

## **“E AÍ? (INHAÍ), FAZENDO A EGÍPCIA”:** O PAJUBÁ ENQUANTO UM DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO DE RESISTÊNCIA PARA A PROMOÇÃO DE UMA PEDAGOGIA TRANSGRESSORA.

Celio Silva Meira

Colégio Estadual Dr. Roberto Santos e Escola Municipal Alexandre Porfírio.

Valéria Pereira Silva de Novais

Prefeitura Municipal de Mirante

Bruno Pacheco de Sousa

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB

**Resumo:** O presente texto objetivou-se em fazer uma análise acerca do pajubá, enquanto performatividade linguística, usada pela população LGBTQI+, para se comunicar nas mais diversas situações cotidianas e também enquanto um elemento de resistência frente ao neoconservadorismo e à antidemocracia. Para tanto, buscamos nas entrevistas e observações participantes, em terreiros de Candomblé/Umbanda, nas unidades escolares onde há uma forte presença dessa população e onde seu uso é mais frequente as formas como ela se especializa no território estudado.

**Palavras-chaves:** Pajubá. Pedagogias transgressoras. Resistência.

### **Educação e Diversidade**

#### **Introdução**

Reverberar sobre a temática da variação da linguagem dos homossexuais e sua relação com as religiões afro-brasileiras e outras vertentes culturais, remete, de imediato, a história da língua portuguesa no Brasil, que é balizada em três pilares: a diversidade, a proibição da diversidade e a discriminação. Para Castilho (1962) a tentativa de historicizar o idioma português no Brasil sempre será um processo contínuo e cheio de interrogações.

Com a chegada dos colonizadores, em 1532, estima-se que eram faladas mais de mil línguas de origem indígena, dentre elas, o tupi e o guarani. No século XVII, com a intensificação do tráfico negreiro, africanos, de diversas partes, eram trazidos para o Brasil. E, partindo do princípio básico da língua, a comunicabilidade, os escravos perceberam a importância de aprender o português para comunicarem-se com os seus senhores.

Todavia, como ressalta Castilho (1962), a língua portuguesa já adquiria traços afros antes mesmo dos africanos chegarem ao Brasil, pois, desde 1442, os escravos já eram levados para Portugal, interferindo, assim, no falar português.

Os africanos desde 1442 eram levados a Portugal, tendo havido, por essa razão, quem supusesse a influência africana já no português de Portugal. Trazidos para o Brasil em número de cinco milhões, num tráfico que se estendeu de 1538 a 1855, eram eles compreendidos em dois grandes grupos: os ladinos, que vinham falando o português, língua geral na costa africana durante os séculos XV, XVI e XVII, e os boçais, que só conheciam a algaravia pátria (nagô ou ioruba, quimbundo). (CASTILHO, 1962, p. 10).

Como é possível observar, nesse momento, o Brasil convivia com três variedades vigentes: o português, vindo de Portugal; a “língua crioula”, utilizada por índios e negros; e a língua geral, que era o tupi, falado por todos.

Se, num primeiro período, a diversidade linguística é necessária e constitutiva, uma vez que para a coroa portuguesa expandir a sua religião, a sua cultura e o seu domínio, era necessário utilizar também a língua do dominado. Num segundo, essa diversidade aparece como ameaçadora, já que o ensino do tupi servia aos interesses da Igreja, que perdia o seu poderio para o Estado. Sendo assim, em 1758, o Marquês de Pombal decreta o português como idioma oficial e proíbe o uso da língua geral. Logo, pode-se afirmar que falar de “língua” é falar de política, de uma ideologia, utilizada ora como meio de domínio e ora como meio de rebelar-se contra um sistema, como meio de criação de uma identidade, como forma de pertencer a um determinado grupo.

Sendo assim, sabendo que a sociedade brasileira foi forjada em moldes cristãos, heteronormativos, com padrões elitizados de fala, que exclui a minoria, representada por negros, pessoas de baixa renda, índios, homossexuais, adeptos de religiões afro-brasileiras, é possível afirmar que, através do falar, muitos consigam criar uma identidade, estabelecer variantes que representem a contracultura das favelas, do camponês, dos homossexuais, dos terreiros, das mulheres, enfim, uma linguagem que reflita a minoria.

