



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – ICHS  
MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA (PROFHISTÓRIA)**

**Guia Crítico para Docentes sobre os Impasses do Preconceito (Racial) Religioso em  
Ambiente Público e Laico de Ensino Escolar: Choques entre o Neopentecostalismo e a  
Lei 10.639/03 na Educação Básica do Rio de Janeiro**

**Nelson Lopes Santiago**

Sob a orientação do professor

**Dr. Alain Pascal Kaly**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ensino de História.

Seropédica, RJ  
Novembro de 2016

**Guia crítica para Docentes sobre os Impasses do Preconceito (racial )  
Religiosos em Ambiente Público e Laico de Ensino Escolar: Choques  
entre o Neopentecostalismo e a Lei 10.639/03 na Educação básica do Rio  
de Janeiro.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do  
mestrado Profissional em Ensino de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais  
da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários  
à obtenção do título de Mestre em Ensino de História.

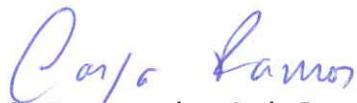
**Nelson Lopes Santiago**

**Aprovado pela Banca Examinadora em:**

**Rio de Janeiro, 18/11/2016**



**Presidente – Prof. Dr. Alain Pascal Kaly (Orientador)**



**Profa. Doutoranda – Carla Ramos (UFOPA)**



**Profa. Dra. Luciane de Oliveira Rocha (UFRJ)**

**Seropédica, RJ**

**Novembro de 2016**

305.8

S235g

T

Santiago, Nelson Lopes, 1971-

Guia crítico para docentes sobre os impasses do preconceito (racial) religioso em ambiente público e laico de ensino escolar: choques entre neopentecostalismo e a lei 10.639/03 na educação básica do Rio de Janeiro / Nelson Lopes Santiago - 2016.

112 f.

Orientador: Alain Pascal Kaly.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em História - PROFHISTÓRIA.

Bibliografia: f. 105-112.

1. Racismo - Teses. 2. Racismo - Educação - Rio de Janeiro (RJ) - Teses. 3. Brasil. [Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003] - Teses. 4. Negros - Brasil - História - Teses. 5. Negros - Religião - Teses. 6. Cultos afro-brasileiros - Teses. I. Kaly, Alain Pascal, 1966-. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em História - PROFHISTÓRIA. III. Título.

*Aos meus pais Pedro e Deolinda  
(in memoriam)*

## RESUMO

Esta dissertação investiga os limites e possibilidades na abordagem das religiões afro-brasileiras na sala de aula, num contexto de disputas ideológicas entre igrejas evangélicas neopentecostais e o movimento negro organizado. A pesquisa parte do episódio *Lendas de Exu*, caso judiado que teve como palco a Escola Municipal Pedro Adami, em Córrego do Ouro, região serrana de Macaé-RJ.

A metodologia utilizada é a qualitativa a partir do estudo desse processo judicial – abordado como amostragem significativa das tensões dos evangélicos com as demandas curriculares da lei 10.639/03 –, pretende-se, através do conceito de reprodução de Pierre Bourdieu diagnosticar as recorrências de padrões de preconceito racial por meio da intolerância religiosa, num contexto no qual a politização da identidade negra encontra-se conjunturalmente unidimensionalizada por vieses de etnicização focadas em referências identitárias afroreligiosas que disputam o currículo escolar como lugar de direito de expressão cultural e política de afrodescendência e de dignidade social.

Cumprida essa etapa crítico-diagnóstica, pretende-se organizar tópicos temáticos em forma de glossário que auxiliem o docente da educação básica a lidar com os efeitos curriculares das mudanças trazidas pela lei 10.639/03. A dimensão propositiva dessa pesquisa consiste na construção do guia crítico para apoio pedagógico ao professor do segundo segmento do ensino fundamental que permita abordar as religiões afro-brasileiras na sala de aula. A escolha do guia crítico parte da constatação empírica dos entraves encontrados na escola e a necessidade de material didático que facilite tal abordagem. O próprio corpo da dissertação tornar-se-á o guia crítico, complementado com um glossário de termos recorrentes em episódios de conflitos envolvendo disputas entre os evangélicos e as religiões afro-brasileiras. A hipótese dessa pesquisa é que, o ensino de história, cultura e religiões afro-brasileiras nas escolas tem sido dificultado tanto pelo fundamentalismo cristão em versão neopentecostal quanto pela etnicização essencialista unidimensional da identidade negra no Brasil pelo viés da afroreligiosidade, que tem dado a tônica da agenda contemporânea das políticas de visibilidade política e institucional do movimento negro, criando cortina de fumaça sobre a própria singularidade e complexidade multidimensional da História do Negro e do Racismo no Brasil, que também compõe o foco crítico dos potenciais efeitos curriculares da lei 10.639/03. Assim, será importante que um guia voltado ao docente do ensino básico público do Rio de Janeiro abarque um estudo das possibilidades da lei 10.639/03 para além do enfoque bidimensional que restringe os seus efeitos práticos em decorrência da tensão “*neopentecostalismo*” vs. “*afro-religiosidade*”, pois o que está em questão é um aprendizado histórico e ético-cidadão que vá além de uma coabitação ou silenciamento imposto por força da lei.

Palavras-chave: intolerância, racismo, etnicidade, neopentecostalismo e afroreligiosidade.

## ABSTRACT

This thesis investigates the limits and possibilities in the approach of Afro-Brazilian religions in classroom, in a context of ideological disputes between neo-pentecostal evangelical churches and the organized black movement. The research starts based on the case *Lendas de Exú*, a judicial case which took place at Pedro Adami Municipal School, in Córrego do Ouro, in the mountain region of Macaé, Rio de Janeiro.

The methodology chosen was the qualitative one, from the study of this judicial process – addressed as a meaningful sampling of the tensions between Christians and the curricular demands of law 10.639/03 –, we intend, through the concept of reproduction by Pierre Bourdieu, to diagnose the recurrences of racial prejudice patterns through religious intolerance, in a context in which the politicization of the black identity is conjuncturally unidimensionalized by biases of ethnicization focused on afro-religious identity references that dispute the school curriculum as a place of right of cultural and political expression of Afrodescendence and social dignity.

Once this critical-diagnostic stage has been accomplished, we intend to organize themed topics as a glossary that helps the basic education teacher deal with the curricular effects of the change brought by law 10.639/03. The purpose of this research is the creation of the critical guide for pedagogical support to teachers of the second segment of basic education, which allows the approach of Afro-Brazilian religions in classroom. The choice of the critical guide is based on the empirical finding of the obstacles found in school and the need for didactic material that ease such approach. The body of this research itself will become the critical guide, complemented by a glossary of recurring terms in conflict situations involving disputes between Christians and Afro-Brazilian religions.

The hypothesis of this research is that the teaching of history, culture and Afro-Brazilian religions in schools has been hampered both by the Christian fundamentalism in neo-pentecostal version and the one-dimensional essentialist ethnicization of the black identity in Brazil by the bias of afro-religiosity, which has given the tone of the contemporary agenda of policies of political and institutional visibility of the black movement, creating a smokescreen over the singularity and multidimensional complexity of the History of Black people and Racism in Brazil itself, which also composes the critical focus of the potential curricular effects of law 10.639/03. Thus, it will be important that a guide aimed at teachers of public basic education in Rio de Janeiro includes a study of possibilities of law 10.639/03 beyond the two-dimensional approach which limits its practical effects as a result of the tension “*neo-pentecostalism*” vs. “*afro-religiosity*”, because what is at issue is a historic and ethnical-citizen learning that goes beyond cohabitation or silencing imposed by the force of law.

Keywords: intolerance, racism, identity, ethnicity, neo-pentecostalism and afro-religiosity.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Dr. Alan Pascal Kaly, pela confiança, pelos ensinamentos, pelo diálogo respeitoso, por suas sugestões e críticas na construção desta pesquisa. A experiência do professor Alain na área das relações étnico-raciais contribuiu enormemente na realização desse trabalho.

Às professoras da banca de qualificação Ana Paula Pereira da Gama Alves Ribeiro e Luciane de Oliveira Rocha, pela leitura atenta, sugestões e críticas. Seus comentários foram muito valiosos e decisivos para a realização desta pesquisa. Às professoras da banca de arguição Carla Ramos e Luciane de Oliveira Rocha pelas sugestões e críticas.

Ao professor Alexander Martins Vianna pela grande contribuição no Seminário de Pesquisa e na construção teórico-metodológica do projeto. Aos professores do profhistória Ana Maria Monteiro, Amílcar Araújo Pereira, Felipe Santos Magalhães, Maria da Glória de Oliveira, Marieta de Moraes Ferreira, Mônica Lima, Patrícia Bastos de Azevedo, Rebeca Gontijo Teixeira e Regina Maria de Oliveira Ribeiro que com suas aulas instigantes e dinâmicas transformaram minha visão sobre o ensino de História.

A todos os demais professores do profhistória que de alguma forma, direta ou indiretamente, contribuíram com suas críticas e sugestões.

Aos amigos mestrandos Arnaldo Ramos, Carlos Gustavo, Isabelle de Lacerda, Marcello Gomes de Assunção e Maurício dos Santos Ferreira pela amizade e por compartilharem momentos importantes nesses anos.

Aos demais companheiros e companheiras da primeira turma do profhistória da Rural: Adolfo Baptista, André Luiz, Bruno Oliveira, Camila Oliveira, Gabriel Henriques e Rennan Azevedo pelas discussões, convívio e constante incentivo.

Aos meus queridos alunos e alunas, presentes de alguma forma, em minhas pesquisas sobre o ensino de História, sobre as relações étnico-raciais, e na minha luta por uma educação pública e de qualidade para todos.

Aos meus familiares, em especial à minha esposa Silvana, à minha filha Isabelle (Belinha) pela compreensão em minhas ausências e constante incentivo para que essa dissertação fosse realizada.

À CAPES pela bolsa concedida aos mestrandos do profhistória que são professores da rede pública.

