



“ELES NÃO SACRIFICAM ANIMAIS QUE NEM AQUI”: A ÉTICA DAS CRIANÇAS E O ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO

**“They don't sacrifice animals like here”: the ethics of children and the
fighting of religious racism**

Ana Paula Evaristo **RUSSE**
Centro de Educação à Distância
Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil
anapaula_er@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0002-9591-6753> 

Josiele Bené **LAHORGUE**
Departamento de Psicologia
Universidade Regional de Blumenau
Blumenau, Brasil
psicojosi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5814-4635> 

Mais informações da obra no final do artigo 

RESUMO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre uma ética das experiências, identificando alguns elementos que operam na relação entre crianças que frequentam um terreiro de Batuque jeje-ijexá educação das entrelinhas, e também com as demais crianças da comunidade do entorno do referido terreiro. Para tanto, partimos das reflexões sobre racismo estrutural a partir de Almeida (2019), Passos (2015) e Munanga (2003), e sobre intolerância religiosa e racismo religioso de Nogueira (2020). Como metodologia, utilizamos a análise do discurso de Bakhtin (2010), apresentando três cenas e tecendo diálogos com as categorias ética e experiência de Benjamin (1994; 2002; 2013) e com a perspectiva da ética Ubuntu de Nogueira (2012). Compreende-se que existem intersecções sociais e da ordem étnico-racial que engendram as relações analisadas neste artigo, e que nos dão pistas para compreender uma ética das experiências vivenciadas como condição de possibilidade para pensarmos a educação das entrelinhas por crianças.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo religioso. Ética. Experiência. Ubuntu. Crianças.

ABSTRACT

This article aims to reflect on an ethics of experiences through the identification of elements that operate in the relationship between children who attend a Batuque jeje-ijexá terreiro with it, and also with other children from the community surrounding the mentioned terreiro. We begin with reflections on the structural racism of Almeida (2019), Passos (2015) and Munanga (2003), and on the religious intolerance and religious racism of Nogueira (2020). As methodology, we used the discourse analysis proposed by Bakhtin (2010), presenting three scenes and weaving dialogues with the categories ethics and experience of Benjamin (1994; 2002; 2013), and with the Ubuntu ethics of Renato Nogueira (2012). It is understood that there are social and ethnic-racial intersections that engender these relationships analyzed in this article, and that give us clues to understand an ethics of lived experiences as a condition of possibility for us to think about education between the lines by children.

KEYWORDS: Religious racism. Ethics. Experience. Ubuntu. Kids.

INTRODUÇÃO

Este artigo pauta-se em uma pesquisa mais ampla, realizada no âmbito de um Programa de Pós-Graduação de Mestrado e que teve como objetivo principal cartografar as infâncias presentes em um terreiro de Batuque jeje-ijexá¹. A pesquisa aconteceu em uma comunidade periférica de Florianópolis (SC) e contou com a participação de cinco crianças que frequentavam o terreiro e outras três que não frequentavam. Todas as crianças² tinham entre seis e onze anos e residiam no entorno do espaço religioso. Como parte dessa pesquisa, realizada nos anos de 2017 e 2018, analisamos a ética das experiências a partir de três seções que focaram em: ética de terreiro, ética das crianças e ética de quem pesquisa com crianças de terreiro. Percebe-se a necessidade de aprofundamento nos estudos sobre uma ética das experiências que relacione a ética de terreiro com a ética das crianças.

A ética de terreiro, a ser tratada neste texto, inquire sobre aspectos relacionados à intolerância religiosa; a das crianças traz provocações acerca dos sentidos de infância produzidos. Para esta pesquisa, falar dos estatutos éticos produzidos pelas crianças em contextos comunitários marcados pela presença das cosmologias afro-brasileiras, é algo que propõe reflexões relevantes sobre o estar-junto, sobre a estruturação de laços sociais e sobre a produção de vínculos solidários (PIMENTEL, 2015), bem como sobre o enfrentamento ao racismo religioso protagonizado por crianças de terreiro no contato com crianças de outras religiões e/ou sem religião.

Vale destacar que a infância, para este artigo, é compreendida como uma produção moderna que estabelece uma estrutura de poder das pessoas adultas sobre as crianças. Tal produção compreende a criança como possibilidade da perfectibilidade e completude jamais alcançados na adultez – possibilidade que só é tangível por meio da submissão das crianças a um ordenamento que mira nos desejos adultocêntricos e tolhe as crianças. Para este artigo, pensamos nas crianças como produtoras de outras

1 O Batuque é uma cosmologia afro-brasileira cuja matriz africana é oriunda das práticas ritualísticas sudanesas, trazidas ao Brasil através do sequestro de seres humanos para fins de escravidão. Surgida no século XIX, estabeleceu-se na região de Rio Grande (RS) e mais tarde tornou-se uma prática comum na região de Porto Alegre (RS) (CORRÊA, 1992). Jeje-ijexá refere-se ao território matricial dos cultos, neste caso região correspondente ao Golfo da Guiné.

2 O projeto desta pesquisa, considerando as exigências do Programa de Pós-Graduação, obteve aprovação após avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Santa Catarina (CEP/UFSC), com parecer nº 2.621.581. Todas as crianças e todas/os as/os mães/pais/responsáveis assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). A escolha de uso dos nomes foi facultada pelos mesmos às crianças, tendo todas decidido pelo uso de seu próprio nome.

infâncias, as quais questionam e fogem a esta infância produzida pela perspectiva moderna adultocêntrica.

Embora a cultura afro-brasileira, e mais especificamente as cosmologias de matriz africana, venham atraindo o interesse das pesquisas acadêmicas, a temática ainda tem sido abordada de forma pouco unificada e dialógica, revelando a necessidade de síntese acerca daquilo que vem sendo produzido em contexto universitário, no que tange às questões de intolerância religiosa que surgem pautadas pelo racismo estrutural da sociedade que oprime tudo aquilo que é carregado de componentes da cultura negra brasileira.

O ofício nº386/2020-P da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (BRASIL, 2020) revela que entre os anos de 2015 e 2017 o Disque 100³ registrou uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas. De acordo com balanço apresentado no mesmo documento, a maior parte das denúncias caracteriza-se pela violência contra pessoas adeptas de cosmologias afro-brasileiras (Umbanda, Candomblé, Almas e Angola, Xangô, Batuque, entre outros).