Numa perfeita apreensão de uma obra complexa, Marina Yaguello, na introdução do livro, aborda os principais conceitos explorados por Bakhtin/Volochínov. Desses conceitos, sem dúvida, a definição de língua é crucial para se compreender a obra, como afirma Yaguello: “Bakhtin define a *língua como expressão das relações e lutas sociais*, veiculando e sofrendo o efeito desta luta, servindo, ao mesmo tempo, de instrumento e de material” (YAGUELLO *in* BAKHTIN/VOLOCÍNOV, 1981, S/P). Dessa forma, ao considerar a língua como um “instrumento” de luta, Bakhtin desvincula-se dos estudos estruturalistas que

priorizavam a sincronia, o sistema, estabelecendo, então, maior relação com os aspectos diacrônicos e, conseqüentemente, a fala, pois, como afirma Yaguelo:

Se a fala é o motor das transformações linguísticas, ela não concerne os indivíduos; com efeito, a palavra é a arena onde se confrontam aos valores sociais contraditórios; os conflitos da língua refletem os conflitos de classes no interior mesmo do sistema: comunidade semiótica e classe social não se recobrem. A comunicação verbal, inseparável das outras formas de comunicação, implica resistência à hierarquia, utilização da língua pela classe dominante para reforçar seu poder etc. Na medida em que às diferenças de classe correspondem diferenças de registro ou mesmo sistema (assim, a língua sagrada dos padres, o “terrorismo verbal” da classe culta etc.), esta relação fica ainda mais evidente [...]. (YAGUELLO in BAKHTIN/VOLOCÍNOV, 1981, S/P).

Em primeiro lugar, cabe comentar a ruptura do conceito estruturalista, que compreendia a fala como algo individual. A fala aparece, no estudo bakhtiniano, como a geradora das “transformações linguísticas”, isto é, ela é um construto social, que reflete os diferentes valores e seus conflitos. Tais conflitos linguísticos representam a luta de classes, dominados contra dominantes. A política de domínio normatiza uma classe, um padrão de sociedade e indivíduo, como: homem/branco/cristão/heterossexual. Não obstante, este padrão se aplica a língua, normatizada por uma gramática, que, no uso cotidiano, presta-se a poucos, a uma elite letrada.

É, pois, na ruptura da linguagem formal, que aqueles que fogem às normas impostas pela classe dominante encontram uma forma de ir contra o sistema. Contudo, não é tarefa fácil seguir pela “contramão”, uma vez que os vários preconceitos recaem sobre os “rebeldes”, pois, é comum, em diversas situações cotidianas, o riso ser utilizado como mecanismo admoestatório para tudo o que concerne à comunidade “gay”, seja a entonação da fala, a escolha do léxico, a gesticulação, produzindo, assim, a ridicularização e, conseqüentemente, a opressão. Trata-se de uma grande discriminação, que engloba também o preconceito linguístico, algo que é perverso e deve ser combatido, como afirma Stella Maris Bortoni-Ricardo em seu livro *Educação em língua materna: a sociolinguística na sala de aula*:

[...] São fatores históricos, políticos e econômicos que conferem o prestígio a certos dialetos ou variedades regionais e, conseqüentemente, alimentam rejeição e preconceito em relação a outros. Mas sabemos que esse preconceito é perverso, não tem fundamentos científicos e tem de ser seriamente combatido[...]. (BORTONI-RICARDO, 2004, p. 34)

Dessa maneira, é numa tentativa de fugir aos preconceitos, de exaltar o falar das minorias enquanto forma propagar um pensamento igualitário, que o atual trabalho formula-se como um ato de militância, como meio de mostrar variantes linguísticas que sofrem preconceito e que merecem ser reconhecidas enquanto característica identitária de uma comunidade que merece aceitação. Logo, trata-se também de ir contra o retrocesso político vigente, que conta, por vezes, com um pensamento conservador e coercitivo.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, optamos pela metodologia da etnografia, em que o principal foco é o estudo da cultura e o comportamento de determinados grupos sociais. Literalmente, “etnografia significa descrição cultural de um povo” (FLICK, 2009, p.24), autores como Bronislaw Malinowski, Franz Boas, ambos fundadores e fortes defensores da pesquisa de campo, defendiam aquilo que veio a ser conhecido como observação participante, um modo de pesquisar que coloca o pesquisador no meio da comunidade que ele está estudando. De uma forma geral, as pesquisas qualitativas têm como ponto principal entender, descrever e, algumas vezes, explicar, os fenômenos sociais e culturais de grupos sociais e/ ou indivíduos.