À Deus, por me permitir mais esse passo na minha longa caminhada.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	11
<b>Capítulo 1 – Religião, identidade e etnicidade</b>	
1.1 – A escola, a cruz e o axé .....	18
1.2 – A intolerância religiosa e o racismo .....	24
<b>Capítulo 2 – O movimento negro e as religiões afro-brasileiras</b>	
2.1 – Discursos sobre as religiões afro-brasileiras .....	34
2.2 – As religiões afro-brasileiras e o movimento negro .....	44
2.3 – As estratégias políticas do movimento negro .....	46
<b>Capítulo 3 – (Neo)pentecostalismo: entre o tradicional e o moderno</b>	
3.1 – A primeira fase: o pentecostalismo clássico .....	55
3.2 – O pentecostalismo da segunda fase .....	57
3.3 – A terceira fase: o período neopentecostal .....	60
3.4 – Novas denominações neopentecostais .....	67
3.5 – Neopentecostalização de igrejas previamente estabelecidas .....	70
<b>Capítulo 4 – O caso <i>Lendas de Exu</i>: choques entre o neopentecostalismo e a lei 10.639</b>	
4.1 – O colégio municipal Pedro Adami .....	72
4.2 – Entendendo o caso .....	74
4.3 – Mas afinal: Quem é Exu? .....	77
4.4 – A <i>guerra santa</i> no dia-a-dia do espaço escolar .....	82
4.5 – A formação de professores e a lei 10.639/03 .....	86
4.6 - As políticas públicas antirracistas e a formação de professores .....	88
4.7 – Os desafios para a implementação da lei 10.639/03 .....	90
<b>Considerações Finais</b> .....	92
<b>Anexo I – Entrevista</b> .....	94
<b>Anexo II - Glossário</b> .....	98
<b>Referências bibliográficas</b> .....	105

## SIGLAS E ABREVIATURAS

ABI	Associação Brasileira de Imprensa
BA	Bahia
CCIR	Comissão de Combate à Intolerância Religiosa
CEFET	Centro Federal de Educação tecnológica
CEN	Coletivo de Entidades Negras
CESPEB	Curso de Especialização em Saberes e Práticas na Educação Básica
CIEP	Centro Integrado de Educação Pública
FUNEMAC	Fundação Educacional de Macaé
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MEC	Ministério da Educação
NEAB	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
NEC	Núcleo de Estudos do Currículo
NEEDE	Núcleo de Estudos de Educação e Diversidade Étnico-Racial
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
ONG	Organização Não-Governamental
PENESB	Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira
PNBE	Programa Nacional Biblioteca na Escola
RJ	Rio de Janeiro
SEMED	Secretaria Municipal de Educação de Macaé
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro

*A intolerância de natureza religiosa/racial configura uma das faces mais abjetas do racismo brasileiro, mantendo-se intacta ao longo de toda a história, e resistindo, inclusive, ao processo de democratização, cujo marco fundamental foi a promulgação da Constituição de 1988.*

***Hélio Silva Jr.***

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa é uma investigação dos limites e possibilidades na abordagem das religiões afro-brasileiras na sala de aula, num contexto de disputas ideológicas entre igrejas evangélicas neopentecostais e o movimento negro organizado. A pesquisa parte do episódio *Lendas de Exu*, caso judiciado que teve como palco a Escola Municipal Pedro Adami, em Córrego do Ouro, região serrana de Macaé-RJ.

A metodologia utilizada é a qualitativa a partir do estudo desse processo judicial – abordado como amostragem significativa das tensões dos evangélicos com as demandas curriculares da lei 10.639/03 –, pretende-se, através do conceito de reprodução de Pierre Bourdieu diagnosticar as recorrências de padrões de preconceito racial por meio da intolerância religiosa, num contexto no qual a politização da identidade negra encontra-se conjuntamente unidimensionalizada por vieses de etnicização focadas em referências identitárias afro-religiosas que disputam o currículo escolar como lugar de direito de expressão cultural e política de afrodescendência e de dignidade social.

Após essa etapa crítico-diagnóstica, pretende-se organizar tópicos temáticos em forma de glossário que auxiliem o docente da educação básica a lidar com os efeitos curriculares da mudança trazida pela lei 10.639/03. A dimensão propositiva dessa pesquisa consiste na construção do guia crítico para apoio pedagógico ao professor do segundo segmento do ensino fundamental que lhe permita abordar as religiões afro-brasileiras na sala de aula. A escolha do guia crítico parte da constatação empírica dos entraves encontrados na escola e a necessidade de material didático que facilite tal abordagem. O próprio corpo da dissertação tornar-se-á o guia crítico, complementado com um glossário de termos recorrentes em episódios de conflitos envolvendo disputas entre os evangélicos e as religiões afro-brasileiras.

Conheci o caso *Lendas de Exu*, cinco anos atrás, quando encontrei no CEFET/RJ, uma mulher procurando informações sobre como poderia participar como ouvinte de nossas aulas do mestrado<sup>1</sup>. Orientei-a no sentido de procurar a coordenação do curso para que obtivesse melhores informações, e enquanto explicava os procedimentos chegou naquele momento um professor do mestrado, apresentei ao professor a referida mulher e deixei que ela expusesse a ele suas intenções. Feitas as apresentações, e o professor tendo se despedido dela, voltamos a conversar e ela começou a me contar sua história.

---

<sup>1</sup> Em 17 de dezembro de 2013, sob orientação do professor doutor Roberto Borges, defendi a dissertação intitulada “O racismo vai desfilar no carnaval: o caso Lobato e a Educação das Relações Étnico-Raciais”.

Tratava-se de um episódio importante, com ampla repercussão nos meios de comunicações, mas que eu desconhecia completamente, o fato ocorreu em meados de 2009, no Colégio Municipal Pedro Adami em Macaé-RJ. E ela, a mulher que me relatava o ocorrido, era a vítima da intolerância religiosa no episódio, a professora Maria Cristina Marques de Literatura Brasileira e Redação, que mesmo lecionando há sete anos no colégio, ao utilizar naquele ano letivo de 2009, em suas aulas, o livro *Lendas de Exu* de Adilson Martins, enfrentou forte resistência na comunidade escolar que é predominantemente evangélica.

Ao investigar inicialmente o caso através da internet, pude observar que havia ampla divulgação do episódio em matérias de jornais, artigos, blogs, sites ligados ao movimento negro, organizações antirracistas e em instituições como a OAB e a ABI. Mas, todas essas informações, não me permitiam ainda, ter elementos para realizar uma pesquisa acadêmica sobre o ocorrido, pois, em geral, os textos relatavam o episódio em si e registravam apenas as opiniões da professora Maria Cristina Marques. Meu interesse aumentou, pelo fato de, ao ampliar minhas conversas com a professora Maria Cristina, fui percebendo claramente que o episódio era de intolerância religiosa, e se devia a uma ruptura com o silêncio imposto às religiões de matrizes africanas no cotidiano escolar.

Curiosamente, um pouco antes de conhecer o caso *Lendas de Exu*, vivenciei uma experiência “semelhante” na escola em que lecionava, e que é muito comum na prática cotidiana de muitos professores que buscam ensinar sobre história e cultura afro-brasileira. Ao longo de minha formação continuada sempre foi recorrente entre a grande maioria dos professores a percepção de que a maior dificuldade encontrada para trabalhar assuntos relacionados às relações étnico-raciais nas escolas tem relação com o tema das religiões afro-brasileiras devido ao preconceito e à visão negativa que se tem dessas religiões.

Ao exibir o filme *Besouro* para meus alunos, fui acusado por uma professora de ensinar “macumbaria” para as crianças. O filme conta a história de um grande capoeirista negro e o contexto é o Recôncavo Baiano dos anos 1920. E, ao longo da história exibida na tela, o filme fala de maneira didática a respeito dos orixás, e principalmente sobre Exu, que é o “dono da cabeça” do mestre capoeirista.

Além dessa experiência que vivenciei em minha escola, já tinha também ouvido, muitos relatos parecidos de outros professores, sobre as dificuldades, ao tentarem exibir filmes, documentários, apresentar danças, jongo, capoeira, ritmos, culinária ou quaisquer outras tentativas de ensinar sobre a cultura negra ou sobre religiões de matrizes africanas nas escolas. No meu caso, as acusações só diminuíram, quando comprovei a relação entre a exibição do

filme e as aulas que ministrava sobre a situação dos negros nas primeiras décadas da república velha brasileira.

Percebi então que o caso *Lendas de Exu* poderia me permitir tratar de um assunto complexo e cercado de tabus sobre alguns componentes da identidade nacional brasileira, mas que revelam uma das faces mais perversas do racismo brasileiro, que é a imposição do silêncio a respeito do ensino das religiões afro-brasileiras nas escolas, mesmo após a lei 10639/03.

Decidido a pesquisar o episódio, investiguei documentos da escola, atas de reuniões escolares, depoimentos de pais e alunos, opiniões da direção da escola e da equipe pedagógica, ações da secretaria de educação de Macaé sobre o caso, processos administrativos escolares e as ações externas da ouvidoria da SEPPIR.

Meu objetivo era saber o que diziam e pensavam outros personagens envolvidos no caso, saber também qual a posição dos órgãos oficiais e das demais instituições envolvidas nesse episódio que situava a pesquisa na esfera da intolerância religiosa e da educação para as relações étnico-raciais.

Na minha formação, a necessidade de uma reflexão mais profunda, acerca das relações étnico-raciais e o combate ao racismo nas escolas intensificou-se quando concluí a graduação em História e ingressei posteriormente no magistério da rede pública. Os desafios enfrentados em minha prática cotidiana escolar, principalmente os ligados à autoestima dos estudantes negros, revelavam aspectos constantemente silenciados no currículo e nos materiais didáticos, mas presentes em nossas escolas. A baixa autoestima e o fracasso escolar de muitos alunos negros, as questões ligadas à estética afro e à identidade negra, assim como a herança da ideologia do branqueamento que garante até nossos dias a hegemonia eurocêntrica nos currículos escolares, desafiavam cotidianamente minha prática docente.

As leituras durante a graduação, de autores como Robert Slenes, Sidney Chalhoub, João José Reis e Flávio dos Santos Gomes a respeito da escravidão, do drama dos negros no período pós-abolição e das influências posteriores advindas da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial, a partir das leituras de Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes, e Antônio Sérgio Guimarães contribuíam e instigavam meu olhar para compreender melhor os desafios ligados às questões étnico-raciais nas escolas.

Mas acho que preciso retornar um pouco mais, para poder explicar melhor como cheguei a essas questões. Até porque as questões raciais e as desigualdades sociais a elas associadas, sempre estiveram presentes em minha vida, de alguma forma. Pois, sendo oriundo

de uma numerosa família de negros suburbanos, convivi durante toda minha vida, com as limitações colocadas pela sociedade, à nossa cor e condição social.

Tendo cursado todo o ensino fundamental (antigo 1º grau) em escolas públicas, minha trajetória de formação se assemelha em grande parte, a de muitos outros negros de nossa sociedade. As dificuldades sociais enfrentadas, a morte precoce de meu pai, a necessidade de ajudar financeiramente minha mãe, que trabalhava como empregada doméstica em bairros da zona sul carioca, dificultaram a continuidade de meus estudos e só pude concluir o ensino médio (antigo 2º grau) apenas posteriormente, através dos exames estaduais supletivos.

Havia muita semelhança de minha trajetória com a de muitos negros, pois somente consegui ingressar na universidade muito tardiamente aos vinte e oito anos de idade, com alta defasagem idade/nível escolar, e o curioso é que apesar desses intervalos em minha formação mantive permanente contato com os livros e o conhecimento. Minha aprovação na UFRJ, no curso de História, é fruto dessas leituras e de minha participação em cursinhos pré-vestibulares sociais.

Ao ingressar na Universidade, e após serem superadas as exigências do acesso, vivenciei durante todo o curso o desafio da permanência, e não por acaso levei sete anos para concluir o curso, tendo um rendimento regular e tendo que trancar matrícula por duas vezes durante o curso. Como tinha que trabalhar e superar inúmeras dificuldades, pude perceber após concluir o curso, que alguns colegas, que haviam ingressado comigo já estavam cursando mestrado e outros já ingressando no doutorado.

Em 2009, já formado e atuando como professor da rede pública estadual, ingressei em um curso de extensão para formação continuada oferecido pelo Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira PENESB-UFF dirigida a professores da rede pública e coordenado pela professora Iolanda de Oliveira. Naquele momento vivenciava na escola que lecionava CIEP 498 Irmã Dulce, localizada em Chaperó, na periferia do município de Itaguaí, a implementação da Lei nº 10.639/2003.

Assistia naquele período, na sociedade brasileira, a ampliação dos debates sobre cotas raciais e ações afirmativas nas universidades, e percebi ainda mais fortemente, a necessidade de aprofundamento no tema da educação para as relações étnico-raciais.

