessitavam o cumprimento, e que no caso de denúncia e apuração por

parte do Ministério Público, faria necessário que a mesma fosse reconhecida por uma comunidade indígena como membro. E, seriam de fácil comprovação já que comunidades aldeadas, como era o caso da narrativa apresentada, possuíam seus documentos emitidos em vínculo com a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

Revelar os trâmites burocráticos de comprovação de vínculo enquanto pessoa indígena pegou o movimento de surpresa. Não sabendo como contornar a lei, os mesmos partiram para a brutalidade. A conversa deu lugar aos gritos e ameaças. Fomos ameaçados de responder processo por calúnia e difamação, mesmo não tendo feito nenhuma acusação formal. Abalados, com medo e sem espaço para diálogo, nos resignamos a abandonar a reunião acompanhado de vaias e ameaças.

Como era final de tarde, nos dirigimos em completo estado de choque para o restaurante universitário, onde poderíamos nos afastar da situação ocorrida. Ao retornar ao instituto, seguimos para nossas respectivas aulas. Estava pagando a disciplina obrigatória de língua estrangeira, e ao chegar na sala, o professor que ministrava aula resolveu passar um recado importante para os estudantes. Segundo ele, estava surgindo dentro do instituto uma tentativa de “instaurar no curso um tribunal racial”, dirigido por alunos mal intencionados, com a finalidade de aluir a integridade de outros estudantes. O professor convidou os estudantes a procurar estudantes integrantes da chapa para ficar a par da situação. Fui pego desprevenido. Não consegui me defender. Não sabia se o professor em questão estava ciente das acusações que fazia e, mais ainda, se ele sabia que o que falara não se tratava da realidade eu era um dos alunos que ele afirmou desejar estabelecer um tribunal racial.

Depois desse episódio, inúmeros outros foram ocorrendo no meu cotidiano dentro do instituto. E com medo, sabendo que estava em menor número e percebendo que a briga fora comprada por pessoas que estavam acima de mim na hierarquia do instituto fez com que engolissem todos os desaforos e calúnias proferidas aos meus colegas e a mim em silêncio. Reservando minhas angústias apenas as reuniões da ANU, que me apoiava e orientava a como proceder em relação a esses acontecimentos.

Não satisfeitos, começaram a me acompanhar nos corredores, me provocando e questionando meu direito de frequentar aquele espaço. Um episódio doloroso, e acredito que tenha sido a gota d'água foi durante as aulas de antropologia III, que tinha no seu conjunto de matriculados estudantes de variados períodos, do fluxo padrão e individual. No meu caso, eu só estava matriculado na disciplina naquela fase do curso pois precisei reduzir o número de matrículas que fazia nos semestres para poder manter um padrão mediano pelo excesso de afazeres, sobretudo o trabalho.

Era uma aula onde discutimos assuntos pertinentes ao curso apoiados na bibliografia da área. Era perceptível, pela própria professora, o tensionamento encontrados nessa aula, cujos membros da chapa e seus apoiadores, alguns colegas negros e eu precisávamos conviver. A sala era dividida em brancos e negros. Com um vão de cadeiras vazias no meio. Muitas foram as aulas que a professora tentou aproximar a turma e propor outros organogramas, mas estava estabelecido ali uma ferrenha disputa entre alunos brancos e negros.

Em um seminário em que um grupo estava discutindo e problematizando o conceito de cultura, integrantes do grupo trouxeram para discussão algo que tem sido frequentemente pautado, que é a apropriação cultural. Para a estudante, é pontuar que é branca, a reivindicação do uso de tranças afro pela comunidade negra era ilegítima pois tratava-se de quem poderia ou não pagar pelo penteado.

Incomodada com as afirmações e ciente de que na sala estavam presentes estudantes negros que estudavam e discutiam a pauta, a professora nos convidou a discutir o assunto e se surpreendeu pois nenhum dos estudantes negros se propôs a contribuir com a discussão. Um silêncio foi estabelecido e percebendo que não haveria colaboração, a discussão foi feita pela própria professora. O que ela não sabia, mas todos os estudantes negros estavam cientes, é que não a toa esse assunto foi introduzido. Não passava de uma provocação por parte dos estudantes brancos do curso e mais uma vez não conseguimos romper o silêncio e responder a mais um episódio de racismo que lamentavelmente ganhou outras proporções.

Naquele mesmo dia, ao final da aula, no grupo do *WhatsApp* da turma, as mesmas alunas ridicularizaram a situação e uma delas utilizava de palavras de baixo calão para falar sobre nós e a questão racial levantada. Essa mesma aluna, à vontade no grupo, afirmou que por ela nós, estudantes negros, deveríamos enfiar as tranças afro nas nossa genitais que ela não se importava. O que nenhum deles contava, é que por se tratar do grupo da turma, havia uma estudante negra que fazia parte da ANU presente. Nessa fase, tudo o que fazíamos era nos calar e conviver com os ataques. Era exaustivo lutar contra o expressivo número de alunos que estavam, como suas ações revelavam, dispostos a nos tirar do curso a qualquer custo.

Consequentemente, me custou muito continuar a graduação. Passei a faltar às aulas, abandonar disciplinas e por fim parar de frequentar definitivamente as disciplinas que eu precisava conviver com esse grupo. Existe, no meu histórico, por três semestres seguidos, um elevado número de abandono nas disciplinas. Só consegui continuar frequentando aulas que

eram oferecidas por professores do Centro de Educação (CEDU), que faziam parte da grade do curso de licenciatura.

Comecei a adoecer mentalmente, desempenhando minhas atribuições desatento, o que resultou na minha demissão do emprego, que piorou muito mais o quadro. Foram momentos difíceis, violentos e sem condições de reagir. Percebi o quanto estava quebrado quando precisava retornar ao instituto e isso me ocasionava episódios de choro intenso, tremeira e enjoo, que somente anos depois, com acompanhamento terapêutico, compreendi se tratar de crises de pânico.

Mesmo ausente chegava ao meu conhecimento, de forma intencional, ações do grupo, que a essa altura já estava atuando como gestão de centro acadêmico, para me manter longe. Um episódio importante e doloroso ocorreu em 2019. Um grupo de estudantes negros calouros, que eu não conhecia nem convivia pois não frequentava o instituto, me procurou para relatar situações de racismo nas suas turmas de primeiro período. Na ocasião, disseram-me que um estudante branco da sua turma, que fazia parte da mesma organização cujas pessoas do CA participavam, estava constantemente criando cenários nas aulas alegando estar sofrendo racismo reverso por parte dos estudantes negros, quando questionado por falas problemáticas.

Saber que, mesmo afastado, aquele grupo de alunos permanecia no instituto, com as mesmas práticas e dando segurança a outros estudantes recém matriculados para serem racistas me desestabilizou. Sobretudo porque, pelo que haviam me sinalizado, as circunstâncias do pedido de ajuda eram urgentes pois alguns estudantes negros já haviam desistido do curso.

Decidi, com apoio de uma colega e integrante da ANU, tomar a primeira atitude burocrática em relação ao que ocorria no ICS para direção. Enviei um email à direção do curso, solicitando a reserva do auditório para promover uma roda de conversa que trata-se dos problemas que estavam ocorrendo repetidamente no instituto, bem debaixo do nariz dos professores, que a essa altura já deveriam ter promovido algum tipo de intervenção. Bem como relatei que não se tratavam de casos isolados, pois assim como eu vivi, estava se repetindo com os calouros.

Uma reunião foi marcada com o Diretor e a Vice-diretora da época. Nos reunimos e pude relatar, brevemente, o que tinha me ocorrido, mas como o foco era a desistência dos calouros, tratei de apresentá-los a realidade vivida por parte dos estudantes negros do instituto. De como, a organização que estava gestão do centro acadêmico, na tentativa de proteger seus membros das possíveis denúncias de fraude de cotas, estavam praticando o

racismo sem nenhum constrangimento, dentro da sala de aula, na presença dos professores e a direção precisava procurar combater, institucionalmente, que houvesse continuidade.

A resposta recebida pela direção foi insuficiente para os problemas apresentados. Não estava tratando ali de confusões e picuinhas de estudantes numa sala de aula, mas situações de racismo e abandono do curso pela impossibilidade de continuar frequentando um curso onde você era violentado no espaço onde essas práticas deveriam ser estudadas e combatidas. Mas, disseram-me apenas que lamentavam o ocorrido, mas que não poderiam atribuir o problema do racismo a pessoas individuais, já que se tratava de um problema da estrutura.

Não tomei conhecimento da pauta sendo introduzida no colegiado do curso, tampouco se propuseram a realizar a reintegração dos estudantes desistentes ao curso. A lamentação da direção se revelou racista e omissa a inúmeros estudantes que estavam abrindo mão da universidade por não conseguirem permanecer no ambiente violento que se tornara a sala de aula. Nem eu, nem os demais estudantes, recebemos qualquer tipo de acolhimento ou assistência por parte da direção.

Nessa fase, já havia abandonado o curso, frequentava na UFAL apenas pelo fato das minhas relações afetivas estarem presentes no campus. Numa das visitas, fui convidado para uma festa em um terreiro de candomblé no meu bairro. Preciso elucidar que não era uma pessoa religiosa. Cresci em um lar evangélico e apesar de ter participado da igreja, não tinha crenças ou pretensão de ter alguma. Aceitei o convite, sem saber muito o que esperar.

Tudo o que conhecia sobre candomblé estava relacionado ao imaginário negativo e racista religioso sobre a religião que adquiri com minha família e em momentos pontuais na disciplina de Antropologia II onde foi proposto pelo professor que fossemos a campo para exercitar a observação participante, o registro em um diário e por fim um momento de socialização das experiências. Muitos dos colegas de turma foram em terreiros e relataram as atividades que ocorriam naquele espaço. Muitas das falas eram sobre o quanto as vestimentas, música e organização eram exóticas. Portanto, a imagem do candomblé estava totalmente enraizada na visão brancocêntrica da religião.

Apesar disso, resolvi aproveitar a oportunidade de conhecer um terreiro e serão apresentados a seguir os primeiros contatos, um breve relato da minha própria trajetória como candomblecista e por fim as experiências que me levaram ao trabalho de campo.



### 3.2. INTRODUÇÃO NO CANDOMBLÉ DE KETU E O TERREIRO PAI OXOSSI.

Meu primeiro contato com o terreiro foi arrebatador. Desde o primeiro momento fui tomado pela energia. Era uma festa de jurema sagrada em celebração às mestras e pombagiras de casa. As cantigas, palmas, o ritmo dos atabaques fizeram com que me sentisse parte. Recebi o acolhimento que precisava e fui puxado no canto por muitas entidades me aconselhando sobre problemas muito pessoais dos quais ninguém ali possuía conhecimento. Foi um despertar para a religiosidade sem nenhum planejamento.