A Lei nº 7.716/1989 definiu “os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor” (BRASIL, 1989). A Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997 incluiu a discriminação ou preconceito de religião entre os crimes previstos e estabelecendo pena de multa acrescida de um a três anos de prisão (BRASIL, 1997). Consonante, o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, celebrado em 21 de janeiro, é estabelecido pela Lei nº 11.635 (BRASIL, 2007). A data tem relação com a morte de Mãe Gilda de Ogum, liderança do terreiro Axé Abassá de Ogum, em Itapuã (BA). O referido terreiro foi alvo de diversos ataques por parte de pessoas da Igreja Universal do Reino de Deus (COSTA, 2020). No ano 2000, ao ver sua foto estampada na *Folha Universal* (jornal da mesma igreja) junto à manchete “Macumbeiros charlatões lesam a vida e o bolso de clientes”, a ialorixá sofreu um ataque cardíaco e foi a óbito. A Igreja Universal respondeu em juízo pelo crime de intolerância religiosa, sendo obrigada a pagar indenização à família e ao terreiro. O governo federal, em reconhecimento à gravidade do caso e perante a necessidade de legislar sobre o preconceito religioso, estabeleceu a data da morte de Mãe Gilda como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (COSTA, 2020).

Sem desconsiderar a importância destas legislações, ressalta-se que a abordagem da intolerância religiosa e do racismo religioso, ainda que correlacionada aos debates legislativos acerca do racismo, não fazem distinção entre as intolerâncias

3 O Disque 100 é um serviço oferecido pela Ouvidoria Federal de Direitos Humanos que acolhe e encaminha denúncias de violações de Direitos Humanos.

praticadas objetivamente por conta das diferenças de crença e aquelas que carregam o racismo estruturante em seu cerne.

Apresentar reflexões sobre uma ética das experiências nos desafia a mergulhar nos elementos que compõem um estatuto que versa sobre o que é ser de terreiro. Estatuto este que é erigido na coletividade, e que se constitui não somente pelo que está presente na cosmologia praticada, mas também pelas práticas comunitárias no entorno do terreiro. É com este mote que nos lançamos também a compreender os estatutos éticos produzidos nos encontros entre as crianças (de terreiro ou não), focando na coletividade que potencializa uma infância outra, e que se contrapõe à lógica adultocêntrica, ao mesmo tempo em que dialoga com ela. Tanto a ética do terreiro quanto a ética das crianças é permeada pelo racismo religioso, visto que este também compõe as relações cotidianas que estruturam o terreiro e seus arredores.

Neste sentido, o presente artigo tem como proposta refletir sobre uma ética das experiências, identificando alguns elementos que operam na relação entre crianças e o terreiro de Batuque jeje-ijexá que frequentam, e também com as crianças da comunidade do entorno. Inicialmente, apresentamos os procedimentos metodológicos, adentrando na análise do discurso de Bakhtin (2010). Na sequência, trataremos da categoria racismo a partir de Almeida (2019), Passos (2015) e Munanga (2003) e sua projeção no campo religioso na perspectiva proposta por Nogueira (2020). Adiante, versaremos sobre as categorias ética e experiência, coadunando escritos de Benjamin (1994; 2002; 2013) com a perspectiva da ética Ubuntu de Noguera (2012). Seguimos com a apresentação e análise de três cenas vivenciadas durante a pesquisa, para então apresentar as considerações finais.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A referida pesquisa da qual parte este artigo é pautada pela perspectiva cartográfica, que possibilitou à pesquisadora vislumbrar no campo de pesquisa a potência⁴ de infâncias que subvertem o sentido moderno de infância definido pela ordem adulta. Potência que levou a pesquisadora a se lançar ao terreiro, através da participação em atividades e cerimônias da cosmologia do Batuque jeje-ijexá; e na rua, em encontros brincantes, e da vivência junto às crianças que frequentam e as que não frequentam o terreiro.

4 Conforme Miura e Sawaia (2013), o encontro com o outro potencializa ou despotencializa o sujeito.

Enquanto método, a cartografia possibilitou à pesquisadora olhar as relações existentes no campo de pesquisa, sem desconsiderar o seu lugar social, ético e político. Este olhar, que converge ao campo mas também reflete aquela que olha, trouxe luz aos afetos, aos encontros e à experiência da pesquisa e da escrita sobre a mesma. A partir da perspectiva cartográfica, cada pessoa é considerada uma composição de territórios de afetos e de linhas de força e de fuga, da qual partimos para diagramar os diálogos escolhidos para este artigo.

As afetações surgidas nos espaços frequentados pela pesquisadora foram escritas e/ou registradas em áudio, vídeo, fotografia, e reunidas no diário de campo. Ao revisitar os registros, elencamos três cenas que envolvem a pesquisadora, as crianças do terreiro de Batuque jeje-ijexá e as crianças da comunidade do entorno que participaram da pesquisa, sobre as quais apresentaremos uma análise. Ressalta-se que essa análise, além de inédita, é revestida de novos tempos, de outros contextos e de experiências compartilhadas pela referida pesquisadora, hoje mestra, e sua colega que contribuiu com outro olhar cartográfico.

A cena será descrita ao início de cada tópico de análise e alguns enunciados serão destacados para dialogar com o referencial teórico. Utilizaremos a perspectiva da análise dialógica do discurso de Bakhtin (2010), para quem o discurso é como a língua e sua integridade concreta e viva. É um fenômeno que se encontra vinculado a uma situação determinada, um momento enunciativo da situação e é orientado para uma resposta. Pode ser compreendido como uma “interação comunicativa produtora de sentidos que se realiza por meio de enunciados concretos” (QUEIJO, 2016, p. 54). Sendo assim, as narrativas destacadas nas cenas são observadas como discursos que dialogam com uma dada realidade, a partir de enunciados concretos e para determinadas ouvintes.