Posteriormente, em 2011, ingressei no Curso de Especialização em Saberes e Práticas na Educação Básica (CESPEB) da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde direcionei meu olhar para as políticas públicas, as questões raciais nos livros didáticos, as dimensões do ensino da cultura afro-brasileira nos currículos e a discriminação no cotidiano escolar, através do chamado currículo oculto.

Enfim, a minha trajetória pessoal e profissional, as experiências no magistério público estadual, a formação continuada fornecida pelo PENESB-UFF, as discussões no CESPEB da UFRJ, a descoberta do caso *Lendas de Exu* e as conquistas sociais realizadas no combate ao racismo, como a promulgação da lei 10.639/03 estão na base de confluência do meu interesse por essa pesquisa.

Diante das colocações, a presente dissertação está organizada em quatro partes. No **primeiro** capítulo apresento as leituras que foram fundamentais para o entendimento do conflito entre o movimento negro e o neopentecostalismo, tanto no sentido de uma revisão de literatura, quanto no que diz respeito aos subsídios teóricos que sustentam as reflexões dessa pesquisa.

No **segundo** capítulo abordo as religiões afro-brasileiras na escola, o papel do movimento negro na construção dos discursos sobre as religiões afro-brasileiras como guardiã da identidade negra, destacando as propostas do movimento para a educação, culminando com a promulgação da lei 10.639/03 e os desdobramentos, apontando avanços e recuos.

No **terceiro** capítulo investigo as raízes e as razões da demonização dos cultos afro-brasileiros, analiso também a história e o crescimento das igrejas evangélicas e suas articulações políticas e influências na educação. A perspectiva dos neopentecostais sobre raça, racismo e identidade negra. O pentecostalismo e a questão da negritude.

No **quarto** capítulo realizo a análise do *corpus* da pesquisa. A intenção é verificar as tensões em disputa através dos discursos dos sujeitos envolvidos no episódio. Apresento também o glossário que visa possibilitar aos professores da educação básica material que auxilie na solução de conflitos religiosos e raciais que ocorrem no espaço escolar.

## CAPÍTULO 1

### Religião, identidade e etnicidade

*“O desafio maior hoje é a atuação das igrejas evangélicas através dos professores evangélicos que, em sua grande maioria, demonizam tudo em relação à história e cultura afro-brasileira. Porque a história e cultura afro-brasileira parte da religiosidade, da cultura, e eles acham que tudo é demônio.”*

*Ana Célia da Silva (UFBA)*

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) estabelece a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, e isso vem trazendo inúmeros desafios para as práticas curriculares nas escolas e para as políticas de formação de professores. As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais destacam que;

É preciso ter clareza que o Art. 26-A acrescido à Lei 9.394/1996 provoca bem mais que a inclusão de novos conteúdos, exige que se repensem relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas, procedimentos de ensino, condições oferecidas para a aprendizagem, objetivos tácitos e explícitos da educação oferecida pelas escolas. (2005, p.17)

As acusações que recaem, constantemente, sobre as religiões de matrizes africanas, como o Candomblé e a Umbanda, enfatizam a prática do mal, a possessão de espíritos e o sacrifício de animais, dificultando o ensino da história e cultura afro-brasileira sem preconceito nas escolas. É preciso enfrentar essa questão, pois, na perspectiva dessa pesquisa, a demonização das religiões afro-brasileiras possui íntima relação com o racismo. A longa subalternização do negro na sociedade brasileira, a herança deixada pela ideologia do branqueamento, que identificou no branco o ideal de belo, bom e verdadeiro, impôs desvantagens às manifestações culturais negras e às religiões afro-brasileiras.

O espaço escolar é atravessado por tensões entre o movimento negro e o pentecostalismo. O movimento negro é um agente histórico importante no debate sobre currículo escolar e na educação das relações étnico-raciais, através da lei de Diretrizes e Bases da Educação (Art. 26A Lei 9.394/96). Os materiais escolares, os livros didáticos e paradidáticos, os cursos de formação continuada de professores tem sido bastante influenciados pela agenda política do movimento negro.

Por outro lado, o neopentecostalismo é a religião que mais cresce e influencia o cotidiano dos alunos. Na escola as discussões que esbarram em questões relacionadas às religiões afro-brasileiras, ou aos aspectos da identidade étnica na perspectiva do movimento negro geram conflitos e tensões emocionais, psicológicas, mentais individual e coletivamente.

Nesse sentido, a pesquisa se justifica porque pretende ampliar o diálogo e auxiliar na resolução de conflitos na escola.

A formação de professores tem ocupado a atenção de inúmeros pesquisadores nas últimas décadas, as pesquisas abordam os mais variados aspectos: formação inicial, formação continuada, formação para as relações étnico-raciais., entre outras<sup>2</sup>.

Embora com toda essa diversidade nas pesquisas sobre formação de professores, o paradigma do professor reflexivo, isto é, do professor que reflete sobre a sua prática, que pensa, que elabora em cima dessa prática cotidiana é o paradigma hoje em dia dominante na área da formação de professores (NÓVOA, 2001)<sup>3</sup>.

A ideia de que, as atividades docentes possuem práticas e saberes peculiares, e demandam reflexões específicas que tenham como ponto de partida a prática cotidiana, não deve ignorar a teoria produzida por pesquisadores acadêmicos, pelo contrário, deve dialogar com elas e as utilizarem como lentes que permitam observar o seu cotidiano escolar (ZEICHNER, 2003).

Para Esteban e Zaccur (2002), muitas vezes, quem vive o cotidiano da escola não se reconhece no texto teórico, sentindo-se negado; quem teoriza precisa estar atento para não se abstrair da realidade da escola, portanto há a necessidade de criar-se, um diálogo mútuo entre o pesquisador acadêmico e o professor pesquisador, que trará avanços para todos os envolvidos:

Aos professores, que se aplicam em ver mais ampla e profundamente ajudados pelos pesquisadores, se anuncia a possibilidade de recuperar o “fazer pensado” com autonomia crescente, em vez de meros executores do pensado por outrem; aos pesquisadores se abrem perspectivas de maiores e melhores aproximações do objeto investigado, desvelando ângulos novos de uma realidade multifacetada; aos alunos de uns e de outros se restitui o estatuto de sujeito interativamente ativo no processo de construção do conhecimento, em que se faz indispensável o indagar para vir a conhecer. (ESTEBAN e ZACCUR, 2002. p. 15)

O papel do professor-pesquisador crítico e reflexivo é olhar para seu cotidiano escolar para transformá-lo, ou seja, é fundamental que o professor observe, questione e redimensione seu cotidiano. Isso só é possível através de um permanente diálogo prática-teoria-prática, pois

---

<sup>2</sup> Destaco aqui os trabalhos de Antônio Nóvoa, Maurice Tardif, Philippe Perrenoud, Maria da Graça Mizukami, Regina Pahim Pinto, Nilma Lino Gomes e Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva.

<sup>3</sup> Para Nóvoa, professor pesquisador e professor reflexivo correspondem a conceitos diferentes para dizer a mesma coisa, são nomes distintos, maneiras diferentes dos teóricos da literatura pedagógica abordarem uma mesma realidade.

a prática sinaliza as questões, e a teoria ajuda a propor alternativas, que se transformam em novas práticas, pois segundo Nóvoa “a experiência por si só não é formadora”.

A prática é o local de questionamento ou do conformismo, do mesmo modo que é objeto deste questionamento, sempre mediado pela teoria. Olhar para as relações raciais no cotidiano escolar, as inúmeras tentativas de impedir o que preconiza a lei 10639, ou casos explícitos de intolerância como no caso *Lendas de Exu* são situações que exigem permanente questionamento e aprofundamento do professor reflexivo, pois ajudam professores e professoras a entenderem melhor e redimensionar seu cotidiano, atuando no combate ao racismo e demais formas de intolerância à história e cultura afro-brasileira.

### **1.1. A escola, o axé e a cruz**

Como disse na introdução, o trabalho foca analiticamente os limites e possibilidades na abordagem das religiões afro-brasileiras na sala de aula. Mas como abordar as religiões afro-brasileiras na escola num contexto de crescimento das igrejas evangélicas? Num contexto de intolerância religiosa e de embates entre as religiões afros e as igrejas neopentecostais? Ao longo das leituras realizadas, surgiram associadas a esses embates, questões relacionadas à demonização das religiões afro, a ação do movimento negro como parceiro no reconhecimento dos cultos afro no espaço escolar e os discursos relativos à relação entre religião e identidade negra. Na busca por respostas a essas questões que procurei conhecer um pouco melhor o que já foi desenvolvido por pesquisadores sobre o assunto.

John Burdick no texto *Pentecostalismo e identidade negra: mistura impossível?* discute as relações entre o pentecostalismo e a identidade negra no Brasil e questiona os posicionamentos do movimento negro de defender que a construção de uma identidade negra deva passar pela valorização dos cultos religiosos afro-brasileiros e procura demonstrar que, em várias denominações pentecostais há indícios da articulação de elementos de identidade negra e de autoestima em relação à cor. Burdick considera inoportuno o antagonismo do movimento negro organizado contra o pentecostalismo, que qualifica como o movimento religioso mais importante no Brasil atual e composto, principalmente por pessoas mais escuras. Ele afirma que um dos atrativos do pentecostalismo é a habilidade de criar autoestima entre todos convertidos, especialmente os negros, que passam a aceitar sua cor, valorizando a beleza negra e os casamentos interétnicos. Segundo Burdick, algumas igrejas pentecostais passaram a valorizar a música negra, sobretudo o reggae e apresenta exemplos de veículos de igrejas pentecostais que publicam manifestações contra o racismo e defendem as terras de negro.

De acordo com esse autor, atualmente, há na sociedade brasileira um profundo antagonismo, sem praticamente nenhum diálogo, entre o movimento negro organizado e as igrejas evangélicas neopentecostais. Do lado do movimento negro, o neopentecostalismo é visto como inimigo porque está impregnado da visão de mundo eurocêntrica e porque declarou guerra às religiões afro-brasileiras. Enquanto isso, os neopentecostais solidários com a luta contra o racismo sentem-se alienados do movimento negro por causa, entre outras razões, do compromisso deste último com as religiões afro. Não há dúvida de que são gigantescas barreiras ideológicas à colaboração entre os dois movimentos.

Ainda segundo Burdick, do ponto de vista do movimento negro, esse antagonismo tem várias fontes, contudo quatro se destacam mais: em primeiro lugar, muitos militantes negros rejeitam o cristianismo de maneira geral, por causa de seus laços históricos com a escravidão. Em segundo lugar, o protestantismo, em particular, com suas influências americanas, é visto por muitos integrantes do movimento negro como a religião por excelência da assimilação étnica. Desse ponto de vista, a principal marca da conversão religiosa é a adoção de uma série de traços culturais brancos, incluindo vestuário, gestos e música. Assim o negro que se converte ao protestantismo passa por um processo de auto-rejeição, de branqueamento, autonegação e alienação. Em terceiro lugar, a fervorosa mescla neopentecostalista de individualismo e universalismo é vista como oposta ao fortalecimento da identidade étnica.