De festa em festa eu fui conhecendo um pouco mais do candomblé. Ainda receoso de dar mais um passo e ingressar. Comecei a acompanhar alguns amigos que fiz ao mercado da produção no bairro da Levada e fui aprendendo aos poucos o porquê de comprar milho, feijão fradinho, dendê e tantos outros ingredientes que são importantes para o cuidado e manutenção daquela comunidade. Fui conquistando também a confiança. Recebi permissão para estar presente em muitas atividades internas e, sempre que podia, participava dos rituais.

Infelizmente esse contato foi interrompido subitamente. O pai de santo do terreiro, num curto período de tempo, foi diagnosticado com leucemia e veio a falecer. Dividi, junto com os filhos que chegaram no mesmo período que eu, a dor da sua perda. Foi um momento difícil para todos, principalmente para os filhos mais velhos que precisavam tomar as devidas providências para encaminhar todas as pendências. Na perda, aprendi também a relação que o candomblé tem com a morte. Guardarei comigo todas as boas lembranças e aprendizados que adquiri nesse momento. Ao acolher-me, das palavras doces e as boas risadas na porta do terreiro durante os intervalos das giras.

Presenciei de perto o descompasso que se gera em um terreiro quando seu sacerdote morre. Para um candomblecista, ter um pai ou uma mãe a quem recorrer nas horas de aflição é algo imprescindível. Nunca me abri o suficiente para fazer parte da comunidade, então com essa lamentável perda, as portas do terreiro foram fechadas e o período de luto de um ano foi estabelecido.

Não conhecia outros terreiros, mas fui convidado para conhecer uma Mãe de Santo que havia recém chegado de Salvador e estava abrindo um terreiro Ketu no bairro do Benedito Bentes. Como ouvi que somente o pai de santo falecido possuía um terreiro dessa nação, fiquei curioso de conhecer. Fui então, mais uma vez acompanhado de amigos, me aventurar no candomblé.

Ao chegar no local já percebi as diferenças. Se tratava de uma residência como qualquer outra daquela rua sem saída. Ao entrar no espaço, fiquei me questionando onde estaria o terreiro, se eu estava em uma casa. O terreiro que frequentava anteriormente era um

espaço organizado para receber um grande número de visitantes, que se somavam aos membros da comunidade no salão, onde as festividades ocorrem. Além disso, haviam os quartinhos dos santos, a cozinha, um jardim de ervas e o *runkó*. Havia quartinhas de barro na entrada e um grande nome pintado na parede em *iorubá*. Onde estava escondido isso naquela casa eu não sabia. Aguardei, contrariado e curioso, a chegada da Mãe de Santo que havia ido às pressas no mercado comprar o que estava faltando para alguma celebração. Com a sua chegada, fomos apresentados.

Tratava-se de uma mulher negra jovem, com seus 26 anos, que decidiu sair de Maceió para buscar fora “um *candomblé* que fizesse sentido”. Nos confidenciou que cresceu no chão de um terreiro de *jejê-nagô* de Maceió, onde sua mãe possui o cargo de *Iyabasé*, e foi nele que sua jornada espiritual se iniciou. Contudo, estava insatisfeita e acreditava que as práticas lá praticadas estavam desatualizadas. Por esse motivo, através das redes sociais, estabeleceu contatos com outras comunidades de Pernambuco e da Bahia. Mas, achou em um pai de santo do bairro Rio Vermelho, em Salvador, o que estava procurando. Partiu, então, em busca da novidade. Lá tomou seu *Decá* e retornou para Maceió para expandir as águas encontradas fora.

Apresentou brevemente o seu novo pai de Santo, um homem também jovem, com aproximadamente 32 anos, branco e influente no cenário fértil que estava se tornando os perfis de rede sociais que abordam o *candomblé* como principal eixo discursivo. Naquela época, os segredos estavam sendo revistos, de modo que, para o incômodo dos mais velhos, algumas informações passaram a ser publicizadas e discutidas online. E, justamente por isso, novas redes têm sido estabelecidas e as tecnologias de informação e comunicação têm possibilitado que os diálogos sejam construídos em outros espaços.

Depois da apresentação, nos foi oferecida a possibilidade de consulta do oráculo através do jogo de búzios. Não havia, até aquela oportunidade, tido contato com os orixás por meio do jogo. Aceitei por curiosidade. Fui o primeiro consulente. Fomos para uma sala reservada, onde se encontrava uma mesinha forrada com um pano branco de renda, com duas estátuas de orixás, sendo eles *Oxumaré* e *Oyá*, algumas taças de água com obis dentro, um baralho cigano e alguns cristais e conchas. Continha também, um círculo no centro da mesa formado por fios de conta abertos, com algumas moedas acompanhando o círculo na parte interna e, no seu centro, os dezesseis búzios.

Ao me sentar, recebi papel e caneta, onde eu teria que escrever meu nome completo e data de nascimento. Ao entregá-lo, meu nome foi colocado junto aos búzios, enquanto uma reza começou a ser entoada pela Mãe de Santo. Depois de rezar, os dezesseis búzios foram

recolhidos e o jogo foi iniciado. Foram algumas horas no jogo da adivinhação. Descobri nesse dia algumas informações pertinentes ao momento que vivia. Existia uma relação de ancestralidade pendente, iniciada pelas minhas avós maternas, que no passado, possuíram alguma relação com o candomblé. Além disso, foi indicado que Oxum se apresentou no jogo como mãe do meu Orí. E, por meio dela, recebi orientações para realizar alguns rituais que poderiam auxiliar no desequilíbrio que me encontrava, que culminaram nos problemas da desistência da graduação e a perda do emprego.

Sabia que os rituais se tratavam de Ebós, mas não tinha dinheiro para comprar o que fosse necessário. E, prevendo a possibilidade de negação, me foi dito pela Mãe de Santo que pela urgência expressa por Oxum através do oráculo, que ela recebeu a incumbência de fazer os rituais sem nenhum custo. Retornei para casa com o ritual marcado para o dia seguinte.

Existem vários procedimentos rituais chamados de ebó. Portanto, podem ocorrer alterações na estrutura ritualística a partir da finalidade que está se buscando. Apesar disso, um ebó é composto pela: a linguagem corporal, as cantigas, os trajes, o cuidado com o corpo e o espaço físico, as pessoas que compõem o rito, os instrumentos entre outros (GORSKI, 2012, p. 57).

Naquele ritual, os pedidos feitos foram direcionados ao orixá Exú, que dentro da liturgia é o primeiro a receber oferendas. Foi pedido, através dos rituais, que os caminhos fossem abertos, para que eu conseguisse retornar a trilhá-los, sem nenhuma adversidade. Além disso, pedimos que a má sorte, inveja, fofoca e brigas se afastasse da minha vida.

Com o ritual finalizado, recolheram os elementos utilizados e levaram para uma encruzilhada em uma estrada próxima a mata. Enquanto isso, precisei me lavar com banhos de ervas, enquanto entoavam cânticos pedindo para as ervas ajudasse a vencer na vida. Depois disso pintaram meu corpo com efun, começando pelo centro da cabeça, descendo para o tronco e finalizando nos pés. E, por fim, amarram um contra-egun nos meus braços, para afastar os espíritos ruins.

Recebi algumas orientações de como eu precisava me comportar nos próximos sete dias. Informaram-me que existe uma necessidade de cumprir o que é chamado de resguardo ou preceito, que consiste na preservação da pureza do corpo e da mente, evitando comer os alimentos utilizados no ebó, como: feijões, alguns tipos de legumes e farinha. Evitar, nesse processo, estar na rua em horários específicos e não consumir álcool, drogas ou qualquer tipo de entorpecente, natural ou sintético. A partir desse dia, comecei minha trajetória espiritual, sendo introduzido, a passos lentos, a rotina e aos ensinamentos do candomblé.

Sendo um dos primeiros filhos a chegar às mãos da Mãe de Santo. A casa, de forma improvisada, se tornou um terreiro com todos os espaços necessários para que pudéssemos iniciar alguns ritos. Fiz parte da construção dessa família desde sua base.

Existem alguns passos que precisam ser seguidos para aprontar um terreiro, que atravessa a realidade material, de preparação do espaço físico, construindo os quartos de santo, o *runkó*, a cozinha e o salão. Também é necessária uma preparação espiritual, que corresponde ao caminho de tornar aquele solo fértil para plantar o axé que trará para dentro novos filhos e filhas para multiplicar a comunidade.

São processos trabalhosos, feitos por quem está presente e comprometido. Nesse estágio, quando tudo ocorre “de portas fechadas”, contamos com a presença exclusiva da família de santo, e, eventualmente, com convidados de confiança. É um momento de grande dependência para o pai ou mãe de santo, que, sem filhos iniciados para exercer funções que exigem a necessidade de iniciação, precisa contar com sua família matriz. Como nossa família reside em Salvador, muitas dificuldades se apresentaram e pela sobrecarga de afazeres da minha mãe de santo, algumas concessões foram feitas e nos foi confiadas funções que só poderiam ser realizadas por alguém preparado.

O *abyanato*, a experiência como *abyan*, é fundamental para todas as pessoas que tomam a decisão de introduzir-se ao *candomblé*. O *abyan* é a semente que todos os pais e mães de santo precisam cultivar para torná-los bons filhos e filhas. É o momento onde somos preparados para a iniciação.

Vivi essa fase com entusiasmo, curiosidade e ansiedade de ver todo o trabalho ruminar na nossa casa aberta. Muitas vezes, precisei eu mesmo, pela falta de recursos financeiros, realizar reformas nos espaços. Como derrubar e subir paredes, refazer o sistema elétrico ou hidráulico, transportando pontos de energia ou água de um ponto ao outro.

Numa comunidade de terreiro, o tempo é o princípio de maior relevância. Nada é feito sem a devida consulta ao oráculo. Apesar de muitas vezes o tempo do sagrado não acompanhar nossas urgências, a experiência de contribuir ativamente dentro do terreiro estava me ajudando a lidar com o sofrimento que me acompanhava. Foi satisfatório ser um dos primeiros a participar da construção de um templo que se tornaria morada do meu orixá, bem como a morada dos orixás dos meus irmãos e irmãs. É uma experiência única, privilegiada e que não é vivida por todos, pois quem chega após o momento de inauguração de um terreiro já se insere naquele espaço com tudo pronto.

Existem, além disso, segredos relacionados aos primeiros filhos que não cabem serem trazidos para a discussão, mas que é importante registrar. A chegada dos sete primeiros, que

serão, também, os primeiros iniciados naquela casa, oculta uma aliança que precisa ser mantida e reverenciada pelos que chegarem posteriormente.