O enunciado, na perspectiva bakhtiniana, é um acontecimento único na existência, ou seja, é dialógico, produto de um diálogo, um elo na cadeia da comunicação verbal. Para compreendermos o todo do enunciado é preciso compreender as particularidades constitutivas do mesmo, quais sejam: a) o contexto do enunciado – a alternância entre sujeitos falantes e o contexto de enunciação; b) o acabamento do enunciado – a possibilidade de resposta; c) a relação do enunciado com quem o enuncia e com outras participantes da comunicação verbal (SOUZA, 2002). Portanto, “todo ato comunicativo é também um ponto preciso da ação e do cruzamento de forças centrípetas e centrífugas, conservadoras e progressistas, bem como de processos de centralização” (RIBEIRO; SACRAMENTO, 2010, p. 14).

Para Amorim (2002, p. 10) “o objeto das Ciências Humanas é o discurso ou, num sentido mais amplo, a matéria significativa. O objeto é um sujeito produtor de discurso e é com seu discurso que lida o[a] pesquisador[a]” que busca compreender as tensões existentes entre as diversas vozes que compõem esse discurso. A análise das cenas abre múltiplas possibilidades de reflexão para este trabalho, considerando as vozes sociais em tensão que são possíveis de serem ouvidas a partir de enunciados produzidos no contexto vivenciado pela pesquisadora. Neste sentido, é preciso compreender que enunciados que serão analisados compõem uma cadeia enunciativa, a partir da qual é possível auscultar as diversas vozes sociais que, em tensão, compõem enunciados concretos presentes nas cenas em questão.

RACISMO RELIGIOSO: NUANCES DO RACISMO ESTRUTURAL

No Brasil, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), 50,7% da população brasileira se autodeclara negra (preta e parda). Esse número aumentou de 2012 até 2016, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio de 2016, a qual aponta que 8,2% da população se autodeclara preta e 46,7% se autodeclara parda, perfazendo um total de 54,9% da população autodeclarada negra (SARAIVA, 2017). Esses números nos mostram que o Brasil é um país de maioria negra; mas para além desta constatação, também nos remetem à reflexão apresentada por Almeida (2019), o qual afirma que não podemos mais analisar a sociedade contemporânea deixando de lado os conceitos de raça e racismo.

De acordo com Passos (2015), o racismo é elemento estruturante das desigualdades sociais. Ou seja, é uma manifestação social normalizada e não uma patologia. Para compreendermos essa afirmação recorreremos a Munanga (2003) que nos apresenta a noção de raça como classificação, tal como a divisão morfológica utilizada pelas ciências biológicas para diferenciar diferentes espécies de seres vivos e que no século XVI chegou a ser utilizada para categorizar seres humanos. O racismo produzido pela ciência moderna produziu a ideia de raça que temos hoje como construção social demarcada por um contexto político, histórico e econômico pautado pelo capitalismo moderno, e que define a existência de um sujeito universal assumido como modelo produtivo: *o homem branco, cis, hetero e proprietário de terras*.

As ciências humanas contribuíram para criar este perfil na medida em que formaram seu objeto de conhecimento a partir de práticas institucionais de reclusão e sequestro. Prisões, hospitais, manicômios, escolas, fábricas e sociedades coloniais foram os laboratórios em que as ciências sociais obtiveram à

contraluz aquela imagem de “homem” que devia promover e sustentar os processos de acumulação de capital. Esta imagem do “homem racional”, dizíamos, obteve-se contrafaticamente mediante o estudo do “outro da razão”: o louco, o índio, o negro, o desadaptado, o preso, o homossexual, o indigente. A construção do perfil de subjetividade que requeria tal projeto moderno exigia então a supressão de todas estas diferenças (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 85).

Neste sentido, a construção da noção de raça advém dos debates filosóficos que inauguram o iluminismo – perspectiva filosófica que não somente demarcou a racionalidade humana, mas também disponibilizou ferramentas para a classificação e comparação entre os diferentes grupos humanos, organizando assim a sociedade entre povos civilizados e povos não civilizados (os povos primitivos), a partir da adequação ou não ao modelo humano universal.

Juntamente com o iluminismo, o liberalismo propunha um ideal de liberdade e igualdade que não se concretizou na prática, visto que o projeto colonialista de expansão da civilização europeia para territórios considerados não civilizados forjou-se às custas dos sequestros e mortes de uma infinidade de povos negros e indígenas. Portanto, “a classificação dos seres humanos serviria, mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania” (ALMEIDA, 2019, p. 20).

Essa categorização de sujeitos fundamenta-se no colonialismo, este um projeto de expansão da *civilização* para os territórios *não civilizados*, aliado à criação de um Estado Moderno Ocidental. O colonialismo inscreve uma linha abissal que divide a sociedade internacional entre colônias e metrópoles, cultivando uma concepção de que as metrópoles são as sociedades civilizadas – por conseguinte, estabelecendo que o estatuto de humanidade é determinado pelo colonizador (SANTOS, 2019).

Como surgimento da perspectiva positivista de ciência, consolidou-se a ideia de que as diferenças morais, psicológicas e biológicas demarcam as diferenças entre as raças humanas (brancas e negras), inaugurando assim o racismo científico, que serve, até os dias de hoje como um pilar para a manutenção da opressão colonial que fundamenta o racismo nas sociedades atuais, juntamente com a ideia de identidade racial baseada em características biológicas (ALMEIDA, 2019).

Assim, o racismo deve ser compreendido a partir da noção de raça e da forma como essa noção vem sendo atualizada ao longo dos séculos, servindo para a opressão dos povos negros e indígenas. Neste sentido, Almeida (2019) afirma que o racismo é diferente do preconceito e da discriminação racial. O racismo se materializa como discriminação racial, mas ele tem um caráter sistêmico que se concretiza como um “[...]”

processo em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (ALMEIDA, 2019, p. 24).

O racismo não se apresenta somente nas ações individuais, ou seja, no comportamento de uma pessoa branca perante uma pessoa negra. Está presente também na forma como as instituições (estado, igreja, família, empresas, judiciário, escolas, etc.) formulam suas regras e impõem os padrões sociais vigentes, reproduzindo assim a lógica social, ou seja, demarcando que “[...] as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (ALMEIDA, 2019, p. 31).