Por fim, a identificação do movimento negro com as religiões de origem africana, como fonte essencial de identidade e orgulho negro, é diretamente atingida pelos ataques do neopentecostalismo a essas religiões, que as qualifica de bruxaria e de obra do demônio. Os crentes, afirmou um militante, “estão tentando eliminar a própria base de nossa identidade negra: nossa religião”<sup>4</sup>. A avaliação costumeira do movimento negro é implacável, os militantes declaram que infelizmente, quando o negro vira crente, esquece sua identidade de negro. Burdick aponta que esses aspectos são, sem dúvida, válidos, mas o antagonismo que eles defendem contra o neopentecostalismo é, no melhor dos casos, inoportuno, afinal de contas, o pentecostalismo é o movimento religioso demograficamente mais importante no Brasil.

Muitos integrantes do movimento negro acreditam equivocadamente que o cristianismo é uma religião de origem europeia, branca e ocidental. O próprio crente desconhece que o cristianismo tem suas bases no continente africano. Trata-se na realidade de

---

<sup>4</sup> BURDICK, John. *Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?* In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, C.B.. *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 185 a 212.

conflitos entre duas construções históricas equivocadas devido aos interesses políticos e/ou por falta de conhecimentos mais aprofundados sobre a história da África e das religiões no continente africano, principalmente da história das religiões cristãs.

Marco Davi de Oliveira, em sua obra *A religião mais negra do Brasil: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais?* tenta responder qual é a religião representativamente mais negra do Brasil e por que essa identificação dos negros. O pesquisador descobre que a religião com o maior número de negros não são as religiões afro, nem a Igreja Católica, tão pouco os protestantes históricas, mas, sim, os pentecostais e os neopentecostais. Ele constata que os negros brasileiros se converteram e passaram a fazer parte das igrejas evangélicas, em grande número, nas últimas décadas. O que torna o neopentecostalismo a religião com maior número de negros no Brasil.

Esse fato parece indicar que o movimento negro deveria investigar que atração especial o neopentecostalismo exerce sobre seu próprio público alvo, e qual é o potencial da religião no que diz respeito à consciência étnica desse público. Seria igualmente proveitoso indagar até que ponto a imagem que o próprio movimento negro traça do pentecostalismo – irremediavelmente prejudicial para a identidade negra – é correta ou completa.

Ari Pedro Oro em *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?* defende que a intolerância religiosa neopentecostal em relação as religiões afro-brasileiras se não configura uma prática de racismo constitui, ao menos, uma situação de heterofobia, isto é, de uma fobia do outro que se transforma em sua recusa e que conduz à agressividade. Tanto a heterofobia (recusa do outro em nome de qualquer diferença) quanto o racismo (recusa do outro em nome da raça) valorizam as diferenças, reais ou imaginárias, em proveito próprio, em detrimento de suas vítimas, para justificar a agressão.

Os neopentecostais, de acordo com Oro, precisam manter um permanente “estado de guerra”, pois nessa situação os detratores se alimentam desse conflito, posto que, até certo ponto, necessitam das religiões afro-brasileiras para existir e se reproduzir como igreja. Essa guerra santa está provocando, até certo ponto e em determinados aspectos, a “umbandização” de algumas igrejas neopentecostais, o que significa que quanto mais elas combatem o inimigo mais dele se aproxima e com ele se identifica, parecendo igrejas neopentecostais “macumbeiras”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Em algumas igrejas neopentecostais é comum o banho de arruda, uso de sal grosso, sessões de descarrego, pastores com roupa branca e utilização de copo d’água nos rituais. Além de sessões às sextas-feiras na “hora grande” e linguajar muito próximo ao utilizado pelos cultos afro-brasileiros.

Em *Intolerância religiosa: impactos no neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* o pesquisador Wagner Gonçalves da Silva destaca que as recentes colisões entre “crentes” e “macumbeiros” colocaram em debate o papel do Estado, da academia, das demais religiões e da sociedade pela garantia das liberdades envolvidas no direito de se professar e praticar uma religião.

Ricardo Mariano em *Pentecostais em ação: A demonização dos cultos Afro-brasileiros* aponta que o combate aos demônios constitui uma das principais estratégias de evangelização adotadas por certas igrejas pentecostais. Os ataques pentecostais desferidos contra os cultos afro-brasileiros, além de centrados em interesses expansionistas estão marcados pela forte oposição das igrejas evangélicas no combate à magia e à feitiçaria.

Segundo o sociólogo, uma das razões do baixo prestígio e da menor aceitação social das religiões afro reside no fato de que as entidades afro-brasileiras – em especial exus e pombagiras – bem como os transes, os ebós, os despachos, o uso de charutos e bebidas alcoólicas e o sacrifício ritual de animais foram, ao longo de boa parte da história brasileira, identificados com a magia negra, a feitiçaria e com a intervenção maléfica de espíritos demoníacos sobre as pessoas. Heranças do passado escravista e da satanização católica contra os grupos afros, suas entidades, crenças e práticas religiosas, tais estigmas e preconceitos continuam vivos e fortes na mentalidade brasileira. Posteriormente a esses preconceitos, ainda se somaram acusações policiais e judiciais de curandeirismo, prática ilegal da medicina e charlatanismo, que vigoraram até meados do século XX. Acusações que também não foram de todo esquecidas e que, portanto, mobilizam o imaginário de muitos brasileiros contando, muita das vezes, com a conivência do próprio Estado.

Certamente, existem diferenças entre as religiões hegemônicas judaico-cristãs e as religiões de matrizes africanas. Enquanto as primeiras, por exemplo, entendem o bem e o mal de forma absoluta e separadas entre si “Deus é luz, e não há nele trevas nenhuma” (1 João 1:5), nas religiões de matrizes africanas o bem e o mal são como duas faces da mesma moeda. Como afirmou um pai-de-santo, “Deus é bom e o Diabo não é mau”<sup>6</sup>.

Cada religião tem sua cosmologia, suas formas de compreender o mundo e sua interpretação sobre a relação entre o bem e o mal. Embora, inúmeras outras religiões não cristãs, também tenham mitologias e cosmologias semelhantes às religiões de matrizes africanas, sobre essas últimas, e apenas sobre elas recaem os estigmas da demonização.

---

<sup>6</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 337.

Nos últimos anos, as religiões afro-brasileiras, vêm conquistando novos espaços de reconhecimento e legitimidade. De um lado, afirmam-se como religiões universais, abertas a todos independente da origem étnica e, de outro, são promovidas ao papel de componente essencial da identidade nacional. Nesta última perspectiva são ressignificadas assumindo um papel fundamental como marca característica desta identidade, tanto para os movimentos sociais negros como perante a sociedade inclusiva e multicultural.

Por conta dessa percepção de uma relação estreita entre religião e identidade, o movimento negro tem incluído sistematicamente em sua agenda a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das chamadas “religiões negras”. Também pelo mesmo motivo as têm inserido em todos os debates relativos às lutas por melhoria das condições de vida da população negra e promoção da igualdade racial. Nesse sentido, a religião é concebida como principal arma na luta em prol da cidadania plena e na luta em prol da reescrita da história da nação brasileira e do respeito às diversidades culturais.

A importância atribuída às religiões afro-brasileiras no debate e na formulação das políticas de combate ao racismo e promoção da igualdade racial está diretamente vinculada ao papel que lhe vem sendo atribuído por parcelas dos movimentos negros na constituição da identidade afrodescendente no Brasil. Essa valorização, entretanto, constitui um fenômeno relativamente recente que se inscreve dentro de uma estratégia política de lutas por reconhecimento.

Rosalira dos Santos Oliveira, em *Guardiães da identidade? As religiões afro-brasileiras sob a ótica do movimento negro*, analisa, a relação entre identidade negra e religiões afro-brasileiras, e a concepção em relação às religiões afro-brasileiras que emergem de textos finais aprovados pelas duas conferências de promoção da igualdade racial: a I CONAPIR (Ano Nacional de Promoção da Igualdade Racial) realizada em junho de 2005 e a II CONAPIR (Valorizando a Diversidade) realizada em junho de 2009.

Em primeiro lugar, afirma-se a existência de um complexo cultural de origem africana – composto por símbolos, valores, saberes, costumes e visões de mundo – preservado nas casas religiosas tradicionais que constitui um dos cerne da identidade étnica do negro brasileiro. Esta ação deve ser protegida pela ação do Estado, tanto pelo seu papel na formação da identidade nacional quanto pela sua diferença em relação à cosmovisão dominante. As comunidades religiosas tradicionais aparecem, assim no imaginário dos movimentos negros como uma espécie de fonte pura de ancestralidade, a partir da qual se constrói e se afirma a africanidade dos negros brasileiros. Ora, uma vez que se baseia neste ideal de preservação da ancestralidade, essa cobrança por proteção estatal relaciona-se de forma distinta às diferentes

tradições afrodescendentes, já que tanto a umbanda como as casas de cultos mais recentes encontram dificuldades em estabelecerem tanto a sua tradicionalidade, como a sua vinculação identitária com o “povo negro”. Apesar disso, o Estado deve reconhecer e ser o “guardião” do respeito às diversidades culturais e religiosas do país.

Por outro lado, a demanda por proteção justifica-se, também, pela percepção de que estas religiões estão sob ataque das tradições adversárias, não apenas pela natureza da sua cosmovisão, mas principalmente, por estarem associadas e serem praticadas majoritariamente pela população negra. Sob essa perspectiva, a intolerância religiosa é reinterpretada como uma modalidade específica de racismo, contra a qual se acionam os mecanismos legais de combate.

A aparente contradição entre a reivindicação por um tratamento diferenciado em relação às demais tradições religiosas e a demanda pelo tratamento igualitário, que transparece em ambos os textos, parece expressar, ao nível da agenda política, uma tensão entre a retórica da autenticidade (na qual o negro busca afirmar a sua diferença enquanto “povo” e etnia) e a do reconhecimento (onde busca ser aceito como igual, como cidadão brasileiro).

O aumento dos casos de intolerância religiosa nas escolas tem direcionado os estudos atuais sobre religiões afro-brasileiras para a área da Educação e a necessidade do convívio respeitoso no espaço escolar. Isso revela realidades mais profundas e complexas em relação à postura do Estado diante das diversidades culturais.

O livro *Educação e axé: uma perspectiva intercultural na educação* é um exemplo desse esforço. Os autores, e dentre eles destaco Luiz Fernandes de Oliveira e Marcelino Euzébio Rodrigues no artigo *A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca* entendem que as tensões entre neopentecostais e afro-brasileiros no espaço escolar tem relação com o racismo epistêmico.

Para os autores não existe somente uma disputa religiosa ou um preconceito religioso contra as expressões cosmológicas de matriz afro-brasileira, mas também, a partir dos conteúdos discursivos dos neopentecostais no espaço escolar, um racismo epistêmico, ou seja, uma operação teórica que, por meio da tradição de pensamento e pensadores ocidentais (secular e religioso), privilegiou e privilegia a afirmação de estes serem os únicos sujeitos legítimos para a produção de conhecimentos e como os únicos com capacidade de acesso à universalidade e à verdade.

O racismo epistêmico considera os conhecimentos e crenças não ocidentais como inferiores. De acordo com os autores, se observarmos o conjunto de pensadores e ideias

hegemônicas, tanto na academia quanto nas instituições estatais e religiosas, vemos que nos diversos campos de produção de conhecimentos, sem exceção, privilegiam-se os pensadores e as teorias ocidentais como referência de produção da verdade.

E para finalizar nossa revisão da literatura, destaco o livro de Stela Guedes Caputo em *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*, a professora sustenta que ao mesmo tempo, em que as crianças do candomblé crescem e aprendem o amor ao culto e à cultura de seus ancestrais no terreiro, na escola escondem sua fé, sentindo-se discriminadas, desenvolvem estratégias de invisibilização, numa lógica de discriminação religiosa e racial.