Do primeiro ebó tiveram muitos outros. Mas, o principal aprendizado que adquiri foi entender que feridas só podem se fechar quando são tratadas. Apesar de só ter revelado as dores que me levaram a buscar o candomblé no primeiro jogo de búzios, ali tornou-se o lugar que eu buscava cuidado, sem que eu esperasse por isso. Muitas foram as vezes que as entidades e os orixás da casa se manifestaram em meu socorro. Senti, com o avançar dos meses, que cada etapa concluída, cada ritual e vivendo um dia de cada vez as melhoras em mim ao ponto de repensar o retorno à universidade.

A essa altura, estávamos finalizando o ano de 2019, no meio de um recesso universitário e seria necessário retornar ao curso no semestre seguinte. Portanto, dediquei minhas energias para os procedimentos finais de preparação do terreiro, que a essa altura, já estava com a data de inauguração prevista.

A inauguração ocorreu com festividades. Contamos com a participação da nossa família matriz, colegas e curiosos que queriam conhecer a nova casa de Ketu. Como de costume, uma inauguração consiste em “abrir as portas do candomblé” e isso só é possível quando um pai ou mãe de santo apresenta seus filhos iniciados. Pois somente nesse momento ele passa a ser reconhecido como tal. Não existem pais sem filhos.

O primeiro barco foi apresentado aos presentes. O xirê tomou conta do salão e lá, através das cantigas, das danças e do som dos instrumentos, anunciamos a chegada de novos iniciados naquela comunidade. O nascimento de um yawo representa a garantia de continuidade de uma família. Nesse barco, foram iniciados 4 filhos. Dois deles yawo, uma eckedy e um ogã.

Poucas semanas depois, em uma tarde que estávamos presentes no terreiro para fazer uma faxina, fomos surpreendidos com a incorporação de minha mãe. Esse processo é conhecido como “virar no santo”, que corresponde ao momento de transe, cujo orixá ou entidade incorpora no filho e assume seu lugar de forma momentânea, para realização de algum procedimento que necessita da sua presença.

O orixá que a tomou foi Omolu, que se dirigiu rapidamente a uma de minhas irmãs, dando o braço a ela e a dirigindo para o runkó. Nesse momento, sabíamos que ela só sairia de lá após a iniciação. Existem motivos que permeiam esse processo. Uma iniciação só ocorre nessas circunstâncias em casos de extrema necessidade. Nessa ocasião, intercorreu desse modo para proporcionar curas para alguns problemas de saúde que a acometeram. Naquele momento, achávamos que só ela seria recolhida e ficaria na nossa responsabilidade preparar o

terreno para que ela pudesse passar por essa etapa. Contudo, para minha surpresa, recebi em seguida o chamado para a iniciação. Foi-me dado 24 horas para decidir se eu recolheria naquele momento.

Existiam muitas complicações em decidir pela iniciação de forma tão abrupta pois eu vivia com minha família cristã e apesar de frequentar o candomblé há mais de um ano, ainda não estava preparado para informá-los do meu ingresso em outra religião. Sabia que optar por seguir com a iniciação poderia gerar uma ruptura na relação que eu tinha com meus parentes de sangue. Mas, mesmo assim, o chamado falou mais alto. Retornei para casa apenas para fazer as malas. Não sabia quanto tempo eu ficaria recolhido, se precisava me organizar para passar algumas semanas fora ou pra não retornar novamente.

Sabia que precisava me desligar do mundo exterior no momento da chegada ao terreiro, então a forma mais fácil que encontrei de seguir, sem que transtornos fossem gerados que me impossibilitariam de seguir a decisão, optei por enviar uma carta justificando a escolha de iniciar no candomblé para minha mãe, através do *WhatsApp*. A partir desse momento, fiz o esforço de deixar fora todos os problemas, dores e pendência para me dedicar ao meu nascimento para o orixá.

Ao retornar ao terreiro os preparativos já estavam em andamento. Descobri que o barco seria formado por dois yawos e dois ogãs. A partir do momento em que retornei, passei a ser tratado por um nome que retrata a minha condição de recolhido. Portanto, perdemos nosso nome externo e só seríamos tratados pelo novo nome que receberia no dia das festividades, que corresponde ao último dia quando somos apresentados à comunidade como noviços da religião. Portanto, deixei de ser Matheus e passei a ser chamado de Dofonitinho de Oxum.

Existem, em um barco, nomenclaturas que são adotadas no processo de iniciação. Elas derivam da ordem do Xirê cantado durante as festividades. Existe um sentido para que os cânticos possuam um ordenamento inalterável, começando por Exú e finalizando em Oxalá. Portanto, seguindo essa lógica, o Dofono do barco estava iniciando para Omolu, em seguida na ordem do Xirê vem o Dofonitinho, que nesse caso é representado pelo Orixá Oxum, a quem eu estava iniciando. Sucedendo, então, pelo terceiro que corresponde ao Fomo e logo após, o Fomotinho.

Além de indicar a ordem do Xirê, o ordenamento de um barco define algumas funções e formas de se comportar durante toda a iniciação. Como por exemplo: em uma situação em que devemos tomar a benção de um irmão mais velho a ordem precisa ser respeitada, sendo o primeiro a tomar a benção o Dofono do barco, para em seguida os demais irmãos.

Ficamos, no total, trinta e cinco dias recolhidos para que todos os procedimentos pudessem ser realizados. Sendo esses divididos em I) sete dias dormindo em esteiras no salão, depois de um ritual de purificação, que deu início ao recolhimento, nos privando de qualquer contato com o mundo exterior, com tecnologia como o uso de aparelhos celulares ou tv; II) o recolhimento da feitura, com a duração de vinte e um dias, que é, de fato, o momento no qual nos preparamos e nascemos para o orixá e III) sete dias após a saída, momento de adaptação ao externo após a iniciação, onde aprendemos a viver no mundo como Omo Orixá.

Tive a honra de iniciar para o Orixá que me acolheu como seu filho. Fui confirmado ogã, recebi a responsabilidade de tomar o cargo de Axogun do terreiro, e o mais importante, recebi um novo nome e passaria a ser reconhecido por ele no candomblé. Foi uma festa atípica, contando apenas com a participação da minha família de santo e oito convidados.

Existem distinções entre a saída de um yawo e a saída de um ogã ou eckedy. São vários os motivos para que isso aconteça. Mas, enxugando os pormenores, isso se dá principalmente porque os yawos são os membros de um terreiro que tem a capacidade de entrar em transe com seu orixá a partir da incorporação. Já os ogãs e as eckedys não incorporam e já saem do runkó com a hierarquia de um irmão mais velho. Em outras palavras, são vistos como pessoas com um cargo dado pelos Orixás dos terreiros. E, ao tomar um cargo você o assume no seu lugar de sacerdócio. Já os yawos continuarão nessa condição até cumprir pelo menos sete anos de iniciado para tornar-se um irmão mais velho.

Alguns atos demarcam a confirmação de um Ogã. Recebi uma faixa que sinalizava o meu título naquela comunidade. Além disso, carregava comigo os brajás, que são fios de conta que só podem ser usados por alguém com algum tipo de cargo dentro de um terreiro de candomblé. Fui retirado do runko por Oxumarê, orixá que me confiou o cargo que possuo, e fui conduzido ao salão. Esse momento marca minha apresentação para comunidade. É, também, quando ganho meu nome, que chamamos de orunkó.

Quando um yawo recebe o orunkó, é seu próprio orixá através do transe quem o grita no salão para a comunidade conhecer, contudo, se tratando dos ogãs, quem anuncia é o Orixá da mãe de santo. Portanto, acompanhado de Oxumarê, ouço meu nome pela primeira vez.

Depois disso, outro ritual ocorre. Recebo o fio de conta que representa a vida e a morte, chamado de hunjegbe. Que representa nosso nascimento para o orixá. É o único fio que nos acompanha durante a vida. Sendo insubstituível, quando morremos e somos encaminhados para outro plano, o carregamos junto no caixão. Ao recebê-lo, todos os orixás da casa vieram em terra em respeito ao ritual, e para dar-me as boas-vindas a comunidade.

Apesar de finalizar a etapa da iniciação, as adversidades que ocorreram em todo cenário global refletiram nas funções realizadas durante todo o recolhimento. Quando recolhemos, ainda estavam sendo midiaticizados os primeiros casos de COVID 19 fora do país. Não tivemos dimensão da insurgência da pandemia. Portanto, entramos no *runkó* sabendo, de forma bem pontual sobre a situação no exterior e após nossa saída, fomos informados da situação que o Brasil se encontrava. Já com o *lockdown* instituído e com a suspensão das atividades religiosas devido ao potencial de transmissão do vírus em lugares fechados e aglomerados. Por esse motivo, toda a família de santo precisou se isolar no terreiro durante nosso recolhimento, não sendo permitido a entrada ou saída dos que estavam lá desde o primeiro momento.

Isso certamente impactou todos os trâmites que precisam ocorrer lá dentro. Foi um momento de adaptação para todos. Os comerciantes que vivem da venda de artigos religiosos precisam se reinventar para garantir suas vendas. Mas, pelo que informaram-me depois, até os animais utilizados na sacralização dos rituais chegaram à gente por *delivery*.

Foi uma mudança abrupta, pois deixei de ser abyan para assumir um dos postos de maior responsabilidade. Contudo, após nossa saída, tivemos que interromper as atividades previstas até que o retorno fosse liberado com o uso obrigatório de máscaras.

A dinâmica de uma casa aberta é diferente. O processo de adaptação é complexo para todas as pessoas que compõem a família de santo. Quando a casa se abre, ocorre por consequência, e é o que se busca que ocorra, a chegada de novos filhos. Lidar com essa chegada, abrir a intimidade para desconhecidos, proporcionar acolhimento e estar aberto para oferecer ajuda é uma tarefa difícil. Contudo, assim como fui bem recebido e acolhido na minha chegada, é esperado o mesmo por quem chega depois de mim.

Éramos poucos filhos junto à mãe de santo. Contudo, com o passar do tempo o número aumentava e por consequência, o dissenso e conflitos também. A fofoca faz parte do cotidiano de uma roça de candomblé, como em qualquer lugar com grande fluxo de interações e pessoas. Sempre me mantive reservado e evitando proximidades em excesso, e por isso pude manter minha integridade e evitar conflitos que me envolvessem.