Desta forma, o racismo se expandiu para além do campo das inter-relações humanas (OBALERA DE DEUS, 2019), passando a recair sobre toda forma de existência que remeta à negritude, a exemplo das cosmologias afro-brasileiras. Por cosmologias afro-brasileiras, entendem-se as manifestações popularmente conhecidas como “religiões” de matriz africana. A escolha pela categoria *cosmologias* é motivada pelo fato de que a alcunha *religião* não se aplica a tais elementos culturais, visto que o desenvolvimento semântico e os sentidos hegemônicos desta categoria (“religar com Deus”) não se aplicam aos sentidos dados pelas expressões ritualísticas afro (RUSSI, 2020).

Em sua pesquisa junto a lideranças sacerdotais de cosmologias afro-brasileiras, Obalera de Deus (2019) ressalta que a intolerância religiosa assume características racistas quando aplicada contra algo que remete às práticas ritualísticas de fundamento africano experienciadas no Brasil. Uma vez reconhecidos os elementos que elaboram o racismo estruturante das relações sociais, quando uma pessoa é hostilizada, ofendida, agredida ou invisibilizada por “ser de axé” – termo cotidianamente usado para referenciar quem frequenta as cosmologias afro-brasileiras – a violência em questão transpõe os limites da intolerância e se torna um ato de racismo religioso.

Sabendo-se que a religião cristã adquire traços hegemônicos nas Américas desde a chegada dos primeiros colonizadores, hoje, “[...] de modo geral, a cristianização da sociedade é mais do que um movimento de fé. Trata-se efetivamente de um projeto de poder” (NOGUEIRA, 2020, p. 16). O autor chama a atenção para o movimento de estigmatização que é o fundamento da intolerância religiosa: dada a normativa da cristandade, tudo o que escapa a ela (neste caso, aderir a crenças não-cristãs) é rechaçado em um exercício de poder.

Renegar o Outro é de certa forma afirmar a própria identidade a partir dessa negação. Por conta da negação da religião e da cultura do Outro, a humanidade

assistiu, no decorrer de sua história, a violações frequentes à chamada liberdade religiosa (NOGUEIRA, 2020, p. 23).

As cosmologias africanas foram sempre compreendidas a partir de relatos eurocentrados que representavam as práticas ritualísticas como superstição ou feitiçaria, comparando as divindades africanas com o diabo cristão. Parés (2016), em seus estudos sobre a cosmologia vodum na Costa dos Escravos na África Ocidental, apresenta um importante debate sobre essa nomeação eurocentrada sobre as práticas cosmológicas africanas. De acordo com o autor, os europeus denominavam os rituais africanos como fetichismo, caracterizando assim as práticas ritualísticas africanas como irracionais, primitivas e a-históricas. Mais uma vez, a cultura negra é nomeada como não civilizada, o que, segundo Parés (2016), constitui o discurso da intolerância religiosa, assim como também constitui o discurso racista, como já vimos acima, a partir de Almeida (2019).

No Brasil, a intolerância religiosa toma ares de racismo religioso porque se dirige – prioritariamente e de forma objetiva – à identidade negra que compõe as práticas ritualísticas de matriz africana. Porém, à medida que se erguem os ataques, também a resistência decolonial se ergue como contra-força, formando um quilombo cultural produtor de uma ética responsiva de enfrentamento ao sistema moral opressor branco-eurocêntrico-cristão (NOGUEIRA, 2020). Assim, tratar a intolerância religiosa contra os povos de terreiro como racismo religioso expõe o racismo estrutural que permeia práticas violentas dirigidas, com especificidade, ao povo negro e também ao patrimônio ancestrático e à ritualística envolvidos no sistema de crenças afro-brasileiro.

ÉTICA DAS EXPERIÊNCIAS

Ética é um conceito polissêmico, que varia conforme códigos que são criados em determinados tempos históricos e culturais, operando também na constituição singular de pessoas que se relacionam com tais códigos e padrões que lhes são impostos culturalmente. Portanto, a ética pode ser compreendida a partir de duas perspectivas distintas, mas que coabitam nossas relações. A primeira delas compreende a ética como substantivo, estabelecendo que a mesma se faz presente nas relações baseadas nos códigos e condutas moralizantes que regulam as formas de existir no mundo. A segunda pressupõe a ética como adjetivo, ou seja, uma ética que está presente nos encontros entre diferentes corporalidades e na forma como as mesmas existem no mundo (FIGUEIREDO, 2004).

A partir das reflexões de Walter Benjamin (1994b) sobre experiência, é possível pensar em ética enquanto uma elaboração de corporalidades diferentes a cada nova experiência, o que faz da experiência algo imanente à constituição ética de cada pessoa (BENJAMIN, 2002). De acordo com Benjamin, a narrativa denota uma experiência em si, pela transmissão da memória; neste sentido, a oralidade fortalece a experiência porque a primeira aglutina linguagem e tradição (BENJAMIN, 1994a). Assim, a cada nova narrativa, há uma nova experiência, capaz de unir elementos próximos e distantes e de aguçar as vivências coletivas incompreendidas pela modernidade (BENJAMIN, 2013).

Coube também a este autor o apontamento dos conflitos geracionais, com ênfase na existência de uma ordem adulta de experiência que oprime os desejos da juventude (BENJAMIN, 2002). Para as pessoas adultas, a experiência se resume à forma, o que tornaria possível sistematizar a experiência para outrem, em vez de enfatizar a experiência. No entanto, a juventude recusa essa experiência proposta pela adultez, por entender que a experiência não pode ser sistematizada, tampouco as constituições de sujeito e a ética que resulta dessas experiências. O novo, aqui personificado em jovens e crianças, relaciona-se de modo artesanal com as coisas, criando uma ética própria de um mundo próprio, que se insere no mundo maior (BENJAMIN, 2013).

Nas cosmologias afro-brasileiras – caracterizadas como tradições orais – é possível identificar a narrativa como o encontro entre experiência e memória e também entre coletividade e singularidade, com a ressalva de que a ética se constitui nas relações. Os saberes produzidos nos cultos de matriz africana são saberes de experiência porque emergem da vida comunitária; em outras palavras, é nas relações com as outras pessoas, e nas recorrentes reelaborações destas relações, que constituem-se nossos saberes de experiência (LARROSA, 2002), o que faz da experiência e da relação (e não a técnica ou a sistematização) premissas para nossa formação ética. Assim, os terreiros podem ser compreendidos como territórios onde há a elaboração de uma ética a partir da experiência, visto que é próprio das comunidades tradicionais a convivência com vista à coletividade (SODRÉ, 2002).