A minha hipótese nessa pesquisa é que, o ensino de história, cultura e religiões afro-brasileiras nas escolas tem sido dificultado tanto pelo fundamentalismo cristão em versão neopentecostal quanto pela etnicização essencialista unidimensional da identidade negra no Brasil pelo viés da afro-religiosidade, que tem dado a tônica da agenda contemporânea das políticas de visibilidade política e institucional do movimento negro, criando cortina de fumaça sobre a própria singularidade e complexidade multidimensional da história do negro e do racismo no Brasil, que também compõe o foco crítico dos potenciais efeitos curriculares da lei 10.639/03. Assim, será importante que um guia voltado ao docente do ensino básico público do Rio de Janeiro abarque um estudo das possibilidades da lei 10.639/03 para além do enfoque bidimensional que restringe os seus efeitos práticos em decorrência da tensão “neopentecostalismo” vs. “afro-religiosidade”, pois o que está em questão é um aprendizado histórico e ético-cidadão que vá além de uma coabitação ou silenciamento imposto por força da lei.

## **1.2. A intolerância religiosa e o racismo**

Durante a construção desse projeto de pesquisa, tentei dimensionar, quais os referenciais teóricos seriam mais adequados para analisar esse caso judiciado. O episódio envolve aspectos frequentemente apontados como sendo de intolerância religiosa e por essa razão, considere os conceitos de tolerância e intolerância um ponto de partida importante.

Norberto Bobbio em seu texto *As Razões da Tolerância* diz que o significado histórico predominante da noção de tolerância, se refere ao problema da convivência entre confissões religiosas diversas, principalmente após a ruptura no interior do cristianismo, com a reforma protestante do século XVI (Bobbio, 2004).

Após a reforma protestante, os nascentes Estados nacionais europeus mergulharam em guerras religiosas entre católicos e protestantes, o que exigiu a formulação de leis para promover e regulamentar a tolerância e a liberdade religiosas.

Quando se fala de tolerância nesse seu significado histórico predominante, o que se tem em mente é o problema da convivência de crenças diversas. Em nossos dias, o conceito de tolerância é generalizado para o problema de convivência de minorias étnicas, linguísticas e raciais, enfim, para aqueles que são chamados geralmente de “diferentes”.

Ao contrário da tolerância, a intolerância religiosa se baseia na “certeza de se possuir a verdade absoluta e no dever de impô-la a todos”. Bobbio defende que a opção pela tolerância não implica necessariamente na renúncia à verdade pessoal, e aponta pelo menos três razões de ordem prática pelos quais a tolerância tem sido defendida nos últimos séculos.

Em primeiro lugar ela pode ser vista como “mal necessário”, ou seja, é melhor conviver com o diferente a viver tentando impor-se um ao outro. Em segundo lugar, a tolerância pode ser vista como “recusa consciente da violência”, ou seja, melhor viver em paz do que viver em guerra, e por fim a tolerância pode se basear no “direito de todo homem a crer de acordo com sua consciência”, ou seja, chega-se a verdade por convicção pessoal e não por imposição.

Na verdade, a tolerância e a intolerância apresentam, segundo Bobbio, sentidos positivos e negativos: há situações que exigem das pessoas uma reação de intolerância e outras que exigem a tolerância. A “intolerância em sentido positivo”, esclarece Bobbio, é sinônimo de severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes; “tolerância em sentido negativo”, ao contrário, é sinônimo de indulgência culposa, de condescendência com o mal, com o erro, por falta de princípios, por amor da vida tranquila ou por cegueira diante dos valores.

A intolerância negativa caracteriza-se por situações em que ocorre “indevida exclusão do diferente” (Bobbio, 2004). Essa exclusão, como a história mostra, não é silenciosa, ao contrário, implica comportamentos violentos, agressivos, que atingem o outro na sua integridade física, moral ou racial.

Esses conceitos são bastante complexos, pois são relativos e históricos, e a definição e interpretação dos atos que caracterizam ou configuram a intolerância religiosa varia muito de um contexto histórico para outro e de uma sociedade para outra, bem como de um grupo religioso para outro, sendo os grupos minoritários os mais atentos e sensíveis em identificar procedimentos de exclusão e perseguição.

Em síntese, para Bobbio, a tolerância que é parte das “regras do jogo” da democracia assegura a liberdade religiosa e de manifestação de opinião e pensamento, como um dos fundamentais direitos humanos. Bobbio assinala ainda que “a convicção de possuir a verdade pode ser falsa e assumir a forma de um preconceito”. Como ele diz, nós estamos diante do seguinte dilema: “Ou a tolerância ou a perseguição”<sup>7</sup>.

Michael Walzer em *Da Tolerância*, aborda a forma como a tolerância se desenvolve na sociedade multicultural. Nesse livro o autor reconhece que não há princípios universais que articulam todos os regimes possíveis sobre a tolerância, por isso a tolerância como atitude assume formas diferentes e como prática pode ser organizada de maneiras diferentes.

Esse autor considera que a tolerância torna a diferença possível, e a diferença torna necessária a tolerância, considera ainda que é uma tarefa dos cidadãos democráticos a atitude de tolerar e ser tolerado. A tolerância pode ser entendida como “a coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes”.

Quanto à religião, Walzer afirma que a grande contradição reside na própria ideia de tolerância religiosa, porque quase todas as religiões toleradas visam restringir elas mesmas a liberdade individual. Defende que se deve permitir aos indivíduos acreditar no que quiserem e também deixar de acreditar, associar livremente aos da mesma crença e se afastar deles a qualquer momento, frequentar a igreja de sua escolha e deixá-la quando quiser.

Além disso, Walzer apresenta alguns problemas em relação à tolerância na prática. Dentre as diversas questões práticas ele destaca: a questão do poder, pois tolerar alguém pode ser um ato de poder em que ser tolerado é a aceitação da própria fraqueza em relação ao tolerante; a questão da classe, pois a intolerância é maior quando as diferenças culturais, étnicas e raciais coincidem com as diferenças de classe economicamente inferior; a questão do gênero, pois questões envolvendo papel dos sexos, organização familiar e comportamento sexual geram discordâncias há muito tempo, e a defesa da tolerância esta ligada a diversidade cultural.

Walzer destaca também a questão da religião, pois as religiões toleradas fazem restrições às liberdades individuais e buscam controlar o comportamento de seus membros; a questão da educação, pois tem um papel fundamental na reprodução da tolerância; e a questão da tolerância com os intolerantes, pois muitos grupos que são tolerados nos regimes da tolerância apresentam uma postura intolerante.

---

<sup>7</sup> Atualmente a palavra tolerância sofreu um desgaste, preferindo-se utilizar a palavra **respeito**, isso quer dizer que tolerância adquiriu o significado negativo de “estar disposto a aguentar aquilo que não nos parece correto ou aceitável, seja por um sentido de justiça, seja por não termos outro jeito”. (DASCAL, 1989). Tolerância implica hierarquizar (eu te tolero é diferente de eu te respeito), pois a democracia exige mais que tolerar, exige respeitar.

Walzer observa que a separação entre a Igreja e o Estado nos regimes políticos modernos, visa negar o poder político às autoridades religiosas, supondo que todas são intolerantes e é com essa separação que elas podem aprender a tolerância. Ele conclui afirmando que o objetivo da tolerância não é, e nunca foi o de abolir o “nós” e o “eles” (e com certeza não é de abolir o “eu”), mas o de garantir a continuidade de sua coexistência e interações pacíficas.

Enfim, Walzer apresentou suas contribuições sobre a temática tendo em vista as sociedades multiculturais do século XX e relaciona a tolerância com a ideia de respeito às diferenças, uma tarefa dos cidadãos democráticos. Insere a tolerância num contexto político e procura analisa-la dentro de diferentes sistemas para entender o tratamento dado a ela em cada um deles. Afirma que as próprias religiões restringem a liberdade individual e coloca a separação do Estado da Igreja como uma forma fundamental de se aprender a tolerância.

Outro conceito importante para essa pesquisa é o preconceito. O preconceito religioso é um julgamento negativo e prévio dos membros de um grupo religioso ou de pessoas que ocupam outro papel social significativo. Para Zilá Bernd(1994) o indivíduo preconceituoso é aquele que se fecha em uma determinada opinião, deixando de aceitar o outro lado dos fatos. É uma posição radical que impede aos indivíduos a necessária e permanente abertura ao conhecimento mais aprofundado da questão, o que poderia levá-los à reavaliação de suas posições.

O preconceito, portanto, é a ideia, a opinião ou o sentimento que pode conduzir o indivíduo à intolerância, à atitude de não admitir opinião divergente e, por isso, à atitude de reagir com violência ou agressividade a certas situações.

Em seu texto, *Pentecostais em ação*, em que procurou analisar a demonização dos cultos afro-brasileiros, Mariano (2007) observa certa confusão entre discriminação e intolerância. Diversos casos, vistos por muitos, como de intolerância, são interpretados por Mariano como discriminação, é o caso das antigas exigências para cadastramento de terreiros nas delegacias de polícia, ou dos privilégios concedidos às igrejas católicas quanto ao uso de crucifixo em tribunais e repartições públicas.

Para Gomes (2005) a palavra discriminar significa “distinguir”, “diferençar”, “discernir”. A tolerância religiosa pode conviver com a discriminação religiosa, e esta pode ocorrer num contexto de liberdade religiosa. A liberdade religiosa pressupõe as liberdades de culto, de crença, de pensamento, de consciência e de expressão, liberdades que são essenciais para o funcionamento da democracia.

Apesar disso, o exercício dessas liberdades, pode acarretar lutas culturais e até conflitos religiosos. Isto é, o contexto democrático de liberdade, tolerância e pluralismo religiosos não resulta automaticamente numa coexistência harmônica entre as diferentes religiões presentes num determinado território. (Mariano, 2007).

Analisando a intolerância aos cultos afro-brasileiros no país, Mariano nos diz que pode-se asseverar que, atualmente, os cultos afro-brasileiros gozam de plena liberdade religiosa no Brasil. Só muito raramente se tem notícia de casos de uso de força, de violência física, de perseguição, de exclusão, de proibição contra eles. Casos estes sobre os quais se poderia afirmar categoricamente, sem titubeio, que constituem atos de intolerância. De modo geral, porém, os cultos afro-brasileiros são tolerados em todos os quadrantes do país. Mas ser tolerado não é suficiente para esses religiosos, que, mais que tolerados, querem ser positivamente reconhecidos e respeitados por suas crenças e práticas religiosas. (Mariano, 2007 p.125)

Para Mariano, a “tipificação, por parte de agentes dos poderes públicos, de certos atos e práticas de lideranças pentecostais como crime contra o sentimento religioso talvez contribuísse para prevenir e impedir sua continuidade e, por consequência, para dirimir os dissabores que acarretam aos membros dos cultos afro-brasileiros”(p. 125-126).

Todavia, ao considerar como crime, esses discursos e práticas pentecostais, julgando ilegais as pregações, as mensagens televisivas e os livros publicados sobre o assunto, seria tolher sua liberdade religiosa, e a Constituição garante liberdade de pensamento e de crença, e os evangélicos assim como as demais religiões possuem esse direito.

Mariano nos diz que “os pentecostais teriam sua liberdade religiosa restringida pela Justiça caso não pudessem, por exemplo, considerar demoníacas certas crenças e práticas de seus adversários religiosos”<sup>8</sup>. (Mariano, 2007. p. 126).