Apesar disso, é inevitável hora ou outra você precisar se indispor num espaço com muitas pessoas. Alguns problemas de convivência começaram a surgir com a entrada de novos filhos e filhos endinheirados. Manter um candomblé funcionando é custo, pois aluguel, energia, água e vela custam caro. Certamente que é obrigação dos membros da comunidade mantê-la, mas como muitas vezes o que levantávamos não era o suficiente, fazendo com que muitas vezes acumulássemos dívidas, foi de grande ajuda para o terreiro a chegada do grupo.



Contudo, existem hierarquias e formas de se comportar em um terreiro que geralmente são preservadas e fomentadas pelos mais velhos daquele espaço. Apesar de recém iniciado, era meu papel, junto com ou demais cargos da casa, auxiliar na educação dos que chegavam, pois, candomblé se aprende vivendo com a orientação dos sacerdotes daquele espaço. Comportamentos problemáticos se não são dialogados e revistos, prejudicam toda a dinâmica de sociabilidade do espaço. Ninguém pode pular etapas dentro do candomblé. O tempo é sagrado e tentar correr contra ele é desafiar os princípios ali pregados. Portanto, passei a acompanhar de perto os sujeitos causadores do problema.

Para que um ritual ocorra, é necessário que antes, em colaboração, todos cumpram suas devidas funções, no espaço de tempo estabelecido que está totalmente ligado aos saberes cosmológicos. Se recusar a fazer uma atividade, fazer com má vontade ou pagar para que alguém faça no seu lugar é romper com essa corrente colaborativa que é prevista pelo próprio sagrado.

Por pagar mais, percebi que alguns membros tiravam de si a responsabilidade dos seus afazeres, sobrecarregando os demais. Tentei dialogar de todas as formas, o que tinha me trazido diversos problemas. Até que percebi, durante os conflitos, atitudes racistas por parte desses sujeitos.

Foi um momento difícil, sobretudo por acreditar que ali me livraria das perversidades da branquitude, afinal, foi onde encontrei a ajuda para me fortalecer. Por esse motivo, optei por me afastar, garantindo minha autopreservação.

Nesse processo, voltei a trabalhar durante os turnos da manhã e tarde. Como o ensino estava remoto por consequência da pandemia, retornei ao curso no semestre letivo de 2020.1, no primeiro semestre remoto obrigatório, pelo esforço e insistência de amigos e da minha família de santo.

O retorno foi melhor do que o esperado. O conforto de retornar às aulas no formato online, assistindo de casa, e com os estudantes que eu gostaria de evitar já saindo do curso me garantiram uma experiência menos hostil e pude, com muito esforço, superar os atrasos de ter desistido do curso. O desafio era, naquele momento, finalizar a graduação num curto espaço de tempo, com um acúmulo de disciplinas atrasadas e o tempo escasso devido aos afazeres externos à universidade.

Nesse meio tempo, decidi romper meus laços com o terreiro de forma definitiva. São diversos os fatores que me levaram a essa tomada de decisão, mas que não cabe o compartilhamento nesse texto. O que é preciso entender, nesse processo, é justamente as complicações que se sucedem a um rompimento.

As idas e vindas de pessoas no candomblé são completamente naturais. As relações constroem e são desmanchadas. Ocorrem brigas, disputas, reconciliações e fazem parte dos ciclos de convivência ocorrendo como essas. Mas, no caso de uma família de santo, alguns laços são vitalícios, sobretudo na perspectiva espiritual.

Quando um cargo é dado em um terreiro, até o sujeito que o assume morrer, ninguém poderá substituí-lo. As funções, na sua ausência, geralmente são desempenhadas por um grupo muito restrito e isso acaba gerando problemas no cotidiano. Sabia que, com minha saída, uma brecha seria formada.

Além disso, o candomblé ocorre em comunidade. Seu nome, títulos e cargos estão diretamente ligados à ela. Portanto, no caso de um rompimento existe uma chance expressiva de você não ser reconhecido da mesma forma ao ingressar em uma nova família.

Preciso pontuar que, do meu ingresso no candomblé, o processo de iniciação e minha saída do terreiro ocorrem em um intervalo de aproximadamente dois anos e meio. Portanto, nesse contexto outras casas de Ketu abriram as portas aqui no município. E, um laço compartilhado foi criado, de tal modo que frequentamos as casas uns dos outros.

Os terreiros, portanto, possuem uma relação entre si que foi construída a partir das similaridades em que vivemos no exercício de trazer e projetar a nação de ketu no município.

Foi desse processo que os primeiros questionamentos que dão sentido a essa pesquisa surgiram, pois meu objetivo era, portanto, em algum momento começar uma aproximação para me inserir em uma nova comunidade.

Passei a refletir que se o rompimento ocorresse em outros momentos, certamente não teria como recorrer aos outros terreiros de ketu. Acompanhei de perto, pela proximidade e convivência, os caminhos que levaram a duas Mãe de Santo que já possuíam seus terreiros abertos irem para Pernambuco, buscar em uma nova comunidade, o que deu falta em Maceió.

A exemplo, trago a experiência de Mãe Cida de Oxum, quando ainda fazia parte da minha própria comunidade. Mãe Cida é uma mulher negra de aproximadamente 35 anos, que possuía um Terreiro de Angola no bairro do Benedito Bentes. Sendo uma das primeiras filhas de um influente pai de santo. Abriu seu terreiro ainda jovem e ao longo dos anos foi conquistando seu espaço e os filhos cresciam de forma intensa. Todo mês davam-se festas de saída de yawos, novos iniciados da sua comunidade.

Apesar da prosperidade, em uma de suas visitas ao nosso terreiro, a matriarca confessou estar aborrecida com o controle excessivo que seu pai de santo possuía sobre os filhos. Segundo ela, na tradição de Angola professada por sua comunidade, existe uma inflexibilidade sobre a ocorrência de alguns rituais que não podem ser efetuados por

mulheres. E, para realizar a iniciação de um novo filho, ela precisa da autorização de seu pai. Além disso, os ritos de sacralização só podem ser realizados por um homem que tenha recebido do Orixá Ogum, que é dono do aço e portanto, o orixá reverenciado no ato de sangrar um animal, a posto ou cargo para fazê-lo. Ou seja: apenas os homens que assumem a função de sacralizar o animal, ou o que recebe o cargo de Axogun, têm permissão para realizar a imolação.

Isso acaba gerando uma dependência, pois não existia na sua casa nenhum de seus filhos que tivesse essa permissão. Resultando na presença obrigatória do seu pai para efetuar essa função. O problema se apresenta pelo fato de seu pai cobrar sempre que precisa imolar animais na casa de seus filhos e filhas. Além do fato de ter sempre uma agenda cheia, pois descendem dos seu terreiro um número grande de outros terreiros, cujas Mães de Santo, sobretudo, são afetadas pois não têm permissão para realizar elas mesmas os seus próprios sacrifícios e rituais.

Tais adversidades acabaram fazendo com que Mãe Cida rompesse as relações com sua comunidade e, principalmente, com a tradição de Angola, que até aquele momento era a forma na qual suas práticas religiosas ocorriam.

Foi um momento de muitos conflitos para a sacerdotisa, pois o motivo de seu rompimento pôs em pauta, dentro e fora da sua comunidade, questões de gênero. Resultando em uma divisão da sua comunidade que por um lado reforçou os princípios difundidos por seu pai, que aciona a tradição ancestral para justificar a impossibilidade de mulheres conduzirem rituais de imolação, e do outro lado uma parcela que defendia a necessidade as proibições que restringiam as ações das mulheres dentro dos seus próprios terreiros.

Mãe Cida foi buscar acolhimento em um terreiro de Ketu de fora. Isso gerou, dentro do seu próprio terreiro, inúmeros conflitos, pois muitos dos seus filhos não queriam abandonar a forma de se cultuar as divindades presentes na Angola. Que são feitas no seu dialeto específico, com um panteão de divindades conhecidas como Nkises, que apesar de muito assemelham-se com os Orixás da tradição iorubá-nagô, se distinguem na sua origem.

Em um estudo de caso sobre a origem das divindades cultuadas nas nações de candomblé encontradas em todo território nacional, Gaia e Vitória (2021) buscaram compreender os processos de diferenciação das divindades. Segundo as autoras, as divindades de cada nação (ketu, jeje e bantu) possuem uma matriz africana originária dos povos que foram escravizados no período da colonização. Correspondem, então, os Orixás às tradições herdadas da matriz yorubana, encontradas nos terreiros de ketu e nagô, os Nkises decorrem dos Bantu, que corresponde a nação de angola e por fim os Voduns, que originam-se do povo

Fon e compõe a nação Jeje. De modo que, descrevem as distinções entre os Orixás e Nkises da seguinte forma:

Assim sendo, convém informar que a cultura bantu acredita que os Nkises nunca tiveram vida terrestre, pois eles são os próprios elementos da natureza. Diferentemente dos nagôs que relacionam seus Orixás, como, por exemplo, Rainha/Rei ou Deusa/Deus da chuva, da beleza, dos trovões, entre outros, para o Candomblé de Angola/Bantu o Nkise é a própria chuva, a própria beleza ou o próprio trovão, trata-se de uma energia divinizada. (GAIA e VITÓRIA, 2021, p 52).

Desse modo, por mais que alguns filhos compreendessem a decisão de Mãe Cida de mudar de nação, muitos deles não concordaram em fazer o mesmo. Pois pra eles, seria como romper os laços com as divindades em que estavam todos familiarizados e passar a cultuar outros deuses.

O que acabou resultando, também, no rompimento dos filhos de Mãe Cida com a própria, que foram buscar na sua comunidade a continuidade do culto que, naquele momento, não encontraram mais no seu terreiro.

As situações vividas por Mãe Cida foram compartilhadas durante suas visitas ao meu terreiro, quando nos sentávamos para tomar algumas bebidas e compartilhar a controvérsia vivida em ambos os terreiros. Foi a partir dessa experiência que passei a perceber que existiam, dentro do próprio candomblé, formas de se distinguir e produzir a religiosidade.

Com isso, algumas perguntas passaram a transitar na minha rotina. Todas elas ancoradas na necessidade de compreender as fronteiras identitárias que somente naquele momento eu tomei conhecimento. Talvez, acredito, pelo fato de ainda não ter precisado transitar entre outras comunidades, como ocorreu com Mãe Cida, naquele momento.

Trazendo para minha própria trajetória, as reflexões que serão levantadas a seguir surgiram a partir do meu rompimento com o terreiro em que fui iniciado. Momento marcado pela solidão de longos meses sem nenhum contato direto com terreiros de candomblé, pois estava tentando compreender o mundo sem minha ligação com a família de santo. Nestes meses, por motivações pessoais, querendo conhecer melhor os terreiros que ainda não havia tido contato, passei a acompanhar o trabalho e a fala dos pais e mães de santo da nação de ketu do município por meio das redes sociais. Preciso, nesse ponto, descrever como se situam os terreiros de Ketu em Maceió.