Em artigo que reflete sobre uma ética possível no Candomblé, Rabelo (2016) aponta uma noção de responsividade com orixás que estão para nascer junto às iniciantes carnavais. A autora avança para além da Ética⁵ – caracterizada como um conjunto de regras e valores morais – para pensar uma ética inerente à condição

5 Tal definição é nominada, pela autora, como "Ética" com inicial maiúscula.

humana. No terreiro, é visível a integração entre a produção de estatutos éticos, os processos de identificação e os modos de ser no mundo – daí que, à medida que a pessoa realiza sua feitura⁶ e as obrigações subsequentes, investe-se de novas posições na hierarquia do Candomblé, bem como de novas responsabilidades que precisam ser respeitadas para demarcar seu modo de ser no mundo. Contudo, esse estar no mundo, dentro de um terreiro, não é um processo individual: cada feitura, cada nova obrigação envolve toda a comunidade que compõe o terreiro, promovendo interação entre mais novas e mais velhas e também o desenvolvimento conjunto de abians (iniciantes) e de orixás que cuidam de suas cabeças.

A ética produzida no Candomblé não se pauta no vir-a-ser, tampouco em um sistema regulador. Isso se constata no emprego da técnica durante as práticas ritualísticas – algo que requer às pessoas envolvidas que contextualizem, criem e assumam responsabilidades. A ética de terreiro se predispõe a uma etiqueta, que não só produz sentidos sobre o estar-no-mundo, como também opera na elaboração das relações – entre diferentes hierarquias, entre o terreno e o divino – e no processo de constituição subjetiva (RABELO, 2016).

É pelo campo das relações que Noguera (2012) parte do Ubuntu com vistas a uma ética afroperspectivista. Ubuntu une o ser social e a singularidade, encadeando os processos de identificação com as relações em comunidade. Comunidade esta que, de acordo com o autor, organiza-se em três dimensões:

[...] os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nasceram. A ética deve levar em consideração as três dimensões. Se a realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas. É indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir (NOGUERA, 2012, p. 148).

Sob esta perspectiva, tudo é comunitário, visto que mesmo as ações consideradas individuais, na verdade não o são, pois se realizam dentro de uma rede de relações. A perspectiva Ubuntu parte desta premissa para propor a vida em comunidade, estabelecendo diálogos em que todas as pessoas têm espaço de fala e os consensos não são necessariamente um determinante.

Para Benjamin (2002) a experiência é o elemento central da nossa formação ética, visto que é através dela que se integram as vivências de diferentes sujeitos. A brincadeira, por exemplo, é uma forma de experiência, pois abre possibilidades para que aquelas que brincam coloquem-se em diálogo. Para além da já mencionada recusa da adultez, a experiência do novo desafia a urgência da modernidade e seu modelo

6 Termo designado para se referir à iniciação da pessoa nas cosmologias afro-brasileiras.

hegemônico produtivo, ao abrir um campo de diálogo que acolhe as diferenças como potência das relações.

Há um peculiar processo de produção ética coletiva nas cosmologias afro-brasileiras, o qual resiste na existência dessas e de outras práticas de matriz africana, permanecendo na narrativa e assinalando nos próprios rituais de terreiro a impossibilidade de descolar experiência e vida – condição de possibilidade para a existência de uma ética dos terreiros.

PRA MIM ELA EXPLICOU QUE NÃO TINHA NADA, QUE NÃO PRECISAVA TER MEDO

Pesquisadora e crianças brincavam na rua que ficava em frente ao terreiro e a pesquisadora perguntou: "Tá, vocês falaram que todas as pessoas podem brincar independente de ser branca, negra, de outra etnia, de outras... Mas a religião, pra vocês é um problema? Por que eu vejo que tem pessoas de diferentes religiões aqui, né?". O grupo iniciou uma conversa sobre a relação das crianças que não frequentavam o terreiro com a casa e os costumes da mesma. Julia e Luiz Felipe afirmaram que tinham muito medo do que acontecia na casa e que se incomodavam com os barulhos. Julia relata que uma vez ficaram mais de um mês sem passar na rua porque haviam desenhado no chão um tridente, segundo ela, "o símbolo do diabo". Quando a pesquisadora questionou o que fizeram, Luiz Felipe disse que Luiza, uma das crianças que frequentava o terreiro e brincava com as demais na rua, explicou que "não tinha nada [a ver]" e que não precisavam ter medo.

É importante salientar, para a análise desta cena, que Julia era uma criança que frequentava as igrejas católica e evangélica, e de forma recorrente moralizava as práticas ritualísticas do Batuque a partir de sua experiência religiosa, nos momentos em que o tema permeava as conversas do grupo.

A construção singular de Julia traz aspectos de um sujeito moderno e racionalista, instituído por uma ordem normativa social que nos educa a sermos adversas a outras perspectivas que não são incluídas na lógica hegemônica eurocêntrica (SODRÉ, 2002). Quando mencionou o tridente e seu medo de passar na rua ao vê-lo desenhado no chão, Julia associou o objeto ao diabo, remetendo ao processo de demonização da cultura afro-brasileira pelas instituições cristãs – fenômeno amplamente manifesto em uma comunidade onde coexistiam terreiros, igrejas e templos.

O diabo foi comparado simbolicamente com o orixá Exu nos registros de missionários cristãos que estiveram em território iorubá nos séculos XVIII e XIX. Segundo descrito por Baudin (escritor do primeiro livro dedicado a explicar as práticas ritualísticas iorubanas), Exu é considerado um ídolo asqueroso, simbolicamente representado com imagens humanas providas de um grande falo, banhadas com dendê e sangue de galinha (PRANDI, 2001). O fortalecimento deste imaginário sobre Exu ao longo dos séculos faz com que ele ainda seja visto como representante do mal para uma parte significativa das congregações cristãs.

A percepção de Julia era construída a partir do que ela encontrava nos espaços frequentados, como a família, a escola e outras instituições hegemônicas da branquitude, a qual não se configura na subjetividade em si, mas como um lugar de privilégio erguido a partir do racismo estrutural da sociedade (SCHUCMAN, 2020). Mas este lugar de privilégio, de manutenção de uma estrutura racista, foi fissurado quando Luiza comunicou às colegas que não havia razões para terem medo. Ao relatar que “não tem nada [a ver]”, Luiza apresentou, no presumido do seu enunciado, que o tridente (que simboliza Exu) não tinha relação alguma com o diabo.