O problema é que, ao exercer livremente suas pregações em igrejas, rádios e televisão, os evangélicos estigmatizam, desqualificam e rebaixam moralmente os adeptos dos cultos afro-brasileiros, assim como suas crenças e práticas religiosas, praticando “violência simbólica”, que muitas vezes se caracterizam como intolerância religiosa e racismo.

Esses conflitos ocorrem também no espaço escolar, e o entendimento adequado desses episódios no interior das escolas, através de práticas curriculares ocultas, as tentativas de impedir atividades pedagógicas e a proibição na adoção de livros paradidáticos com temática

---

<sup>8</sup> A Igreja Universal ao enfrentar processos judiciais e inúmeras derrotas nos tribunais, passou a chamar os “demônios” de “encostos”, e criou neologismos, como casa-de-encosto, pai-de-encosto e mãe-de-encosto.

afro-brasileira, nos levam à necessidade de pensar também sobre a questão da identidade negra e a importância do multiculturalismo em nossas escolas.

O reconhecimento da contribuição dos negros para o desenvolvimento de nossa cultura e história vem se desenvolvendo graças à luta de movimentos sociais, em especial do movimento negro, que reivindicam a preservação cultural, étnica e, também o reconhecimento da contribuição na nossa formação social e educacional.

A percepção desse novo período como revelador das diferenças, promovem toda uma gama de reflexões, as quais denunciam que a “negação das diferenças, por meio do princípio da igualdade levou a uma hegemonização cultural própria da modernidade. Uma hegemonização branca, europeia e cristã” (CANDAU, 2008).

Na educação, por exemplo, passou-se a contestar a forma como a diversidade cultural estava sendo abordada na escola, compondo, assim, uma corrente na educação que se convencionou chamar de multicultural.

O multiculturalismo em educação envolve um posicionamento claro a favor da luta contra a opressão e a discriminação a que certos grupos minorizados têm, historicamente, sido submetidos por grupos mais poderosos e privilegiados (MOREIRA, 2008).

A palavra multiculturalismo é polissêmica e pode-se adjetivá-la de variadas formas, Hall, fala da existência do multiculturalismo conservador, liberal, crítico, emancipador, revolucionário, entre outros (Hall, 2006).

Dentre essas diversas correntes, destaco o multiculturalismo crítico, que, ao questionar as diferenças na sua formação social, econômica e educacional, critica a exclusão social e política diante dos privilégios de algumas hierarquias existentes na nossa sociedade.

Segundo seus teóricos, o multiculturalismo crítico apóia-se nos movimentos de resistência e de rebelião dos dominados. Peter MacLaren (1997) destaca que o multiculturalismo crítico tem um papel fundamental na construção das políticas educacionais. Essa concepção abre, assim, um campo de pesquisa e discussão para que educadores e pensadores da educação avaliem seus posicionamentos no cotidiano escolar.

O multiculturalismo crítico proporciona uma orientação crítica à educação, mostrando aos educadores a necessidade de atuarem conscientes de que a negação das diferenças com o intuito de impor uma única cultura está enraizada no cotidiano da nossa sociedade.

O multiculturalismo articulado à formação de professores críticos e reflexivos, à luz dos conflitos, tensões e relações de poder no cotidiano escolar, me permitiu nessa pesquisa, repensar sobre a implementação da lei 10639 e as práticas pedagógicas atentas às diferenças culturais e o lugar do ensino de história e cultura afro-brasileira nos currículos.

Apoiando-me também nas contribuições de Hall(2006) e Munanga(1999) pretendo a partir do conceito de identidade, discutir questões fundamentais presentes no caso “Lendas de Exu”, pois ao utilizar o livro em sala de aula, a professora Maria Cristina tentou desconstruir preconceitos ligados à identidade e cultura afro-brasileira.

Buscarei em autores como Hall (2002), Silva (2004) e Woodward (2004), contribuições para essas reflexões desenvolvendo análises focadas na multiplicidade e fluidez das identidades. Essa perspectiva pretende encaminhar a pesquisa para a necessidade de um maior aprofundamento das questões voltadas para a “crise de identidade”, desenvolvidas por alguns autores dos Estudos Culturais como Hall (1992); Silva (2004); Bhabha (1998).

Embora a identidade seja uma construção social, histórica e cultural (Munanga, 1999), a valorização dessa identidade se constitui no que Hall chamou de possibilidade para “deslocar as disposições do poder” (Hall, 2006) e enfrentar históricas condições de desigualdades, de discriminação e dos complexos de inferioridade.

Para Hall (2006) o sujeito possui uma identidade móvel, dinâmica e transformada nos sistemas culturais aos quais pertence e, a possibilidade de entender as identidades a partir de uma perspectiva política, coloca as relações de poder no centro da discussão.

As identidades são afirmadas, em muitos casos, como uma forma de barganha, de resistência social diante do poder da cultura hegemônica do etnocentrismo ocidental globalizado, herdeiro do colonialismo (MCLAREN, 1997). Contudo, no caso do nosso interesse analítico tratam-se de identidades estanques, obrigando a constantes e fortes lutas em prol da autoestima por parte dos minorizados.

Outro referencial importante é a concepção das religiões afro-brasileiras como religiões de resistência. De acordo com Sérgio Ferretti, na literatura sobre as religiões afro-brasileiras destaca-se a noção de religião considerada como foco de resistência cultural e de preservação da identidade étnica. (FERRETTI, 1995)

Se a questão das identidades religiosas associa-se à questão da identidade cultural e étnica, as religiões afro-brasileiras como sendo os locais de preservação e manutenção da cultura africana e da religiosidade, quando no processo de exclusão do campo educacional, promove e reproduz uma cultura dominante e de prestígio em relação às outras, especialmente, no aprendizado que está inserido a educação das relações étnico-raciais.

No meio religioso da nação brasileira, em que se consagra em discursos a pluralidade religiosa e sua liberdade de culto, as religiões de matrizes africanas encontram-se contextualizadas para o seu exercício religioso, em que como sistema simbólico – religião – por ser um veículo de poder e política, não se encontram legitimadas nas práticas religiosas

nacionais, eis que às religiões ditas tradicionais, ou cristãs, no processo histórico para prática da legitimação do poder das classes “dominantes” estariam imbuídas no interesse da manutenção desse poder dos grupos dominantes.

De acordo com Bourdieu, as crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam (BOURDIEU, 2002).

Nesse processo em que se discute o monopólio do campo religioso, as religiões de origem africana, pontualmente, se estabelecem como religião legitimada para o seu processo inclusivo, apesar de seus opositores sempre atribuírem-lhe conceitos pejorativos, baseados em estereótipos raciais pelas quais buscam a exclusão daquelas consideradas “primitivas” ou “inferiores”, represento-as nas relações materiais e simbólicas:

Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio (BOURDIEU, 2002, p. 45)

As religiões afro-brasileiras figuram como profanadoras das religiões “dominantes” na esfera nacional, o que afeta sobremaneira seu processo de inclusão social, denota-se que são marcadas pela falta de políticas públicas para sua inclusão na escola, vedando-lhe acesso dos grupos organizados que desconhecem a legislação que regulam o tema, prática costumeira entre todos grupos sociais que não participam das classes dominantes.

A questão da legitimação e legitimidade está diretamente ligada em função dos interesses religiosos nas posições ocupadas pelas religiões de matrizes africanas na estrutura social, o que se denomina de “bens de salvação”, sobretudo quando a religião, em razão da função social em que se insere na escola irá propor a legitimação do ensino da prática religiosa diversa das classes dominantes quanto com a possibilidade de seus líderes ocuparem seu espaço no meio social. (BOURDIEU, 2002, p. 48)

Por outro lado, as religiões afro-brasileiras sempre foram vistas como cercadas de mistérios, seus ritos não são conhecidos pela grande maioria da população, o que por certo contribui para o processo de intolerância religiosa, uma vez que seus mitos são preservados e retransmitidos de geração em geração de iniciados, através de processos iniciáticos.

Nesse contexto sociocultural, a escola por estar inserida no sistema de transmissão cultural no processo de aprendizagem, historicamente, “cumprir a função de ensinar e educar”, em que a igualdade e diferença face à diversidade e singularidades da sala de aula, por ser o

modelo de “transmissão de conhecimentos verdadeiros”, mais do que pela discussão e reflexão dos seus conteúdos, dos textos nos processos de aprendizagem, a importância da participação das religiões afro-brasileiras na escola fomenta a liberdade de religião e o combate ao racismo, portanto, não há como ficar ausente, no processo de construção da disciplina (GONZÁLEZ, 2006, p. 31)

O ambiente educacional ao ser considerado como a “instituição de reprodução da cultura legítima, determinando entre outras coisas, o modo legítimo de imposição e de inculcação da cultura escolar”, a exclusão das religiões de matrizes africanas no processo de aprendizagem da escola significa a reificação de manutenção do processo de discriminação cultural, uma espécie de registro do racismo (HALL, 2003/2006, p.68).

Na educação falar sobre religião, como bem afirma Gomes (2001, p. 74) o “liberalismo recomenda a neutralidade do Estado em alguns domínios, como é o caso da religião. Não, porém, no que diz respeito à educação” eis que todos são equitativamente representados em relação às suas identidades étnicas, ou se preferir, uma “homogeneidade cultural ampla entre os governados”, para cada vez menos reconhecida:

[...] no ensino fundamental e médio, as discussões em torno da necessidade de inclusão dos temas das relações raciais e da valorização da diversidade étnica e cultural do país nos projetos pedagógicos, da implementação de medidas de promoção da igualdade racial nas escolas, da sensibilização dos professores e da mudança das práticas nas escolas, mal começaram (HALL, 2003/2006, p. 74)

Denota-se que ao cecear as religiões de matrizes africanas no processo de ensino aprendizagem, de forma explícita ou dissimulada, ao dar preferência no acesso à educação, tão-somente a outros segmentos religiosos na escola, demonstra o valor que a escola, como instrumento para a reprodução de práticas ideológica em favor das classes dominantes que contribuíram para a prática do racismo, tornando-a reprodutora de cultura legítima:

De acordo com Bourdieu, a Escola concebida como instituição de reprodução da cultura legítima, determinando entre outras coisas o modo legítimo de imposição e de inculcação da cultura escolar e, de outro lado, as classes sociais, caracterizadas, sob o aspecto da eficácia da comunicação pedagógica, pelas distâncias desiguais em relação à cultura escolar e pelas disposições diferentes para conhecê-las e adquiri-las (BOURDIEU e PASSERON, 2002, p. 133)

No processo da Educação, a desvalorização de uma cultura que, via de regra, não é reconhecida, constitui-se na forma mais simples de se manter fiel à cultura transmitida em detrimento de outra, no processo de transmissão efetuado pela escola. Assim, na discussão da

inclusão das religiões de origem africana no processo de aprendizagem na disciplina de História, é pertinente uma reflexão sobre políticas públicas afirmativas que promovam o reconhecimento das matrizes africanas como forma de combate à prática do racismo e, conseqüentemente, a valorização da cultura africana. (BOURDIEU, 2007, p. 218)

## CAPÍTULO 2

### O movimento negro e as religiões afro-brasileiras

Nos últimos anos, as religiões afro-brasileiras, vêm conquistando novos espaços de reconhecimento e legitimidade. De um lado, afirmam-se como religiões universais, abertas a todos independente da origem étnica e, de outro, são promovidas ao papel de componente essencial da identidade nacional e afrodescendente no Brasil. Nesta última perspectiva são ressignificadas assumindo um papel fundamental como marca diacrítica desta identidade, tanto para os movimentos sociais negros como perante a sociedade inclusiva.