Na parte alta da cidade reúnem-se quatro. Com relativa proximidade, no bairro da Cidade Universitária, três terreiros descendem da mesma matriz em Pernambuco, portanto, são terreiros cujos dirigentes são irmãos de santo. Sobrando, então, o terreiro da Minha mãe, que tem sua matriz em Salvador. Na parte baixa, encontram-se dois: um que chamarei de

Terreiro pai Oxossi, situado nos arredores da Lagoa Mundaú, descendente de uma casa em Vitória da Conquista (BA) e o último situado no bairro da Guaxuma, descendente de um terreiro em Maragogipe (BA).

Portanto, existia maior proximidade entre os terreiros-irmãos, sendo um deles, inclusive, o de Mãe Cida, que compartilhava com os demais, rituais com o mesmo calendário festivo de execução ritualística. Já o terreiro Pai Oxossi compartilha algum grau de parentesco com o meu, uma vez que descendemos da mesma matriz. De modo que, apesar de não existir uma proximidade entre as famílias de Salvador e Vitória da Conquista, ainda possuímos ascendentes em comum, portanto, somos parentes. Mas as informações relacionadas a esse grau de parentesco só foi descoberta num estágio avançado quando já estava desenvolvendo pesquisa de campo, que serão elucidadas no próximo capítulo.

Durante os meses sozinho, e já tendo retornado ao curso, retomei o contato para as bibliografias que poderiam me ajudar a compreender a respeito do que estava vivendo. Sobretudo, a minha resistência a retornar para o candomblé por meio de uma nova comunidade.

A primeira questão a ser discutida nesse processo é acerca das nações de candomblé. Percebi um movimento similar em todos os pais e mães de santo que tive contato e decidiram interromper sua trajetória espiritual nas nações aqui presentes para ir em busca da nação de ketu. Todos eles, após a mudança, assumiram uma narrativa de que as nações de Maceió estão inteiramente contaminadas com o sincretismo religioso que incorpora o pensamento cristão às religiões de matriz africana.

Para minha mãe, por exemplo, a fala que se apresenta é de como o candomblé de Maceió “não se atualiza”. Percebi, com a convivência, do que se trata essa desatualização. As nações compreendidas como tradicionais no município chegaram aqui atravessadas por inúmeros processos, mas estabeleceram-se devidamente a partir das suas especificidades. Mas o que seriam as nações?

A leitura que eu faço das nações de candomblé são ancoradas numa perspectiva situacional, adquiridas pelas contribuições do antropólogo Fredrik Barth (2000), que me orienta a compreendê-las como um “tipo de organização social” que estabelece fronteiras de inserção e distanciamento dos seus componentes considerados de dentro e de fora. Valido essa argumentação retomando a discussão do capítulo anterior, quando (SANTOS, 2012, p. 3) apresenta a fala de Mãe Celina, que ao comentar sobre Tia Marcelina enuncia “De Tia Marcelina eu não tenho conhecimento, nem de nada dela... A religião dela era diferente da mãe Capitulina, então a gente não tomava parte de nada, era guerra de uns saber mais que os

outros” para refletir que, sempre houveram formas de diferenciação entre as comunidades de terreiro. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos (BARTH, 2000, p. 32).

Tratando, agora, das críticas a respeito do sincretismo, que é associado à "falta de tradição". Agier (2001) nos chama atenção para os distúrbios identitários que têm ocorrido no mundo globalizado. De modo que, num estudo de caso realizado nos candomblés da Bahia, constata-se um movimento de “retorno a etnia” ou declaração de “filiação de origem africana” que tinha o objetivo de “fabricar uma tradicionalidade africana” a partir das contribuições de etnólogos da época. Logo após, Angier descreve os processos que se sucederam da seguinte forma:

A nova versão da África no Brasil, em construção desde os anos 70, recebe um fluxo de informações de origens bem diversas (socialização e memórias familiares, reportagens de televisão, revistas, livros e aprendizados escolares, turismo cultural, “viagens” e coleta de informações e de imagens na Internet etc.); por outro, uma vez a identidade declarada, todo o “trabalho” cultural que a fabricou é apagado para melhor afirmar o caráter evidente, natural e autêntico da suposta identidade, tornando-a aparentemente mais verdadeira (ANGIER, 2001, p. 17).

Portanto, compartilho da leitura de Agier. Sobretudo pela compreensão de que o candomblé, apesar de forjado por meio dos povos escravizados sequestrados das costas africanas, é uma religião afro-brasileira.

Dessa forma, exploro a tradição como Tim Ingold sugere, tratando-a como um processo “continuamente gerado e regenerado nos contextos de engajamento prático das pessoas com componentes significativos do ambiente” (INGOLD, 2018, p. 177). Logo, o movimento de buscar uma tradicionalidade puramente africana tem ganhado espaço. Mas precisa ser compreendida como uma construção situacional. Para isso, é importante pensar que:

A África que existe no Candomblé também é uma resignificação do velho continente. É uma África sentida, emocional, identificada com as histórias aprendidas como os religiosos do passado, o que de forma alguma lhe furta importância. Essa África sentida e imaginada é real, desde o ponto de vista do imaginário coletivo. É rica, densa, repleta de desafios, dores, prazeres e promessas. É uma África amada e, por isso mesmo, verdadeira (PORTUGUEZ e DAHER, 2018, p. 31)

Portanto, existe um cenário fértil a ser estudado quando tratamos da introdução da nação de Ketu no território alagoano. As limitações da construção dessa pesquisa não me permitem o aprofundamento nas questões aqui levantadas. Contudo, elas aparecem, de forma transversal, no trabalho de campo realizado para construção desse trabalho.

Quando decidi procurar contato com meus parentes no Terreiro Pai Oxossi com a finalidade de construção da pesquisa, pude voltar a me conectar com a espiritualidade e também construir as discussões aqui encontradas. No próximo capítulo, apresentarei o Terreiro Pai Oxossi e os dados levantados durante o trabalho de campo iniciado em julho de 2022.

#### 4. O TRABALHO DE CAMPO NO TERREIRO PAI OXOSSÍ

Os primeiros contatos que tive com o Terreiro Pai Oxossi ocorreram via *instagram*, em dezembro de 2021, onde pude conhecer a figura do seu dirigente. Naquele momento, não tinha pretensão alguma de desenvolver uma pesquisa nessa comunidade. Pai Luan é um homem de aproximadamente 35 anos, negro, homossexual e que se orgulha de ter uma profissão formal, atuando em um importante hospital do município.

Começamos a nos seguir e logo trocamos mensagens sempre relacionadas ao candomblé, principalmente nos momentos em que nossos posicionamentos assemelhavam-se. Durante seis meses, o contato era pontual e restrito. Por motivos pessoais, até conhecê-lo, preferi ocultar minha relação com a comunidade que fui iniciado. Sobretudo, porque naquele momento meu objetivo era entender como as coisas eram feitas em seu terreiro pois estava buscando retornar para um grupo.

Contudo, pelos conflitos gerados a partir do meu rompimento, preferi adiar uma possível visita. Até o momento em que precisei começar o campo para essa pesquisa e os terreiros que havia planejado produzi-la não se dispuseram a abrir as portas. Então, procurei Pai Luan e pedi permissão, a ele como sacerdote e as forças que regentes aquele espaço, para acompanhar as funções e o cotidiano do Terreiro Pai Oxossi, onde prontamente fui acolhido e convidado a comparecer na festa de Xangô, que aconteceria no mês Julho de 2022.

Depois disso, nosso contato se intensificou, de modo que pude elucidar a proposta da pesquisa e entender os limites da minha ida à campo, como os espaços que seriam permitidos que eu transitasse para não atrapalhar a dinâmica da sua comunidade. Os relatos apresentados a seguir são fruto das minhas periódicas visitas ao Terreiro Pai Oxossi onde efetuei os trabalhos de campo.

Localizado na parte baixa da cidade, nos entornos da lagoa Mundaú, em Maceió (AL). Somente as quartinhas de barro dispostas no telhado denunciam a existência de um terreiro ali, numa rua cortada por um canal de esgotos a céu aberto, onde os moradores contam com a presença de casas residenciais, um mercadinho, igrejas e no final da rua, o terreiro.

Sua arquitetura expressa a realidade de muitas comunidades. É comum que terreiros de candomblé sejam construídos em espaços improvisados nas residências de seus dirigentes. Tratava-se, portanto, de uma casa similar a todas as outras. Apenas pelo que conhecemos como para-raios, que são quartinhas e assentamentos de divindades que são dispostos no muro de entrada dos terreiros para sua proteção, que é possível identificar que ocorre naquela casa um candomblé.



No portão de entrada nos deparamos com um pequeno corredor que nos dirige para a entrada do salão e em suas extremidades encontram-se um jardim com abundantes ervas ritualísticas e o assentamento do orixá Ogum. O salão, que era anteriormente a garagem daquela casa, é onde as festividades ocorrem. Dentro dele, à esquerda, estão assentados Exu Onã e Bará, dois orixás que resguardam a entrada daquele espaço sagrado. Bem no centro encontra-se uma escultura entalhada em madeira para sinalizar onde estão plantados os fundamentos do terreiro. E, nesse mesmo espaço ainda encontram-se os atabaques, os tronos dos orixás Xangô e Oxossi, donos daquela casa, e uma porta coberta por uma esteira onde situa-se o *runkó*. Com acesso restrito fica a cozinha do terreiro, que é um espaço de aproximadamente 6 metros quadrados e, no final do terreno, encontra-se o quarto em que os filhos de santo se hospedam quando precisam dormir e por fim o quarto onde reside o pai Luan.

Recordo-me que os primeiros registros que fiz em diário tratavam da minha fome espiritual, que foi ocasionada por meses de isolamento sem contato com um terreiro. Retornar para um, mesmo com a finalidade de construir um trabalho acadêmico, me trouxe muito alívio de que, apesar da ausência, aquele ainda era um espaço em que me sentia em casa.

Cheguei tímido, à procura de Pai Luan para enfim me apresentar pessoalmente. Fui bem recebido e apresentado aos seus filhos e filhas como estudante do curso de ciências sociais e estava ali para fazer uma pesquisa. Com olhares atravessados e curiosos, fui conhecendo aos poucos seus filhos e filhas.