Para as cosmologias de matriz africana, Exu é uma figura que media as relações entre os mundos material e divino, motivo pelo qual está muito relacionado aos bens materiais e ao amor. Salienta-se que as crianças do Batuque participavam das ritualísticas de Quimbanda (rituais nos quais se tem a presença de exus e pombogiras) e compartilhavam outros sentidos à palavra diabo, relativizando as associações feitas a partir do racismo religioso presente na fala de Julia e Luiz Felipe. Assim, apesar dos sentidos racistas atribuídos às simbologias do Batuque que chegavam à rua, tanto Julia quanto Luiz Felipe não se fechavam à possibilidade de reconstruir significados outros sobre o Batuque, permeadas pela relação com uma terceira criança que frequentava o terreiro.

Esta análise nos remete à discussão de Benjamin (1994b) sobre a experiência que produz outros modos de identificação e, por consequência, novas estruturas de relações. Podemos pensar a cena tal como uma experiência, pois ressignificou sentidos moralizantes impostos sobre a simbologia do tridente nesta cosmologia, ilustrando os modos como as relações entre as crianças da comunidade proporcionavam a ressignificação daquilo que a modernidade investe de preconceito, propondo a abertura à diferença e (re)construindo premissas éticas na convivência entre as crianças e na relação delas com o terreiro presente na rua.

MAS ELES NÃO SACRIFICAM ANIMAIS QUE NEM AQUI

Pesquisadora e crianças estavam brincando em frente ao terreiro, quando a pesquisadora comentou com a auxiliar de pesquisa que no início da rua havia uma outra casa de religião afro-brasileira. Julia disse que a casa era de uma amiga de sua mãe, mas que não era grande como o terreiro de Batuque, e acrescentou: "mas eles não sacrificam animais que nem aqui". Complementou, dizendo: "Dá pena". Dezinho, que é neto de uma pessoa que frequentava o terreiro, afirmou que não dava pena, pois o sacrifício não era uma maldade. Ao que Julia lhe perguntou: "Tu ia gostar que te matassem?", dando início a um breve diálogo sobre a questão. Luiz Felipe entrou na conversa e afirmou para Julia que "É a religião deles, então tu não... não é legal ficar falando", encerrando a conversa.

Nesta cena, é possível vislumbrar novamente como o racismo religioso permeava as concepções de Julia sobre o Batuque, visto que ela reproduz o discurso de que a sacralização⁷ animal é algo "considerado bárbaro, completamente incompatível com o higienismo civilizador de uma cultura que se vê como europeia" (NOGUEIRA, 2020, p. 50-51). Isso porque, assim como a demonização de Exu, a visão racista construída sobre a sacralização ritualística de animais é um discurso amplamente fomentado pelas instituições religiosas cristãs.

O episódio também reproduz uma reflexão, pautada pelo convívio entre crianças de diferentes religiões na rua: enquanto reproduziam o discurso colonizador, elas lançavam um olhar reflexivo sobre o mesmo, pautadas por uma noção de que falar de expressões ritualísticas implicava certos limites críticos. Essa noção é atravessada por uma ética construída no convívio diário e dialógico entre crianças que frequentam e que não frequentam o terreiro, no espaço da rua que se revela propício ao debate.

O convívio no espaço público, onde as crianças não estavam sujeitas à vigia adulta encontrada nos espaços institucionais tradicionais, permitiu que uma das crianças rompesse com o discurso colonizador ao deslocar sua perspectiva sobre as questões postas, o que nos revela efeitos de um aprendizado de experiência que se construía em cenas tal como a primeira analisada nesta pesquisa. Portanto, a rua, ao ser ocupada pelas crianças, era ressignificada por elas como um espaço de debate onde

7 "O processo de sacralização animal trata-se, nitidamente, de manifestação cultural dos povos candomblecistas [e de outras cosmologias afro-brasileiras], tendo dupla finalidade, [uma] vez que além de servir como oferenda ao sagrado, alimenta a comunidade religiosa e visitantes" (JESUS; FONTELA, 2020, p. 4).

havia a produção de diferentes sentidos sobre temas sensíveis, como a sacralização religiosa de animais.

É interessante como Luiz Felipe, que tinha medo de alguns aspectos do Batuque, preferia não moralizar os costumes das colegas (diferente do que fazia Julia). Em nenhum momento ele diz que apoia a sacralização religiosa de animais, mas tem uma noção de que são costumes diferentes dos seus e que não podem ser reprimidos, o que denota uma constituição ética derivada das experiências vividas junto a outras crianças que elaboram estes princípios de maneira diferente e até dissonante. Isso vem de uma relação construída entre as crianças do Batuque e as de outras crenças (ou sem religião), na noção de comunidade que se constrói na rua, que é o espaço de vivência das diferenças.

Importante apresentar que, alguns meses mais tarde, Luiz Felipe adentrou o espaço do terreiro para frequentar as aulas de capoeira oferecidas para as crianças da comunidade. Ou seja, a convivência e o diálogo que convidava a vislumbrar a potência da diferença, de certo modo, provocou a criança a enfrentar seus medos e vivenciar a experiência de habitar aquele espaço físico, participando de uma prática cultural afro-brasileira.

ÀS VEZES SE A GENTE FALA SOBRE O QUE NÃO CONHECE, A GENTE PODE ATÉ OFENDER AS PESSOAS

As crianças assistiram a um vídeo que a pesquisadora editou sobre o campo de pesquisa. A pesquisadora perguntou o que elas acharam do registro, e se já tinham visto cenas dos rituais que aconteciam na casa. Luiz Felipe afirmou que até participaria da mesa de Ibeji, mesmo não gostando das regras, mas que não participaria de nenhuma atividade que envolvesse sangue. Mencionou também que achava que na mesa de Ibeji havia sacrifício animal – motivo pelo qual nunca quis participar de uma. Depois de um longo diálogo que transitou sobre os rituais do Batuque e a relação com as coisas que desconhecemos, finalizou a conversa refletindo: "Às vezes, se a gente fala sobre o que não conhece, a gente pode até ofender as pessoas".