Por conta dessa percepção de uma relação estreita entre religião e identidade, os movimentos sociais negros têm incluído sistematicamente em sua agenda a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das chamadas “religiões negras”. Também pelo mesmo motivo as têm inserido em todos os debates relativos às lutas por melhoria das condições de vida da população negra e promoção da igualdade racial.

#### 2.1 – Discursos sobre as religiões afro-brasileiras

Os estudos afro-brasileiros nasceram no final do século XIX, exatamente no momento em que o negro foi admitido no seio da comunidade nacional, após longo caminho para a liberdade. As religiões de matriz africana no Brasil foram reconhecidas pelos primeiros estudiosos que se debruçaram sobre a temática como focos de resistência étnica dos negros trazidos para o Brasil pelo tráfico de escravos. Autores hoje clássicos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide consideraram estas religiões como pedaços da África no Brasil e tenderam a negligenciar em seus estudos espaços onde essa tradição sofreu maiores modificações em contato com outras matrizes religiosas que formaram a sociedade brasileira.

Após os anos de 1960 e 70 estudos sobre a Umbanda e o Candomblé em São Paulo e Rio de Janeiro passaram a apontar para um fenômeno que acompanhava a propagação e permanência dessas religiões em contextos urbanos, a perda de importância do fator de identidade étnica para a construção dessas religiosidades (ORTIZ, 1978; SILVA, 1995; PRANDI, 1996).

Erisvaldo Pereira dos Santos em seu livro *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*, salienta que, durante muito tempo, no seio das comunidades religiosas de matrizes africanas, predominou a forma de transmissão de

conteúdo através da oralidade. Porém, verifica-se desde fins do século XIX, um movimento de passagem da oralidade para a escrita que vem sendo corroborado pela produção de alguns pesquisadores e estudiosos que, mesmo refletindo as ideologias racialistas e racistas de sua época, contribuíram muito para a sistematização escrita do conhecimento que detemos hoje.

Dessa forma, desde final do século XIX, com os estudos de Nina Rodrigues e Manuel Querino, os quais foram classificados como estudos africanistas, passando pelos estudos do médico legista Artur Ramos, do jornalista e etnólogo Édson Carneiro, da antropóloga Ruth Landes, nas décadas de 1930 e 1940, até as pesquisas do sociólogo Roger Bastide e do etnólogo Pierre Verger nas décadas de 1960 a 1980, registram-se variadas formas de trabalhos escritos nos quais as religiões de matrizes africanas, de tradição oral, estão sendo submetidas a uma abordagem escrita.

Nas obras desses estudiosos, encontram-se narrativas escritas sobre os rituais religiosos, a culinária, a linguagem, os mitos, a organização do culto e a interpretação do oráculo religioso, que apresentam uma visão de mundo, códigos de sociabilidade e saberes religiosos de matrizes africanas, os quais eram transmitidos de pais para filhos através da oralidade. Além de descrever o conjunto de práticas e de códigos simbólicos como herança de africanos no Brasil, esses estudos abordam o processo de institucionalização do Candomblé na perspectiva dos Iorubás, bem como sua contribuição para uma cultura afro-brasileira.

Luís Nicolau Parés, em *A formação do candomblé*, identifica duas correntes interpretativas na discussão teórica do estabelecimento das heranças africanas no Brasil. A primeira está relacionada a autores como Roger Bastide, que enfatizam a continuidade das formas culturais africanas e a tenacidade da tradição, a partir do “conceito de sobrevivência cultural introduzido por Herskovits, para designar aqueles elementos da antiga cultura conservados “idênticos” na nova cultura sincrética”(PARÉS, 2006, p. 16).

Os praticantes do Candomblé, denominados como um setor “tradicionalista”, assumem essa interpretação para reforçar a ideologia da “pureza” étnica e ritual. A outra corrente interpretativa compreende a tradição como um estímulo para a inovação e a mudança. Conforme Parés, essa corrente interpretativa “não nega a continuidade com a África, mas enfatiza os processos culturais que, no novo contexto colonial, modificaram consideravelmente algumas práticas rituais, mantendo outras e buscando paralelos entre diferentes tradições religiosas”. (op. cit., p. 17).

É na corrente tradicionalista formada por estudiosos e praticantes do candomblé que identifica-se a afirmação da continuidade de transmissão oral dos conteúdos religiosos no seio das religiões afro-brasileiras. A oralidade não somente é celebrada como um valor africano,

mas, sobretudo, como uma fonte de pedagogia. No atual contexto educacional brasileiro, as “Diretrizes Curriculares Nacionais para educação das Relações étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” indicam a valorização da oralidade como uma marca das culturas de raízes africanas (BRASIL, 2004, p. 20).

Juana Elbein dos Santos, em *Os nagôs e a morte*, obra clássica sobre a tradição ioruba na Bahia, defende que a oralidade comparece muito mais do que uma pedagogia, mas como “um instrumento a serviço da estrutura dinâmica nagô” (SANTOS, 1986, p. 47). O pressuposto básico da oralidade é o de que a palavra adquire poder de ação porque está impregnada e conduz a força vital, através da saliva, da temperatura, do sopro, “da carga emocional da história pessoal e do poder daquele que a profere” (p. 46).

Yvonne Maggie em *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, rompe com a corrente de estudiosos que buscava nas origens das religiões trazidas pelos escravos a explicação do presente. Posteriormente surgiram trabalhos que foram mais longe nesse rompimento, como os de Peter Fry, na sua coletânea *Para inglês ver*, e o de Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, que redimensionaram as estratégias teóricas dos autores que haviam se dedicado ao estudo dessas religiões.

A ideia de que as religiões de matriz africanas são focos de solidariedade étnica do povo negro já foi exaustivamente debatida e criticada na literatura especializada. Para a maioria dos autores que se envolveram nesta questão, a análise de fenômenos como a internacionalização da religiosidade afro-brasileira e a presença entre os fiéis de uma clientela flutuante composta por pessoas das mais variadas classes sociais configuraria a perda de sua característica étnica, onde elas passam a competir num mercado de bens religiosos cada vez mais plurais.

Atualmente, estudos empíricos demonstram a presença entre as fileiras dos afrorreligiosos de pessoas que poderiam ser classificadas por um observador externo tanto como brancas, quanto como negras, e pertencentes as mais variadas classes sociais. Para compreender como as religiões de matriz africana ocupam espaço político a partir da mobilização de discursos de unicidade da tradição e da negritude é preciso discutir brevemente as principais teorias desenvolvidas sobre essas religiões e seu papel na formação da nação brasileira.

A perseguição às religiões africanas, que passa a ser documentada a partir da Primeira República, contrasta com o tratamento dado neste mesmo período às igrejas protestantes que vieram se instalar no Brasil. A primeira constituição republicana, promulgada em 1891, instituiu formalmente o Estado laico, conferindo a liberdade de culto às religiões não-católicas desde que praticado na esfera doméstica. Porém, essa garantia não alcançou aqueles

que praticavam religiões com influência de saberes africanos e indígenas. Na Bahia do final do século XIX, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi o primeiro pesquisador a interessar-se pela religiosidade e cultura dos negros. Documentou as notícias de jornais da época informando perseguições e “batidas” policiais em terreiros:

Na África, esses cultos constituem verdadeira religião de Estado, em cujo o nome governam os régulos. Acham-se, pois, ali garantidos pelos governos e pelos costumes. No Brasil, na Bahia, são ao contrário, considerados práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente é verdade, das classes influentes, que apesar de tudo, as temem (...) Hoje, cessada a escravidão, passaram elas a prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública que, pretendendo fazer-se de espírito forte e culto, revela a toda a hora a mais supina ignorância do fenômeno sociológico. (NINA RODRIGUES, 2004, p. 269)

Não foi apenas na Bahia que as religiões de matriz africana sofreram com as perseguições e a incompreensão de governantes e intelectuais. No Pará, neste mesmo período, notícias sobre charlatanismo e falsos pajés também enchiam os jornais locais e intrigavam os intelectuais da época, como documenta o historiador Aldrin Figueiredo (FIGUEIREDO, 2008).

Além do estigma propagado pela imprensa, por gestores públicos e pelas elites, tudo que tinha origem africana e indígena despertava receios por parte de intelectuais preocupados com a elaboração de uma ideologia de identidade nacional. A partir de uma interpretação ideológica da teoria da evolução de Darwin, acreditava-se que os negros e os povos aborígenes estavam entre os menos evoluídos, uma espécie de fósseis vivos, retratos da pré-história da humanidade (SCHWARCZ, 1993). No Brasil, circulava entre os intelectuais a preocupação sobre como transformar um território povoado em sua grande maioria por negros escravos e índios selvagens em uma nação moderna, nos moldes europeus.

Foi neste contexto que Nina Rodrigues, então um jovem médico, se lançou a estudar e descrever os candomblés da Bahia. Os candomblés eram casas de culto, abrigadas geralmente em bairros pobres e ermos da periferia de Salvador, onde se realizavam rituais feitos às escondidas e considerados criminosos, pois a religião do Império era católica, ainda não havia o Estado laico e nenhuma legislação que garantisse os direitos daqueles que praticavam tais cultos.

Nina Rodrigues procurou estudar e documentar a luz da ciência da sua época esses cultos. Estudou também a composição física, as doenças, as línguas e os costumes dos

africanos e seus descendentes que residiam em Salvador naquele período. Alguns de seus textos podem ser encontrados no livro *Os Africanos no Brasil*, porém sua principal tese sobre a religiosidade africana encontra-se na obra, *Animismo Fetichista dos Negros Baianos*.

Nina Rodrigues elaborou algumas teses que viriam a constar por várias décadas nos estudos sobre religiões afro-brasileiras. A primeira delas foi a da superioridade cultural dos negros sudaneses sobre os negros bantos. Através da leitura cuidadosa dos estudos realizados na África, especialmente pelo missionário Elis, e da comparação com seus próprios dados coletados na Bahia, Nina Rodrigues concluiu que o Brasil tinha se beneficiado através do tráfico com os “estoques mais avançados da população africana”, que na sua opinião seriam os negros sudaneses e os malês, esses últimos de tradição muçulmana, e que não contribuíram diretamente na formação das religiões afro-brasileiras.

Um dos estudos mais importantes do autor diz respeito ao papel do transe nos terreiros de candomblé, compreendido pela medicina da época como uma manifestação patológica. Nina Rodrigues foi o primeiro estudioso a observar de perto tais manifestações, o que pôde fazer por ter se introduzido nos terreiros de candomblé tornando-se um “ogã”, ou protetor, das casas de culto. Naquela época os líderes dos terreiros buscavam este tipo de apoio para fugir da perseguição policial. Neste estudo, o autor formula a sua tese mais influente sobre o candomblé da Bahia, que diz respeito ao papel do sincretismo afro-católico nesses cultos (NINA RODRIGUES, 2006).

Nina Rodrigues observou que os orixás cultuados nos terreiros tinham sua correspondência nos santos da igreja católica. Segundo ele, a adoração aos santos católicos não significavam que os negros africanos tinham realmente compreendido e abraçado intimamente o catolicismo. Tratava-se, em sua opinião, de um mero disfarce para suas crenças fetichistas, como as chamou o autor, por conta da adoração a objetos materiais, ou fetiches, como pedras e ídolos sagrados. Para Nina Rodrigues, que raciocinava de acordo com a ciência da época, os africanos, por pertencerem a uma raça inferior, não seriam capazes de compreender o cristianismo e suas abstrações, como a ideia de um deus único.