Constatei, naquele momento, que a maioria dos seus filhos eram moradores do bairro e de seus entornos. Apenas um dos seus filhos, o primeiro *ogan* confirmado de sua casa, era iniciado por ele. Apesar disso, uma parcela significativa dos demais foram iniciadas em outras casas e por algum motivo procuraram Pai Luan para auxiliar na continuação da sua vida espiritual. Dentre os filhos iniciado, um especial me chamou atenção, um homem de aproximadamente 30 anos, negro e muito sério que estava arrodado dos seus filhos e filhas, todos numa faixa etária entre 16 à 22 anos. O que significava que Pai Luan já possuía na sua casa filhos de santo, vindos de outras casas, com *Decá* (que consiste na permissão dada pelos orixás para que um *egbomi* se torne um pai de santo), o que implicava, por conseguinte, que apesar dos poucos anos com casa inaugurada, Pai Luan já possuía netos de santo.

Pouco depois da minha chegada, outros convidados começaram a chegar. Alguns conhecidos que reconheci das festividades que frequentava em outros terreiros. Tentei manter a descrição, ficando no meu lugar, enquanto observava a chegada das pessoas. Convidados se agrupando em círculos para fofocar, aos sussurros, enquanto os filhos do terreiro chegavam,

apressados para trocar de roupa. Algumas vizinhas do Pai Luan e amigas da sua falecida mãe chegaram e foi dado início ao Xiré (momento em que as celebrações são feitas através de um círculo, onde as cantigas, danças e toques reverenciam os orixás) com o característico som do ajdá (sino feito de latão, utilizado para invocar as energias do orixá durante um ritual) e a roda foi formada, pela família de santo e os convidados de outro terreiro, do bairro do Salvador Lyra, que vestiriam os santos para o cortejo que se formaria durante as celebrações a Xangô. Os demais convidados, assim como eu, nos amontoamos ao redor da roda, para cantar, bater palma e fortalecer o couro de saudações em respeito aquele momento.

O amalá de Xangô é um rito conhecido e frequentemente praticado durante os meses juninos em todo Brasil. Além disso, é, antes de tudo, um dos pratos oferecidos a esse orixá. Que consiste em um cozido de quiabo, cebola e camarão seco e azeite de dendê. Algumas tradições adicionam a carne de boi. Após o seu cozimento o amalá é servido em uma gamela de madeira envernizada, forrada com o acaçá (que é um dos pratos mais importantes do candomblé, comumente oferecido a todos os orixás, com a finalidade de pedir paz e equilíbrio) que receberá o amalá. Após isso, a ornamentação do prato vai variar com pedido que está sendo feito a Xangô. Pedidos de justiça, fartura, misericórdia vão ser compreendidos a partir da forma com que o prato é enfeitado.

Tratando-se do ritual festivo, o amalá recebe a ornamentação de doze quiabos inteiros, que representam os antigos alafins (reis) de Oió. Assim como é acrescentado de doze moedas, ouroboros, que são as preferidas de Xangô conforme nos ensina as antigas lendas do orixá.

O Xiré ocorre respeitando a ordem, começando sempre por Exú, quando pedimos licença para começar as festividades. Exú é o orixá dos caminhos, o interlocutor entre os homens e os orixás. Para que uma celebração possa ser efetuada sem ocorrência, precisa-se pedir licença a Exú. As cantigas, danças e o toque entoado pelos atabaques pedem para que Exú permita que todas as oferendas sejam bem recebidas pelos orixás.

O xiré só é interrompido quando chega a vez de celebrarmos Xangô. Cantamos brevemente até que o orixá se manifeste por meio do transe, em um dos convidados, junto da presença das mulheres de Xangô (Oyá, Oxum e Obá) que participarão do seu cortejo. Recolhe-se, então, os orixás para ornamentá-los enquanto um intervalo é dado e os convidados se deslocam até a rua, para tomar um ar enquanto conversam.

Os intervalos são momentos riquíssimos para exercitar a observação. Pois, é o momento em que Pai Luan se recolhe com os orixás para ornamentá-los, que os convidados começam a trocar informações. As fofocas fazem parte desse momento e logo as rodinhas se formam e uma energia de disputa se instaura entre os convidados que não se gostam.

Transitando no espaço é fácil ouvir grupos comentando sobre roupa, ornamentos ou a forma que alguém ali presente está portando.

Percebi uma movimentação de um dos grupos voltados para minha direção. E logo após, uma mulher veio até mim perguntar de onde eu era. É uma prática comum entre os povos de santo. Antes de saber quem você é, é importante saber a quem você representa. Foi um momento constrangedor, pois reconheci pelo seu colar a sua origem jeje e sabia que informar quem era minha mãe de santo faria com que automaticamente ela tivesse uma impressão negativa sobre mim, pois minha mãe rompeu sua relação com a comunidade que aquela senhora que me questionava integrava. Mesmo assim, informei que era o Axogun do meu terreiro, iniciado por minha mãe.

Felizmente, pude fugir do interrogatório e olhar julgador daquela senhora, pois o adjá anunciava o fim do intervalo. O cortejo tomou o salão, com o orixá Xangô à frente, carregando o prato de amalá, acompanhado por Oyá, Oxum e Yemanjá. Os orixás tomaram lugar no Xirá, enquanto cantávamos as rezas em honraria a Xangô e seu prato de amalá, pedindo para que ele nos abençoasse.

Depois, no centro do salão, Xangô é sentado no trono e todos nós ajoelhamos em reverência, enquanto começam a se dirigir ao orixá a família de Pai Luan, que se servirá do amalá na presença de Xangô. Comer o amalá durante o ritual nos garante as bênçãos ali invocadas. Depois de servida toda comunidade do Terreiro Pai Oxossi, dirige-se a Xangô os convidados, começando sempre pelo mais velho até finalizar o banquete, quando os mais novos são servidos.

Em seguida, prestigiamos o Rum (Dança de orixá incorporado) de Xangô com demais Orixás. É um momento de grande entusiasmo e em coro todos os presentes fazem a festa na presença das divindades que compareceram ali para receber as oferendas prestadas.

Ao final do Xirê, os comes e bebes foram servidos e todos sentaram-se em uma mesa para comer e conversar. Não pude ficar para as funções de organizar e limpar o terreiro após a festa, que é o momento de intimidade dos filhos para comentar sobre os convidados presentes, e retornei para casa alimentado com as gostosuras servidas na festa, mas principalmente pude matar minha fome espiritual com a força de Xangô que foi invocada.

Após as festividades meu contato com Pai Luan foi de maior proximidade, de modo que passamos a trocar mensagens com maior frequência. Fui convidado para as demais atividades e estive presente em todas as festividades que ocorreram a partir de julho de 2022. Apesar disso, escolhi abordar aqui mais duas visitas que compreendo serem importantes para serem relatadas pois refletem a discussão levantada no capítulo anterior acerca do processo de

construção e afirmação identitária que tem ocorrido nos terreiros de Ketu do município. Pai Luan, em uma de nossas conversas em que sentamos numa esteira de palha para desfiar mariwo (palha de dendezeiro, utilizada para revestir o orixá Ogum durante suas guerras e também nas portas e janelas de um terreiro de candomblé, para afastar os espíritos ruins) me confidenciou que percebeu, por meio das redes sociais e interações efetuadas por outras comunidades de candomblé dentro e fora de Maceió, uma da tradição iorubá. Segundo ele, “estava na moda ser de Ketu”, mas existe pouco compromisso dos pais e mães de santo que estavam incorporando essa tradição, que ainda mantinham em seus terreiros muitas misturas.

Orgulhosamente, afirmou que foi o primeiro em Maceió a “tirar um abadô e um ypeté no salão”, dois rituais popularmente conhecidos nos terreiros de Ketu que descende do Gantois, o Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê, conhecido como um dos mais tradicionais do Brasil.

Nesse sentido, relato a seguir as experiências em campo do Ypeté de Oxum 2022 e em seguida o Abadô de Oxossi 2023.

Quando foi divulgado via instagram o convite para as festividades de Oxum já havia sido convidado por Pai Luan algumas semanas antes. A esse ponto, nossa relação já não era, apenas, de pesquisador e interlocutor, pois estabelecemos uma relação de amizade e parentesco que nenhum de nós havia planejado.

Ao ponto de participar ativamente das funções desempenhadas pelo terreiro. Acredito, que isso ocorreu por dois motivos: em reconhecimento ao cargo que possuo na minha comunidade, de modo que fui compreendido não somente como pesquisador ou visitante, mas a partir da posição de Axogun. O segundo motivo está na descoberta de que descendemos da mesma matriz, reformulando nossa relação para um ponto em que nos reconhecemos como parentes. De tal forma que passei a transitar de forma orgânica naquele espaço, sendo recebido por Pai Luan e seus filhos, onde construímos uma relação de intimidade. E, por esses motivos, a pesquisa passou a ser construída em colaboração com todos os meus parentes. No meu campo, pesquisar com sinaliza que compreender os processos de vida das minhas parentes a partir da nossa intimidade potencializa desenhar processos etnográficos que esbarram em uma história coletiva (DAMÁSIO, 2023, p. 194).

Nesse sentido, quando cheguei para o café da manhã às oito horas no dia do Ypeté de Oxum, fui recebido por todos e procurei ajudar a montar a mesa, enquanto finalizam as comidas que seriam servidas. Fui informado que além de mim, um pai de santo foi convidado para aquele momento, que ocorre geralmente nas manhãs que antecedem as festas. Segundo Pai Luan, é uma prática que aprendera com seu pai, pois durante as funções a correria impede

que as pessoas parem para conversar. É um momento importante de fortalecimento das relações em um terreiro.

**IMAGEM 1 - MESA RESERVADA AOS CONVIDADOS DO TERREIRO PAI OXOSI**



Fonte: Do Autor, 2022.

O pai de santo convidado havia procurado Pai Luan pedindo ajuda com problemas de saúde que estava enfrentando. De modo a interceder a Oxum na sua cura e recuperação. Oxum é um orixá regente do sistema sanguíneo e das barrigas, portanto qualquer doença acometida nessa região pode ser curada pelo seu auxílio.

Sua chegada foi acompanhada de dois de seus filhos, um homem iniciado para o Orixá Logun Edé e uma filha iniciada para Oxum. Todos foram apresentados ao terreiro, aos filhos de Pai Luan e a mim. Foi informado aos convidados que o terreiro estava participando de uma pesquisa vinculada à universidade e que eu estava ali para observar a rotina do terreiro, mas que era também um amigo da família.

Após o café, as atividades foram atribuídas a cada um dos filhos, que se dividiram na organização dos espaços, em engomar e passar as roupas e preparar as comidas para servir após a festa. Os três convidados e eu resolvemos, então, realizar a limpeza do salão, momento que aproveitamos para nos conhecer. Tomei conhecimento de que eles foram convidados para vestir santo na festa de mais tarde. E que, assim como eu, chegaram antes para contribuir no que podiam para que tudo ocorresse bem. Estava extremamente ansioso pois, depois de mais de um ano sem presenciar uma festa de Oxum, finalmente poderia voltar a sentir aquela energia materna da minha mãe.