A cena acima, em muitos aspectos, traz coincidências com as cenas anteriormente relatadas. Primeiramente, ela assinala mais uma vez a relação comunitária como necessária à produção ética de sujeitos, o que se relaciona com a ética afroperspectivista proposta por Nogueira (2012, p. 147), a qual foca no ubuntuísmo "como uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras

peças de forma não egoísta, uma existência comunitária antirracista e policêntrica”. Sob este mote, assim como na perspectiva de Benjamin (1994a), era na vigência das relações e na comunicação que se dava nos encontros brincantes que as crianças escreviam os estatutos éticos que orientavam a vida comunitária delas na rua onde o terreiro está situado.

Também o terreiro, presente na rua através das crianças que o frequentavam, compunha essa vida comunitária, revelando-se um território propício à dialogia das diferenças e corroborando para a elaboração de uma ética conjuntamente com a comunidade, aqui representada nas crianças que brincavam na rua. Isso porque as crianças adeptas ao Batuque correspondiam de diferentes maneiras ao racismo religioso aplicado à cosmologia da qual faziam parte, revelando seus modos de dialogar com vista à subversão ética das violências.

Nas cenas anteriores, vimos que Luiza, embora se apresentasse silenciosa nos debates sobre o terreiro que frequentava, aproveitava outros espaços de diálogo abertos para romper com os discursos racistas hegemônicos reproduzidos por outras crianças. Essa produção não é algo individual de Luiza, e sim uma produção ética oriunda de suas experiências junto ao terreiro, espaço onde encorajavam-se práticas antirracistas pautadas no diálogo, isto é, sem incentivar defesas violentas.

Outro ponto que podemos trazer para a análise diz do modo como Luiz Felipe, a partir de suas elaborações, devolve uma produção ética à conversa, ao refletir sobre os modos como podemos criar sentidos distorcidos sobre aquilo que não conhecemos, causando ruídos nas relações. Esse posicionamento questionador do processo de construção de sua própria constituição subjetiva levou Luiz Felipe, alguns meses depois, a frequentar as aulas de capoeira no espaço onde ficava sediado o terreiro, visto que a prática da capoeira não envolvia a sacralização de animais, questão que foi central para ele se aproximar do espaço, visto que afirmou, após ver o vídeo, que participaria da mesa de Ibeji, pois passou a estar ciente de que não havia sangue envolvido.

Os aspectos apontados acima remetem à relação entre experiência e a manufatura da oralidade pensada por Benjamin (2013): a partir da narrativa da pesquisadora (representada pelo vídeo elaborado a partir dos sentidos por ela produzidos sobre o Batuque), é possível que a criança tenha construído seu sentido próprio para o desconhecido e para o medo que o desconhecido lhe provocava, identificando e recusando discursos hegemônicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este recorte do material reunido ao longo da pesquisa salienta o quanto há para se pensar nas relações que se constroem mediante a existência de territórios demarcados pelas práticas culturais afro-brasileiras. Territórios que desterritorializam sujeitos, provocando-as a pensar além daquilo que só nos toca se filtrado pelo crivo da modernidade e do preconceito.

Pesquisar com crianças em contextos além da escola e da família nuclear nos aproxima de uma educação que olha para elas como produtoras de saberes e fazeres, superando o ordenamento moderno adultocêntrico. A educação enquanto campo de produção de conhecimento científico já elabora uma crítica às produções modernas lançadas sobre as crianças; mas ainda há que se aguçar mais os processos de socialização infantil com pessoas adultas, com as relações de poder postas sobre suas existências e com o seu ser-criança no mundo.

Do mesmo modo, pensar em uma ética das experiências que se ergue nas relações comunitárias demarcadas pela diferença e pelo enfrentamento diário dos preconceitos é condição de possibilidade para pensarmos a educação das entrelinhas, isto é, aquela que não compõe o currículo formal e tampouco se limita aos muros escolares, e que se revela indispensável para a construção de uma sociedade que possa olhar as diferenças como uma potência, e não como obstáculo.

Combater o racismo estruturante – o qual se reinventa reiteradamente para alcançar os diferentes espaços e tempos, a exemplo do racismo religioso – implica pensar nas relações, nos modos como nos inscrevemos nas linhas de poder e de subalternidade dos múltiplos diagramas relacionais que compomos. Portanto, combater o racismo é um compromisso que implica investigar os processos de constituição ética, marcados pela elaboração de estatutos comunitários.

Ressalta-se que uma pesquisa jamais encerra-se em si mesma, de modo que sempre haverá territórios que são terrenos férteis para pensar uma Educação que não busque sistematizar a ética, mas que se (re)forme a partir das éticas que se constroem nas relações e que potencializam relações pautadas em uma perspectiva educativa mais orgânica e menos conduzida por uma moral austera.

Por último, não podemos deixar de salientar as poucas pesquisas que relevam substancialmente a produção ética pelos coletivos de crianças e pela cultura afro-brasileira – ambos territórios ricos que nos ensinam sobre a existência de outras

produções de saberes que superam os cânones das bases eurocêntricas que fundamentam os estudos de Ética e também o modelo hegemônico produtivo moderno.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2019.

AMORIM, Marília. Vozes e silêncio no texto de pesquisa em Ciências Humanas. **Cadernos de Pesquisa**, [S.L.], n. 116, p. 07-19, jul. 2002.

<http://dx.doi.org/10.1590/s0100-15742002000200001>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/cp/a/JT94p9qQ37CPdP8b7sQ9vmJ/?lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2018.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. Tradução de Michael Lahud e Yara Frateschi. Prefácio de Roman Jakobson. Apresentação de Marina Yaguello. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

BENJAMIN, Walter. O Flâneur. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas III**: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, p. 33-64, 1994b

BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre o brinquedo, a criança e a educação**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única - infância berlinense**: 1900. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 05 jan. 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 12 jun. 2021.

BRASIL. Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 13 mai. 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9459.htm. Acesso em: 14 jun. 2021.