Para o andamento deste estudo, três etapas foram desenvolvidas: levantamento bibliográfico, pesquisa de campo (escolas, terreiros de religiões de matizes africanas e afro-brasileiras) e entrevistas.

No primeiro momento, foram realizadas leituras de diversos autores que abordam a temática da diversidade linguística no Brasil, sua perspectiva histórica e ideológica (CASTILHO, 1962; YAGUELLO in BAKHTIN/VOLOCÍNOV, 1981; BORTONI-RICARDO, 2004; BAGNO in BORTONI-RICARDO, 2004), das culturas africanas e afro-brasileiras (BASTIDE, 1991; CASTRO, 2001; PÓVOAS, 1989; BIRMAN, 1995 etc.) e autores que tratam da temática na contemporaneidade (LIMA, 2017, COLLING, 2013, VIDARTE, 2007).

No segundo momento, foram feitas as observações participantes, isto é, visitas aos terreiros em dias de festas públicas<sup>1</sup> e conversas com pessoas adeptas e não adeptas do Candomblé, Umbanda, tendo como campo empírico o Território de Identidade do Sudoeste Baiano, mais especificamente, os municípios de Poções e Vitória da Conquista. Também

---

<sup>1</sup> Cerimônias abertas a toda a comunidade, as chamadas festas de candomblés, sem restrições de convidados.

usamos como laboratório de observação as escolas de ensino (Fundamental e Médio) às quais nós autores desta pesquisa atuamos. Nesta fase do processo da pesquisa, começamos pela absorção e registro de tudo com maior riqueza possível de detalhes e o mínimo possível de interpretação. Para Flick (2009), a principal característica da observação participante é descrever detalhes do modo mais objetivo possível, evitando, como dito acima, interpretações e inferências, e pondo de lado os próprios preconceitos. Por fim, foram realizadas entrevistas semiestruturadas (as questões propostas não foram em absoluto, engessadas em uma lista, apenas serviu de roteiro para o assunto principal da conversa) com membros de comunidades gays, a fim de esclarecer os usos específicos do dialeto homossexual, também conhecido como pajubá. As entrevistas foram gravadas e depois transcritas e analisadas, servindo, assim, de referência na produção escrita da pesquisa. Os nomes dos entrevistados foram substituídos por pseudônimos para evitar qualquer constrangimento com as futuras publicações deste material.

### Língua-de-santo<sup>2</sup> ou língua de viado<sup>3</sup>?

Historicamente, a forma como a sociedade brasileira foi construída/sedimentada excluiu o negro sob vários aspectos (não somente o linguístico) e, neste ponto, converge uma identificação natural com os homossexuais, também vítimas de preconceito e discriminação por causa das suas preferências e práticas sexuais diferentes da heteronorma.

Tão quais os negros, os gays também têm uma história de resistência aos poderes controladores em relação às normas pautadas pelos padrões europeus, do homem branco, católicos e heteronormativos e tiveram que adotar estratégias de melhor convivência com o resto da sociedade e, até mesmo, de sobrevivência. Com a língua não poderia ser diferente e, assim, num campo, em que os dois segmentos (negros e gays) se unem e se interseccionam pelos laços históricos da resistência ao preconceito, à interação linguística não parece ser um fenômeno que cause surpresa. Um dos pontos desta ligação é o religioso, pois os gays passam a ter uma identificação com os cultos afros, sendo estas religiões um campo plural, espaços onde são acolhidos sem distinção, recriminação. Lima (2003) traz a tona a discursão que,

<sup>2</sup> Língua ritual, de caráter mágico-esotérico, baseada em línguas africanas faladas no Brasil durante a escravidão e que se supõe pertencer à nação da divindade cultuada. (CACCIATORE, 1988, P. 161).