Concluindo os nossos afazeres, fui convidado para acompanhar o Pai Luan à mata e buscarmos mariwo, pois os do terreiro encontravam-se velhas e secas. Fomos no carro da sua filha, que dirigiu por todo o percurso. Nesse momento, compartilhamos das nossas ansiedades

para a festa, uma vez que seria o primeiro ypeté feito em Maceió. Pai Luan tinha grandes expectativas, pois segundo ele, seria o momento de mostrar a todos o que era “um ketu de verdade”.

Ao chegar na mata, me dei conta imediatamente de algo que não havia refletido até aquele momento: os terreiros precisam estar próximos de fontes de água naturais, como rios e mares, bem como de matas, onde são realizados rituais importantes. Além disso, o que Pai Luan chamou de mata era uma região de vegetação espalhada e solo mal cheiroso e lamacento, que certamente fora um mangue que havia secado e engolido pelo crescimento urbano. Precisamos procurar por muito tempo, pois haviam mais coqueiros e palmeiras do que qualquer tipo de árvore, que nos confundiu por assemelhar-se com os dendezeiros.

Encontramos apenas um dendezeiro, de ralas palmeiras, pois certamente todos os terreiros da região coletavam suas palhas e coletamos apenas o necessário, para que a árvore pudesse se recuperar e produzir mais folhas. Isso me fez refletir como possuímos, na parte alta, regiões de mata e rios em abundância, com dendezeiros e bambuzais espalhados por todos os lugares e de fácil acesso. Ao retornarmos, já era hora nos prepararmos para a festa.

Assim como o amalá, o Ypeté de Oxum é um ritual envolvendo comida. É um dos pratos preferidos de Oxum. Ele é feito a partir do inhame pilado com cebola, camarão, pimenta e dendê.

**IMAGEM 2 - YPETÉ SERVIDO NA FOLHA DE CONCHINHA PARA VISITANTE**



Fonte: Do Autor, 2022.

O diferencial dessa visita se dá pelas minhas obrigações como filho de Oxum. Diferente dos outros momentos, não poderia ficar apenas observando, de fora da roda. Portanto nessa visita dancei, cantei e vibrei durante a festividade toda, em respeito e reverência a Oxum, dentro da roda.

O ritual ocorreu conforme o previsto, seguindo a ordem no xiré. Quando começamos a louvar Oxossi, os filhos de Pai Luan, do mais velho ao mais novo, bateram cabeça para ele em sua reverência.

**IMAGEM 3 - BATE-CABEÇA**



Fonte: Do Autor, 2022.

**IMAGEM 4 - XIRÉ**



Fonte: Do Autor, 2022.

O cortejo de Oxum é iniciado com a cantiga ritualística do ypeté. Pai Luan puxa o cortejo que é acompanhado do orixá Logun Edé, que traz consigo a panela de barro com a comida do ritual. Durante alguns minutos, os orixás dançam no salão e vão passando entre si a panela, que ambos carregam na cabeça enquanto dançam.

Logo após, ambos são sentados em tronos que estão centralizados no meio do salão. Ao sentarem, a panela é disposta no colo de Oxum, enquanto todos os presentes se abaixam, ainda louvando, em reverência. Essa é uma prática comum durante os rituais. Como alguns dos Orixás cultuados na tradição iorubá foram reis e rainhas, quando os mesmos se sentam, todos se abaixam pois não é permitido que alguém esteja mais alto que uma realeza. Só ficam em pé as pessoas responsáveis por servir o ypeté na folha e distribuir aos convidados.



**IMAGEM 5 - LOGUN EDÉ CARREGA YPETÉ NA CABEÇA**



Fonte: Do Autor, 2022

Esse é um momento importante esperado por todos. O ritual do Ypeté é um dos mais importantes para uma comunidade de candomblé. Comumente chamado de ebó egbé (limpeza da comunidade), o ritual tem a finalidade de renovar as energias daquela casa. Trazendo com ele toda a energia positiva atribuída a Oxum. Comer do alimento oferecido concretiza a ingestão dessa energia no nosso corpo.

**IMAGEM 6 - CORTEJO DE OXUM**



Fonte: Do Autor, 2022.

Portanto, todos foram servidos e comeram a oferenda em gratidão e respeito para em seguida iniciar o rum de Oxum. Momento no qual Oxum foi dançar, acompanhada de Logun Edé e dos demais orixás que manifestaram-se para celebrar o ritual. Foi um momento importante para o Terreiro Pai Oxossi, que encerrou o dia com um banquete servido aos convidados na porta do seu terreiro.

Já tratando do Abadô de Oxossi, que corresponde a minha última ida à campo em abril de 2023. Como de costume, cheguei no terreiro para o café da manhã, cheio de ansiedade e curiosidade pois conheceria, nesse dia, o sacerdote de Pai Luan, que veio de Vitória da Conquista acompanhado de três filhos.

Percebi, desde o primeiro momento, uma diferença na dinâmica terreiro provocada pela presença da família matriz desde minha chegada. Nas outras visitas, era recebido pelos



filhos e filhas de Pai Luan ao redor da mesa, contudo, ao entrar, estava presente apenas o pai de santo, que me conduziu ao salão, local onde faríamos a refeição. Seus filhos estavam aguardando no corredor, aos cochichos.

Fui informado, então, que aguardávamos seu pai acordar. E que, somente quando ele entrasse no salão, que os seus filhos teriam permissão para entrar. Apesar de estranhar, procurei não demonstrar e fomos nos atualizar das recentes mudanças que ocorreram na minha vida.

Informei ao Pai Luan que estava finalizando o campo e em breve daria início ao processo de escrita do trabalho. Além disso, compartilhei uma intercorrência que ocorreu após a Festa de Oxum. Poucos dias antes daquela visita, havia sido procurado pela minha mãe de santo, que não falava há anos, pois ela ficou sabendo que eu estava realizando uma pesquisa sobre terreiros de ketu e não a procurei. Minha mãe, que não sabia do meu paradeiro desde o nosso rompimento, não recebeu bem a informação passada de forma equivocada por algum dos visitantes que compartilharam conosco o último café da manhã da casa de Pai Luan.

Compartilhei, nesse momento, os motivos pelos quais resolvi sair do terreiro, e em troca recebi algumas confidências. Pai Luan estava gerenciando uma situação de rompimento naquele momento, pois seu primeiro filho iniciado, saíra de seu terreiro sem justificar o motivo de partir. Então, ouvi atento o desabafo.

Finalizamos a conversa refletindo sobre a branquitude nos terreiros, que para Pai Luan é um dos problemas a ser combatido. Nesse momento, me disse que ao sair da sua antiga casa e procurar a atual em Vitória da Conquista, Pai Luan sentiu como as coisas eram diferentes fora de Maceió. Confessa que quando chegou lá, chocou-se com o fato de que assim como seu pai de santo, todos os cargos e sacerdotes da casa eram brancos. Que ficou muito introspectivo e receoso, mas que estava feliz com o caminhos que Oxossi o levou, pois a vida melhorou muito quando mudou de terreiro.

Além disso, fez uma reflexão sobre a crescente participação de pessoas brancas no candomblé. O pai Luan avalia que isso tem ocorrido por questões financeiras. Pois, pelo alto custo de iniciar e continuar as obrigações na religião, muitas pessoas negras são impossibilitadas de chegar ao sacerdócio. Por esse motivo, afirma, que busca facilitar o ingresso de pessoas negras ao seu terreiro, cobrando valores simbólicos nos jogos de búzios ou ebós que realiza nos seus filhos e clientes. Acrescentou, que seus filhos eram todos pobres e moradores da periferia que se concentravam na lagoa, portanto jamais poderia cobrar os valores que geralmente se cobram por um procedimento. Que na sua casa, preto e pobre paga mais barato.

Comentou, então no seu primeiro yawo, que estava recolhido e sairia poucas horas depois durante o abadô. Nossa conversa foi interrompida com a chegada dos seus parentes da Bahia. Entraram, primeiro, os irmãos de pai Luan, que assumiram os atabaques e começaram a tocar o agueré e louvar para Oxossi. Então, dançando os passos característicos do culto a esse orixá, dirigiram-se para o centro do terreiro Pai Luan e seu Pai, que cantaram por alguns minutos para Oxossi e logo após para Ayrá, orixá do seu pai de santo.

Depois todos se dirigiram à mesa e fomos apresentados. Somente após os filhos de pai Luan puderam entrar, em silêncio, no salão. Dirigiram-se às esteiras de palha forradas ao chão. O silêncio foi rompido por Pai Jairo de Ayrá, que desejava ser servido para que todos pudessem se servir.

Foi uma experiência diferente das outras, mas me lembrou das vezes que recebi meu avô de santo em Maceió, sobretudo que também esperávamos que ele rompesse o silêncio, fosse o primeiro a comer e todos só podiam se retirar da mesa com sua refeição. Me parece ser uma prática bem fortalecida nos candomblés da Bahia.

Após a refeição, fiquei responsável por assumir a cozinha e preparar as refeições que seriam servidas na festa, assim como alguns pratos que precisavam ser preparados para rituais que antecedem a saída do yawo. Com essa ocupação, só voltei a transitar no salão quando os convidados estavam chegando. Desfrutei, durante aquele dia, da companhia de alguns filhos que me auxiliaram nessa função.

Foi então que descobri algumas informações acerca da família de Pai Luan. Já havia notado, nas outras visitas, a ausência de alguns de seus filhos mais antigos que conheci nos primeiros contatos com o terreiro. Descobri, portanto, que insatisfeito com o comportamento de alguns dos seus filhos, Pai Luan os retirou do terreiro pois estavam arrumando muitos problemas. Depois disso, como soube, o ogan da sua casa se retirou do terreiro.

Além disso, muitos filhos novos haviam chegado no terreiro, filhos esses que eram, poucos meses atrás, netos de Luan. Alguns deles, também insatisfeitos com os comportamentos de seus pais, resolveram permanecer na casa de Pai Luan.

Com todos os preparativos finalizados, me dirigi ao salão esperando o começo das festividades. Onde reencontrei rostos conhecidos. O xiré começou pontualmente, pois além do abadô, tínhamos a saída do yawo.

Tudo seguiu conforme previsto, contudo, com a vinda de Pai Jairo, muitos pais e mães de santo apareceram para conhecê-lo, o que gerou uma superlotação no pequeno salão do terreiro Pai Oxossi. Apesar disso, foi uma linda celebração, com um Rum do Oxossi de Pai Luan e de seu primeiro yawo, que saiu e ganhou seu nome nesse mesmo dia.