BRASIL. Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 27 dez. 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11635.htm. Acesso em: 18 jun. 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados, Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Ofício nº386/2020-P. Aborda formas contemporâneas de racismo, discriminação racial,

xenofobia e intolerância relacionada. **Câmara dos Deputados**, Brasília, DF, 31 jul. 2020. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/matriz-africana-onu>. Acesso em: 24 jun. 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, Eduardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Argentina: CLACSO, 2005, p. 80-88.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

COSTA, Larissa Vilanova Almeida. **O racismo religioso contra as liturgias de matriz africana: uma análise jurídica do direito à liberdade religiosa**. 2020. 75 f. TCC (Graduação) - Curso de Direito, Departamento de Direito, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, 2020. Disponível em: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/13971/2/Larissa_Vilanova_Almeida_Costa.pdf. Acesso em: 05 jun. 2021.

FIGUEIREDO, Luiz Claudio. **Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

IBGE. **Censo demográfico**. 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/educacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=10503&t=destaques>. Acesso em 25 out. 2021.

JESUS, Daíra Andréa; FONTELA, Irlana Flores. O preconceito religioso encoberto na intolerância da sacralização animal no Candomblé. **Revista da UNIFEBE**, v. 1, n. 24, p. 15, 2020. <https://periodicos.unifebe.edu.br/index.php/RevistaUnifebe/article/view/750>. Acesso em: 21 dez. 2022.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, Jan./Abr. 2002, p. 20-28. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 set. 2018.

MIURA, Paula Orchiucci; SAWAIA, Bader Burihan. Tornar-se catador: sofrimento ético-político e potência de ação. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. 2, pp. 331-341, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/5C6kGM6PmSrZTrNqN7cC8Rk/abstract/?lang=pt>. Acesso em 20 jan. de 2022.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Palestra proferida no 3o Seminário Nacional Relações Raciais e Educação - PENESB-RJ**, 2003. Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>. Acesso em 19 de agosto de 2022.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 3, n. 6, p. 147-150, 2012.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

OBALERA DE DEUS, Lucas. **Por uma perspectiva afrorreligiosa**: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019.

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

PASSOS, Joana Célia dos. Relações raciais, cultura acadêmica e tensionamentos após ações afirmativas. **Educação em Revista**, v. 31, p. 155-182, 2015. Disponível em: <http://flacso.org.br/files/2017/04/0102-4698-edur-31-02-00155.pdf>. Acesso em 22 jan. 2022.

PIMENTEL, Álamo. Brincadeiras de rua, convivência urbana e ecologia dos saberes. **Revista Brasileira de Educação** [online], v. 20, n. 62, pp. 703-721, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782015206208>. Acesso em: 03 jun. 2018.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, [S. l.], n. 50, p. 46-63, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275>. Acesso em: 10 jul. 2017.

QUEIJO, Maria Elizabeth da Silva. **Imagens de mulher e o mundo do trabalho**: uma análise discursivo-dialógica de enunciados publicitários em revistas de negócios. 2016, 292 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/46641>. Acesso em: 02 out. 2017.

RABELO, Miriam. Considerações sobre a ética no Candomblé. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, p. 109-130, 2016. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26605537>. Acesso em: 11 nov. 2021.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart; SACRAMENTO, Igor. Mikhail Bakhtin e os estudos da comunicação. In: RIBEIRO, Ana Paula Goulart; SACRAMENTO, Igor. (Orgs.), **Mikhail Bakhtin**: linguagem, cultura e mídia. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010, p. 09-38.

RUSSI, Ana Paula Evaristo. **Cartografias brincantes**: infâncias no Batuque Jeje-Ijexá. Itajaí: Traços & Capturas, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MARTINS, Bruno Sena. **O pluriverso dos direitos humanos**: a diversidade das lutas pela dignidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 41-66.

SARAIVA, Adriana. População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos. **Agência IBGE Notícias**. 2017. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>. Acesso em 30 out. 2021.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo:** branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2. ed. Introdução de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. Apresentação de Leny Sato. Prefácio de Maria Aparecida da Silva Bento. São Paulo: Veneta, 2020.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Geraldo Tadeu. **Introdução à teoria do enunciado concreto do círculo Bakhtin/Voloshinov/Medvedev.** 2. ed. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 2002.

NOTAS

TÍTULO DA OBRA

"ELES NÃO SACRIFICAM ANIMAIS QUE NEM AQUI": A ÉTICA DAS CRIANÇAS E O ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO

"They don't sacrifice animals like here": the ethics of children and the fighting of religious racism

Ana Paula Evaristo Russi

Mestra em Educação
Universidade do Estado de Santa Catarina
Centro de Educação à Distância
Florianópolis, Brasil
Universidade Regional de Blumenau
Centro de Ciências da Educação, Artes e Letras
Blumenau, Brasil

anapaula_er@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-9591-6753>

Josiele Bené Lahorgue

Doutora em Psicologia
Universidade Regional de Blumenau
Departamento de Psicologia
Blumenau, Brasil

psicojosi@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5814-4635>

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA DO PRINCIPAL AUTOR

Rua Flórida, 111, CEP 89041-250, Blumenau, SC, Brasil.

AGRADECIMENTOS

Não se aplica.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Concepção e elaboração do manuscrito: A. P. E. Russi, J. B. Lahorgue

Coleta de dados: A. P. E. Russi

Análise de dados: A. P. E. Russi, J. B. Lahorgue

Discussão dos resultados: A. P. E. Russi, J. B. Lahorgue

Revisão e aprovação: A. P. E. Russi, J. B. Lahorgue

CONJUNTO DE DADOS DE PESQUISA

O conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo não está disponível publicamente.

FINANCIAMENTO

CAPES

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Pesquisa aprovada no Comitê de Ética, número de processo 81636517.5.0000.0121 de 25/04/2018, parecer número 2.621.581 com documento comprobatório em anexo.

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

LICENÇA DE USO – uso exclusivo da revista

Os autores cedem à **Zero-a-Seis** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution](#) (CC BY) 4.0 International. Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

PUBLISHER – uso exclusivo da revista

Universidade Federal de Santa Catarina. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Educação na Pequena Infância - NUPEIN/CED/UFSC. Publicação no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

EDITORES – uso exclusivo da revista

Márcia Buss-Simão.

HISTÓRICO – uso exclusivo da revista

Recebido em: 24-08-22 – Aprovado em: 18-03-23