<sup>3</sup> Optamos em grafar ao longo deste trabalho o termo “viado” e não “veado” por ser assim utilizado pelas pessoas quando se referem, de forma depreciativa, aos homossexuais masculinos, especialmente aos mais afeminados.

havendo assim, uma ausência de um plano ético e social moralizadores bem precisos e rígidos se comparados a outros segmentos religiosos:

A homossexualidade no candomblé se apresentaria em função de uma “liberalidade”, uma maior permissividade presente entre os praticantes, o que possibilitaria a emergência desses elementos desviantes do comportamento sexual normal. Vale dizer, que o candomblé ofereceria aos homossexuais uma “moldura” cultural adequada para suas manifestações. A relação entre homossexualidade e candomblé seria da ordem de uma total exterioridade – não estaria, portanto, em questão qualquer construção religiosa de papéis e identidades que envolvesse uma representação religiosa dos gêneros. (BIRMAN, 1995, p. 71)

Nestas religiões, não importa a orientação afetiva do indivíduo participante, uma vez que a ambiguidade sexual é vivida plenamente no panteão dos orixás. A exaltação à natureza e o fato de participantes incorporarem divindades masculinas e femininas sem distinção, fazem com que os terreiros acabem sendo um campo mais livre para os homossexuais se expressarem.

O candomblé não criou a homossexualidade, mas fornece um meio e uma linguagem favorável a sua ampliação sem, contudo, que os indivíduos sejam considerados pelo grupo como anormais [...], nessa perspectiva pode-se dizer que o culto afro-brasileiro traz possibilidades de reinserção às personalidades marginalizadas pelas regras de condutas muito rígidas da sociedade brasileira. (ORTIZ, 1979, p. 43-44)

Autores, como Barros e Teixeira, afirmam que a “noção de pessoa no candomblé reconhece a importância do indivíduo de forma integral, o que reforça a teoria da religião não ter caráter discriminatório” (BARROS & TEIXEIRA, 2000, p. 111) e, por isso, ser ambiente livre para os homossexuais. Ao fazer parte destes territórios sagrados das religiões afro-brasileiras, os homossexuais acabam absorvendo, além do legado religioso, o legado linguístico. Desta forma, utilizam a linguagem de matriz religiosa para a codificação de um dialeto próprio, restrito a comunidade *gay*, como uma forma de afirmação identitária, que não busca a compreensão da sociedade normativa.

O domínio do dialeto africano, por sua vez, não só é sinal de pertencimento a um grupo seletivo – aquele capaz de compreender coisas que ninguém compreende, numa língua que todos identificam como difícil – mas também de usufruir de um código “secreto”, capaz de identificar pelo seu uso os limites variáveis do grupo considerado e a troca cúmplice e pública que se faz para se testar suas fronteiras (BIRMAN, 1995, p. 53).

De todo este processo resultou a interação com o modo de falar dos homossexuais, gerando um fenômeno linguístico que “atingiu” não somente os ligados à religião, mas por

um processo de aquisição, os *gays* que não frequentam terreiros. TREVISAN (2007, p. 14) nos afirma que a linguagem é tida, hoje, como um dos “signos de afirmação da cultura *gay*” que impõe marcas positivas na linguagem, tanto para enfatizar esta cultura quanto para permitir que só os “eleitos” a captem, quanto mais discriminados, mais cifrados. Mesmo confinada aos terreiros, a língua do candomblé foi influenciada e exerceu influência, extrapolando os muros destes espaços, passando a ser usada em ambientes diversos e ressignificando-se numa ampliação de sentido facilmente notada. Em um processo em que ainda é preciso considerar o fato de que a “língua do candomblé” sempre foi vista com preconceito pela norma culta por referir-se a uma classe social desprestigiada, os termos e expressões sagradas destes grupos, acabaram incorporando ao português usado no dia a dia por estas minorias.

Apesar de ágrafa e quase fora do alcance dos não iniciados na religião de santo, passa a haver uma interação linguística bastante forte, provocando o que Póvoas (2003) denomina de “sacralização do vernáculo”.

Da convivência diuturna com as duas línguas, o falante do candomblé termina aplicando ao português cargas semânticas próprias ao universo *nàgó*. Assim, *camarinha*, *matança*, *sacudimento*, *salão*, *terreiro*, embora vernáculos, africanizam-se em nível semântico, no momento em que se referem ao mundo religioso e se tornam tão sagrados quanto os seus correspondentes *nàgó* (PÓVOAS, 1989, p.20).