Perto de finalizar as celebrações, recebemos a inconveniente visita da Polícia Militar, que interrompeu o evento alegando ter recebido denúncias de que estava tendo uma grande bagunça naquele espaço. Tomado pela cólera de ter sua celebração interrompida, Pai Luan argumentou com os policiais que estavam fazendo uma tentativa de coibir a prática afro-religiosa naquela rua, pois alguns vizinhos intolerantes estavam desgostosos com a presença do terreiro e possuíam relação com a polícia. Mas que ele tinha o direito ao culto e que não pararia o candomblé.

Houveram tentativas por parte da polícia de interromper imediatamente o culto, contudo, Pai Luan retornou ao salão dando as costas aos policiais e começou a louvar para Xangô, orixá da justiça. Foi um momento de tensão, mas de muito significado. Muitos orixás vieram à terra para dançar o Alujá, a dança que faz Xangô ao redor da fogueira, e foi sob clamores de "kaô kabecilê" que os policiais se retiraram. Logo após, a comida foi servida e os convidados foram desfrutá-la.

Isso reflete o que apontei nos capítulos anteriores acerca da continuidade do Quebra de Xangô. É extremamente simbólico que, em um dos bairros mais afetados pela perseguição sistematizada em 1912, a comunidade civil articulada com forças militares sintam-se à vontade para interromper um culto de candomblé.

Pai Luan me confidenciou que naquela semana já passava da quinta tentativa da polícia militar de interromper as atividades do seu terreiro. A última, presenciada por mim, ocorreu também na presença de todos os visitantes, que assim como eu, espantaram-se com o ocorrido.

Apesar disso, Pai Luan não pensou em nenhum momento em ceder às investidas da polícia. E demonstrou conhecimento das leis que garantiriam a continuidade do rito caso a polícia continuasse tentando tolhê-lo. Isso demonstra também o quanto evoluímos com as ofensivas constantes violências que se apresentam para as comunidades afro-religiosas do município.

Existe possibilidade de reação e para isso somos preparados. Pai Luan recebe orientação jurídica de instituições como o INEG, que fornece assessoria jurídica gratuita para os casos de racismo que ocorrem no Estado. Portanto, apesar de continuarem investindo no extermínio das religiões de matriz africana, a resistência cresce na mesma proporção.

## 5. CONCLUSÃO

No transcorrer deste trabalho foram levantadas diversas questões em relação ao processo de construção das identidades étnicas e a partir das minhas experiências, seja vivendo como candomblecista, seja por meio do trabalho de campo efetuado com o Terreiro Pai Oxossi, que me aproximaram dos fenômenos aqui discutidos a partir das encruzilhadas epistemológicas, me permitindo agenciar os conhecimentos adquiridos a partir da vivência nos terreiros de candomblé, bem como os conhecimentos obtidos no meu processo de formação. Acredito que o saber deve ser reconectado com o ser, a epistemologia com a ontologia, o pensamento com a vida (INGOLD, 2013, p 24).

Não desejo, de nenhuma forma, cristalizar os movimentos que estão reelaborando as formas de se reconhecer, afirmar e produzir a religiosidade afro-brasileira em Maceió. Ao contrário, reconheço que estes estão em constante fluxo, de tal modo que as nações de candomblé não são isoladas em si mesmas.

Portanto, recorro às noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade, que são as bases do poder sacerdotal no Candomblé (PRANDI, 2005, p. 20) para afirmar que pude compreender os terreiros de Ketu a partir das suas cosmologias, processos rituais e afirmação enquanto grupo, contudo “O trabalho de campo é uma experiência educativa completa. O difícil é decidir o que foi aprendido” (GEERTZ, 2001, p. 43). De tal modo que, quando iniciamos para orixá, compreendemos que jamais atingiremos a completude das coisas.

Contudo, algumas conclusões apresentaram-se ao longo da pesquisa. Pude constatar que existe, de fato, um êxodo migratório de indivíduos do município Maceió para os estados do Nordeste em busca de uma “identidade africana” oferecida, através de uma fabricação, por meio da nação de Ketu. Tais nações foram compreendidas, numa perspectiva situacional de Barth (2000) como grupos étnicos que utilizam das identidades étnicas para caracterizar e regular a si mesmo e aos outros.

Reforço, para concluir, a legitimidade desses processos, pois é dentro desse emaranhado de trilhas entrelaçadas, continuamente enredando-se aqui e desenredando-se lá, que os seres crescem ou "seguem adiante" ao longo das linhas de suas relações (INGOLD, 2003, p. 305– 306).

## REFERÊNCIAS

Terreiros atacados, religiosa espancada: o dia sangrento que o país ignora. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/02/02/terreiros-atacados-religiosa-e-spancada-o-dia-sangrento-que-o-pais-ignora.htm>

AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. **Mana**, v. 7, p. 7-33, 2001.

AGUIAR, Deise Maria Santos de. Olhares de Crianças Sobre Pobreza e Raça nas Relações Escolares. 2008.

ALMEIDA, A. D.; SILVEIRA, P. A. de M. P. da. Tia Marcelina, a negra da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas. **Acervo**, [S. l.], v. 33, n. 1, p. 128–145, 2019.

ALMEIDA, Anderson. As Cinzas da Coleção Perseverança, o Quebra de Xangô Ainda Arde. **Encontro de História da Arte**, n. 14, p. 91-98, 2019.

APPADURAI, Arjun. “Colocando a hierarquia no seu lugar”. Tradução por Claudia Barcellos Rezende do original: “Putting hierarqy in its place”. In: MARCUS, Jorge E. (org) **Rereading Culture Anthopology**. Durham and London: Duke University Press, 1992.

BARTH, Fredrik; LASK, Tomke. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Contra Capa Livraria, 2000.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. Companhia das Letras, 2022.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: racismo, preconceito e discriminação na Educação Infantil**. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

CORREIA, Paulo Petronilio. Agô, Orixá! Gestão de uma jornada afro-estéticatrágica: o relato de um aprendizado e de uma formação pedagógica vivida no candomblé. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

DAMÁSIO, Ana Clara. A. C. A Intimidade do Parentesco: e os pedaços da minha mãe. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 24, n. 64, 2023.

DAMÁSIO, Ana Clara. Isso Não é Uma Autoetnografia. **Mediações**, v. 27, n. 3, p. 1-14, 2022.

FELISBERTO, Fernanda. Escrivivência como Rota de Escrita Acadêmica. In: **Escrivivência: a escrita de nós**. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 164-181.

FERNANDES, Albino Gonçalves. **O Sincretismo Religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias & práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras**. Editora Guaira limitada, 1941.

FERREIRA, Lilia Rose. **Dinâmicas Sociorreligiosas e Experiências Negras em Maceió Pós Abolição (1889-1899)**. 2021. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife, 2021.

FONTES, Larissa. Um Orixá Desaparecido: etnografia num museu silencioso. **Afro-Ásia**, n. 64, p. 363-399, 2021.

FONTOURA, Maria Conceição Lopes. Tirando a Vovó e o Vovô do Armário. **Heteroidentificação e Cotas Raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos**. Canoas: IFRS campus Canoas, p. 107-140, 2018.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva. Orixás, Inquices e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés Ketu, Bantu e Jeje. **Revista Calundu**, v. 5, n. 1, 2021.

GAMA, Fabiene. A autoetnografia como Método Criativo: experimentações com a esclerose múltipla. **Anuário Antropológico**, n. II, p. 188-208, 2020.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro:LTC,1989.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: editor Jorge Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3-21.

GONZALEZ, Lélia. A Juventude Negra Brasileira e a Questão do Desemprego. In: **Conferência Anual do African Heritage Studies Association**. 1979.

GORSKI, Caroline. Ritual de Iniciação no Candomblé de Ketú: uma experiência antropológica. **Revista Todavia**, v. 3, n. 4, p. 52-64, 2012.

hooks, bell; RIBEIRO, Alan Augusto; PERRY, Keisha-Khan Y. Escolarizando Homens negros. **Revista Estudos Feministas**, v. 23, n. 3, p. 677-689, 2015.

INGOLD, Tim. Repensando o Animado, Reanimando o Pensamento. **Espaço Ameríndio**, v. 7, n. 2, p. 10-10, 2013.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Terhi. Percebendo o Ambiente na Lapônia Finlandesa. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 19, n. 1, p. 169-182, 2018.

LORDE, Audre. Os Usos da Raiva: mulheres respondendo ao racismo. **Arquivo Radical**, 2017.

MANHAS, Adriana Capretz Borges. A Perda do Patrimônio Cultural em Decorrência do Maior Desastre Ambiental em Curso no Mundo: o caso da subsidência dos bairros em Maceió (AL). **Revista Jatobá**, v. 4, 2022.

NUNES, Isabella Rosado. Sobre o que nos move, sobre a vida. p. 10-24. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência: a escrita de nós—reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Matrpotency: Ìyá** in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92,

PORTUGUEZ, Anderson Pereira; DAHER, Vitor Rachid Colucci. Entre a Tradição, a Modernidade e o Mito do Retorno às Origens: os movimentos de des/re/territorialização do candomblé ketu entre 1950 e o tempo presente. **Meu Povo de Fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil**. PORTUGUEZ, Anderson Pereira, p. 14-48, 2018.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**. Tese, Doutorado em Sociologia e Antropologia, UFRJ, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Campinas: Cortez, 1996.

SANTOS, C. A. S.; AKOTIRENE, C. . O que é Interseccionalidade?. 1ª. ed. Belo Horizonte: LETRAMENTO, v. 1, 2018.

SANTOS, Irineia Maria Franco. “De Quilombos e de Xangôs”: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911). **Mneme-Revista de Humanidades**, v. 15, n. 34, p. 83-121, 2014.

SANTOS, Irinéia Maria Franco. “Nos Domínios de Xangô”: Religiões afro-brasileiras em Alagoas e a memória do Quebra-Quebra (1912-1980). **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012.

SANTOS, Irinéia Maria Franco. **A Caverna do Diabo e outras Histórias: ensaios de história social das religiões (Alagoas, séculos XIX e XX)**. Maceió: Edufal, 2016.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **A Metamorfose das Oligarquias**. Curitiba: HD Livros, 1997.

TICIANELI. **Quebra dos Terreiros e a Queda dos Maltas**. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/quebra-dos-terreiros-e-a-queda-dos-maltas.html>. Acesso em: 14 abr. 2023.

WERNECK, Jurema. De Ialodês a Feministas: reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. **Nouvelles Questions Féministes – Reveu Internationale Francophone**, v. 24, n. 2, 2005.