Para Castro (2001) a característica essencial no aprendizado das práticas rituais no candomblé é o processo iniciática e participante, durante o período de reclusão nos terreiros ou *roças*<sup>4</sup>, onde o noviço passa por uma série de ritos esotéricos (banhos rituais, raspagem de cabeça, etc.), ao mesmo tempo em que começa a adquirir um complexo código de símbolos materiais (substâncias, folhas, frutos, raízes, etc) e gestos, associados a um repertório linguístico específico das cerimônias que se desenrolam na intimidade dos contextos sagrados de cada terreiro.

### **Depoimentos, discursos e representações.**

A fim de melhor discutir e espacializar a supracitada temática, alguns depoimentos e discursos foram necessários na composição deste estudo, para tanto, algumas entrevistas

<sup>4</sup> Local onde se encontra o terreiro (CASTRO, 2001, p. 330).

foram realizadas com membros da comunidade LGBTQI+<sup>5</sup> e quando questionados sobre o porquê de usar elementos linguísticos de um outro idioma nas comunicações do dia a dia, ouvimos dos entrevistados os seguintes depoimentos:

Para mim é uma forma de comunicar com outros iguais a mim sem que ninguém fique sabendo o que estamos conversando. Além de demonstrar que conheço um pouco de uma outra língua. Eu sei que muita gente acha ridículo fazer isso, fala que é coisa de veado ( adé<sup>6</sup>) sem classe, baixo, mas não ligo, falo mesmo. Fora isso, é uma maneira de falar a língua da minha religião.  
(Marcos)

Como podemos perceber neste depoimento, o entrevistado justifica que ao usar expressões, frases de dialeto de terreiro faz com que ele se iguale aos outros, aos seus, e ainda afirma que consegue demonstra conhecer uma outra língua para se comunicar.

O uso dessas expressões funciona no cotidiano de seus falantes como uma antilinguagem, é o falar de um grupo social criado para impedir que pessoas de fora destes o entendam e geralmente tendem a pertencer a grupos socialmente marginalizados, este linguajar é também conhecido popularmente com o nome de “Pajubá” que consiste em um “socioleto” resultante da incorporação de vocabulário de línguas africanas usadas em religiões afro-brasileiras, como o candomblé, por travestis, que acabou sendo posteriormente disseminado entre toda a comunidade LGBT e simpatizantes (NEGRÃO 2017).

Considerando o contexto de preconceito e discriminação vivido pelos homossexuais, a apropriação do dialeto yorubá como forma de comunicação é mais uma expressão de resistência de uma parcela da população que, como os negros, têm um histórico de dificuldades de convivência social e precisam lançar mão de artifícios (desde o estabelecimento de códigos de comunicação até a luta armada) para viver melhor.

Uso o tempo todo gírias do mundo babadeiro (gay), as palavras que eu mais uso mesmo são: acqué (dinheiro), amapô (mulher), erê (menino), gongar (tombar), amapô carne de lata (mulher sem modos, sem dinheiro e sem beleza), cafuçu (homem rústico e não muito provido de beleza, mas com o pênis grande), magia negra (quando o perigo é latente), oco (homem, bofe), aliban (policia). (Natasha)

É no interior dos terreiros que os homossexuais encontram a oportunidade de manter conexões com entidades espirituais, conciliáveis com orientações sexuais diversas. Reforça-se, assim, a ideia de que tanto a língua dos negros como a dos homossexuais ultrapassam as

<sup>5</sup> Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Queers e Intersexuais.

<sup>6</sup> Adefantô – homossexual, afeminado (CACCIATORE, 1988, p. 38)

barreiras da ideia de língua apenas como canal de comunicação, abarcando conceitos mais amplos, principalmente do ponto de vista identitário.

Eu usava muito, sobretudo quando estava com as minhas amigas na escola. Mas os funcionários que ficavam nos corredores e no pátio da escola reclamavam que eu fazia baderna e causava indisciplina e atrapalhava as outras salas. Um dia a professora de Português chegou para mim e disse: se você não parar de usar esse tipo de linguagem eu ou pedir a coordenador para chamar sua mãe aqui na escola. E ainda mais, vou querer que a direção lhe suspender das minhas aulas. Isso não é linguagem e nem modos de uma que se diz estudante. (Vinny)

Neste depoimento, conseguimos perceber o quanto a escola é heteronormativa. A educação, segundo Andrade (2015) que cita Foucault (1987), em primeira instância se baseia no adestramento do corpo e de todos os seus sentimentos. A personalidade dos alunos é influenciada por uma metáfora militar, e o indivíduo é visto como um soldado que pode ser fabricado, moldado ao bel prazer das normas disciplinares da escola. Esta é vista enquanto um campo de treinamento para formar copos docificados. O (a) aluno (a) homossexual pode ser negada, pode ser excluída, pode ser vista como um soldado que não está apto para o treinamento.

### **Por uma Pedagogia Transgressora.**

A base da educação formal brasileira é quase que constituída na disciplinarização, o exercício do controle e a manutenção de sujeitos que são treinados para obedecer. Alinhando o nosso pensar com os da filósofa estadunidense Judith Butler (2015), em que segundo ela, alguns corpos, em alguma medida, escapam às padronizações e criam formas outras de estar no mundo, à linguagem pajubeira tem esse poder subversivo, funciona enquanto um dispositivo biopolítico de resistência frente à heteronorma. Em se tratando das macroestratégias pedagógicas que buscavam encontrar respostas filosóficas e materiais para uma educação no país, ao longo do tempo, muitas propostas foram testadas e defendidas como soluções para o problema da educação brasileira. São chamadas de “*tendências pedagógicas brasileiras*”, defendidas e estudadas por especialistas em educação, como Moacir Gadotti (1988), José Carlos Libâneo (1990) e Dermeval Saviani (1997), as diferentes abordagens pedagógicas foram implantadas e implementadas no Brasil, a partir dos diversos contextos culturais e políticos de cada época. Não sendo, estas, objeto de estudo no contexto deste artigo.

O que nos cabe aqui é abordar de forma geral, acerca da tendência por uma pedagogia transgressora. Que procura aprender e ensinar a partir das diferenças, onde repetir modelos de opressão e silenciamentos não é definitivamente a forma mais adequada de produzirmos conhecimentos. A partir do momento que a escola nega, oprime as diversas formas de identidades, ela está contribuindo para o fracasso de seus alunos. Pois, segundo Silva (2000) a identidade se faz na e com a diferença.

A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais. [...] e não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentidos. (SILVA, 2000, p. 76)

Ou seja, uma pedagogia transgressora tem a ver com quebra de paradigmas, com inovação, com questionamentos e com rupturas. (SOARES; FONTES, 2019). Uma pedagogia que não visa encarcerar mentes e corpos, mas libertá-los. Propor práticas e reflexões que borrem as escritas canônicas, que reivindicuem a margem e a marginalia como territórios subversivos e plenos de potências criadoras. A partir do momento em que nossas escolas abrirem seus currículos para aceitar o diferente, o exótico no interior de seus ambientes, estaremos transgredindo as barreiras do preconceito, da discriminação, da abjeção. Nossos corpos possuem marcas que serão decisivas para a perpetuação de cenas de violência ou para a resignificação e produção de novas cenas em prol da diminuição ou extinção desses episódios violentos.

Aqui nos cabe uma interrogação: como construir um caminho pedagógico transgressor se a base escolar é de normalização, docilização e controle de corpos?

### **Uma conclusão?**

Ainda nos resta muito a fazer, a concluir, propôs uma transgressão às normas não é algo fácil. Mexe com estruturas secularmente consolidadas, solidificadas. Vivemos em uma sociedade onde prepondera ainda a branquitude cisgênera, comandada por privilégios desta minoria branca, onde o racismo, a transfobia, a lesbofobia, a homofobia, nacionalismos e elitismos são sofisticadas tecnologias brancas de extermínio da diferença.

Para Maniacky (2010) o nosso país tem um grande potencial para a pesquisa sobre uma parte mais do que importante da sua história, portanto, do seu futuro, sobre a dignidade

do seu povo em geral, sem excluir ninguém. Não se trata simplesmente de anotar algumas palavras em algumas línguas; trata-se de perceber nas línguas toda a riqueza histórica e cultural que eles nos ensinam; trata-se de dar voz a uma minoria que se encontra subalternizada por uma sociedade forjada em moldes paternalista, rasurando, desta forma, antigos paradigmas linguísticos, sociais e políticos, e, concebendo, de fato, um olhar igualitário e, ao mesmo tempo, militante, combatente, que não permita a proliferação do discurso de superioridade ou de ódio.

### Referências

ANDRADE, Luma Nogueira de. **Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa**. Editora Léa Carvalho. 1ª. Ed. – Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás–. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 102 -138.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gênero: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Relume Dumará, 1995.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **Educação em língua materna: a sociolinguística na sala de aula**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CASTILHO, Ataliba T. de. **A língua portuguesa no Brasil**. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1962.

CASTRO, Yêda Pessoa. **Falares africanos na Bahia**. Um vocabulário afro-brasileiro, 2ª ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks Editora, 2001.

COLLING, Leandro. Mais visíveis e mais heteronormativos: a performatividade de gênero das personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo. In: COLLING, Leandro e THURLER, Djalma. **Estudos e políticas do CUS- Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade**. Salvador: EDUFBA, 2013, p. 87-110.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FLICK, Uwe. **Etnografia e observação participante**. (tradução José Fonseca). Porto Alegre: Artmed, 2009.

GADOTTI, Moacir. **Pensamento pedagógico brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da escola pública**. São Paulo: Loyola, 1990.

LIMA, Carlos Henrique Lucas. **Linguagens Pajubeyras: Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade**. 1ª ed. / Salvador, BA: Editora Devires, 2017.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais**. 2. ed. Salvador: Currupio, 2003.

MANIACKY, Jacky. O estudo das línguas africanas: por que é tão importante no Brasil como na África? In: COSTA, Edil Silva; LOPES, Norma da Silva; Castro Yeda pessoa de. (Orgs). **Acolhendo as Línguas Africanas** (segundo momento) – Salvador: EDUNEB, 2010.

NEGRÃO, Vicente. **Pajubá e mais: conheça os dicionários LGBT ao redor do mundo**. Por iG São Paulo. Disponível em <<http://igay.ig.com.br/2017-07-02/pajuba-lgbt.html>>, acesso em 12 de Outubro de 2017.

ORTIZ, Renato. **A Matrifocalidade Religiosa**. Diogenes 15: 1979.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A Linguagem do Candomblé: Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa**. Rio de Janeiro, Editora Livraria José Olímpio, 1989.

RODRIGUES, Aryon D. **A Originalidade das Línguas Indígenas Brasileiras**. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/linguagem/ling13.htm>> . Acesso em: 13 de outubro de 2017.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 3. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1997

SILVA. Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In. SILVA. Tomaz Tadeu da. ( Org). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis- Rio de Janeiro. Vozes, 2000.

SOARES, Mayana Rocha; FONTES, Ramon. **Pedagogias Transgressoras** - Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2019.

TREVISAN, João Silvério. **O Linguajar do Gueto Guei**. Revista G Magazine. Rio de Janeiro. Edição nº 113, ano 9, fevereiro de 2007.

VIDARTE, Paco. **Ética Marica: proclamas libertarias para uma militância LGBTQ**. Barcelona – Madrid: Editorial Egales, 2007.

YAGUELLO, Marina. Introdução. In: BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, V.N. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 2. Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1981.

## **SOBRE OS AUTORES**

### **Celio Silva Meira**

Doutor em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social - Universidade Católica do Salvador- UCSal. Atualmente, estudante de Gênero, Sexualidade e Educação – NUCUS – UFBA/UAB. Professor da educação básica das redes municipal e estadual de Poções-BA. Membro do grupo de pesquisa Desenvolvimento, Sociedade e Natureza- DSN.  
E-mail: [celiomeira2014@gmail.com](mailto:celiomeira2014@gmail.com)

### **Valéria Pereira Silva de Novais:**

Graduação em Letras, mestra em Letras: Cultura, Educação e Linguagem – PPGCEL – UESB, professora da rede municipal de Mirante-BA. E-mail: [letras.valeria@gmail.com](mailto:letras.valeria@gmail.com)

### **Bruno Pacheco de Sousa:**

Graduando em Letras Vernáculas – UESB, Brasil- E-mail: [pacheco.letras@gmail.com](mailto:pacheco.letras@gmail.com).