Essas ideias estavam de acordo com o pensamento evolucionista e positivista que norteou a estruturação do Estado brasileiro, com suas leis e seus códigos. Nina Rodrigues, por seus conhecimentos de medicina e de direito, participou ativamente da criação de um Instituto de Medicina Legal na Bahia, que mais tarde recebeu o seu nome. Para ele a medicina legal seria a ciência capaz de elaborar códigos e leis que dariam um tratamento legal diferenciado para os negros mestiços. Estas pessoas eram consideradas a luz da ciência da época como ocupando degraus inferiores na escala da evolução da humanidade, pensava-se que cometiam

crimes e praticavam suas religiões “bárbaras” por ainda não terem atingido a civilização. Para eles, segundo Nina Rodrigues “o asilo e não a prisão seria o melhor destino”.

Assim, as religiões africanas surgem para a ciência no Brasil como um problema teórico, mas acima de tudo ideológico. São vistos como o *locus* metonímico a partir do qual se poderia compreender o local do negro na sociedade brasileira e sua inserção na sociedade nacional (CORDOVIL, 2014).

Nas primeiras décadas do século XX o conceito de cultura substitui o de raça como instrumento teórico para compreender a diversidade humana. Já não se acreditava mais, no meio científico, em uma evolução única para toda a humanidade. Pesquisas etnográficas mostraram que as culturas representavam diferentes adaptações e soluções locais para os problemas oferecidos ao homem pela natureza no decorrer da sua evolução. Nesse sentido, cada grupo humano possui uma trajetória que não pode ser imitada ou escalonada, por isso, não existe uma História ou Evolução única pela qual devam passar todos os povos. A cultura dos povos não-ocidentais deixou de ser vista como reminiscência do passado e passou a ser retratada como realidade *sui generis*. Um dos grandes defensores desse pensamento no meio científico internacional foi o antropólogo alemão, radicado nos Estados Unidos, Franz Boas.

Em 1918, o jovem intelectual Gilberto Freyre (1900-1987) saiu do Recife, sua terra natal, para uma viagem de estudos pela Europa e Estados Unidos, onde se tornou aluno de Boas. Lá tomou conhecimento da abordagem analítica centrada na cultura praticada pelos intelectuais americanos e produziu a obra *Casa Grande e Senzala*. Neste livro, Gilberto Freyre faz um relato vivo, vibrante e quase literário do cotidiano do Brasil colonial, sob a perspectiva da interação entre as três culturas que se fundiram para dar origem ao país: os portugueses, os indígenas e os negros.

Extremamente realista e até cruel em alguns pontos, Freyre narra a saga colonizadora dos portugueses em sua extrema plasticidade e adaptabilidade à vida nos trópicos. Postula a tese polêmica e contrária à dos evolucionistas, de que foi a extrema propensão dos portugueses à mestiçagem, ou no seu dizer, “à misturarem-se gostosamente com as índias”, que possibilitou o sucesso da colonização. Coloca também a ideia, hoje bastante criticada, de que a escravidão no Brasil teria sido mais “suave” que em outras partes das Américas, que o negro “mal chegava ao Brasil já ia se abasileirando”, e que a religião teria sido o elemento que teve papel preponderante nesse processo de assimilação do negro à cultura brasileira:

Não foi só “no sistema de batizar os negros” que se resumia a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos: constituiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes

européus e dos ritos e doutrinas , formas e acessórios da cultura e da mística africana(...) Vê-se o quanto foi prudente e sensata a política social seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível e dura barreira. (FREYRE, 1966, p. 495-196)

No livro, Gilberto Freyre refuta textualmente as ideias de Nina Rodrigues e diz que longe de representar uma ilusão da catequese o sincretismo afro-brasileiro é uma expressão do pertencimento do negro a sua nova nação:

Ocupando-se da cristianização do negro, no Brasil, Nina Rodrigues se extrema, ao nosso ver, num erro: o de considerar a catequese do negro uma ilusão. Mesmo diante das evidências reunidas pelo cientista maranhense – maranhense de origem, embora o centro de sua ação intelectual tenha sido a Bahia – a favor de sua tese, não se pode negar a extrema ação educativa, abasileirante, moralizadora no sentido europeu, da religião católica sobre a massa escrava. Aliás o ponto de partida da tese de Nina Rodrigues, consideramo-lo falso: o da incapacidade da raça negra para elevar-se às abstrações do cristianismo. (FREYRE, 1966, p. 497)

Percebe-se na discussão entre Freyre e Nina Rodrigues como a religião afro-brasileira desde o princípio é tomada como um campo de disputa a partir do qual seria possível compreender a relação do negro escravizado com a sociedade brasileira e seu projeto de nação. Para Nina Rodrigues o negro havia contribuído com saberes notáveis para a construção da sociedade brasileira, mas precisava ser educado, dentro das limitações de sua “raça”, para poder ser inserido na sociedade nacional. Já pra Gilberto Freyre, o negro havia sido incorporado com sucesso na sociedade brasileira por meio de uma escravidão branda e da assimilação de valores católicos lusitanos. Sua contribuição havia sido dada no passado, já que para a concepção de nação de Gilberto Freyre o brasileiro seria uma síntese das três raças, o mestiço, mesmo que nessa síntese tenha prevalecido o poder do branco.

No contexto dos anos de 1930, quando Gilberto Freyre defendeu suas ideias, inclusive participando da política em Pernambuco, o Brasil viveu um período de intenso nacionalismo. Não só aqui, mas em outras partes do mundo, como a Itália e a Alemanha buscou-se valorizar os símbolos culturais de cada povo. No Brasil, elementos da cultura negra como as baianas e seus acarajés, a feijoada e o malandro do morro do Rio de Janeiro, retratado por Walt Disney como Zé Carioca, tornaram-se símbolos nacionais.

Neste período, um movimento religioso surgido no Rio de Janeiro do início do século XX adquiriu força política, a Umbanda, criada por um grupo de intelectuais kardecistas que realizavam em suas práticas uma fusão entre o espiritismo e as religiões africanas. Considerada por estes intelectuais como a verdadeira religião nacional, a Umbanda se adequava ao nacionalismo da época. Logo suas lideranças passaram a envolver-se na política

em vários estados do Brasil, criando Federações na tentativa de garantir a liberdade de culto. Essas federações passaram a ser reconhecidas como força política pela sua capacidade de eleger representantes umbandistas como o radialista Átila Nunes, eleito deputado estadual e depois deputado federal por São Paulo, cuja popularidade provinha de seu programa de rádio com temática umbandista (NEGRÃO; CONCONE, 1985)

A Umbanda afirmou-se como religião brasileira por fazer uma apologia do sincretismo, pregando a incorporação diferenciada na sua doutrina de elementos simbólicos ligado ao branco, ao negro e ao índio. No panteão de entidades, erês, pretos velhos e caboclos representavam a partir de traços estereotipados as três “raças” que contribuíram para formação da nação. Segundo Ortiz:

A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena. (ORTIZ, 1978, p. 14)

No entanto, o autor mostra que para surgir como religião nacional a síntese realizada pelos intelectuais umbandistas operou retirando elementos da cultura negra considerados como “bárbaros” e não adequados a vida em cidades, como o sacrifício de animais e os longos períodos de iniciação em total reclusão e sob submissão incondicional ao pai de santo:

A síntese umbandista pode assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normaliza-las, codifica-las. (...) Para nós, o preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere à superfície, à cor negra, enquanto o segundo diz respeito à essência negra, ou seja, ao que o africano traz de característico de uma África pré-colonial(...) O que tentamos mostrar é que sempre existe a valorização do preto (e não do negro), ela se processa segundo a pertinência de uma cultura branca. Os elementos genuinamente africanos, ou melhor, afro-brasileiros, são rejeitados por esta camada de intelectuais que são justamente os criadores da religião umbanda. (ORTIZ, 1978, p. 30-31).

A idealização da África entre intelectuais e afrorreligiosos foi uma constante nas pesquisas e no desenvolvimento dessas religiões. Ao mesmo tempo em que o movimento umbandista começa a se delinear no centro sul do Brasil entre grupos conservadores de classe média, no nordeste ganha força a relação entre intelectuais regionalistas e casas de religiões africanas consideradas tradicionais, ligadas a tradição iorubana, de matriz ketu.

Dentro deste processo de aceitação das religiosidades afro-brasileiras, que começou no nordeste nos anos de 1930, apenas algumas dessas religiosidades e casas de culto tiveram vez.

Os intelectuais que passaram que passaram a pesquisar estas casas criaram um mito de busca de uma “África brasileira” que estaria nas casas de culto mais “puras”, onde as tradições estivessem supostamente mais preservadas. Os terreiros seriam pedaços da África no Brasil, onde a população negra e pobre composta por descendentes de escravos vivendo nas periferias das cidades, poderia voltar a vivenciar sua identidade africana ou, nas palavras de Roger Bastide, referindo-se ao momento do transe:

Não são mais costureirinhas, cozinheiras, lavadeiras que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omolu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco; Iemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos metamorfosearam-se em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas desta vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria; Ogun guerreiro briga no fogo da cólera, Oxum é toda feita de volúpia carnal. Por um momento confundiram-se África e Brasil, aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão (BASTIDE, 2001, p. 39).

Com o assédio dos estudiosos brasileiros e estrangeiros rapidamente estabeleceram-se relações de poder entre as casas de culto e algumas passaram a se dizer as legítimas guardiãs do saber africano no Brasil. Existe até hoje no mundo das religiões afro-brasileiras uma valorização do segredo, onde as casas mais antigas são consideradas mais poderosas.

Beatriz Góis Dantas (1987) realiza uma desconstrução da ideia de pureza nagô, mostrando os vieses ideológicos e interesses políticos que estiveram por trás da construção de alguns cultos como mais tradicionais do que outros dentre as religiosidades de origem africana. A autora mostra que a noção de “pureza africana”, normalmente associada aos candomblés “nagô” da Bahia, é uma categoria nativa, utilizada pelos próprios líderes religiosos como forma de legitimação de suas práticas religiosas, e sua assimilação pela literatura antropológica contribuiu para esta utilização, à medida que os terreiros considerados “puros” pelos antropólogos (que chegavam a apoiá-los publicamente atuando como ogãs) obtinham maior reconhecimento como uma religião legítima diante da sociedade, em contraste com os candomblés de caboclo, tidos como “magia” ou “feitiçaria”. A autora apresenta uma interpretação interessante para a excessiva valorização da África pelos intelectuais brasileiros:

Na verdade, é a passagem de africano, um estrangeiro de costumes diferentes e exóticos, a negro, um brasileiro de pele preta, que cria problemas. Talvez tenha sido a dificuldade de fazer essa passagem, com os pressupostos ideológicos que lhe eram subjacentes, que levou autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos à utilização do duplo esquema ao menos aparentemente contraditório: a perspectiva evolucionista que exigia a diluição do negro no branco,

como condição de progresso – e a exaltação da pureza primitiva africana (DANTAS, 1988, p. 149).

Nos anos de 1970, após a notável expansão da umbanda no centro-sul do Brasil, essa vertente de religiosidade afro-brasileira entrou em declínio em detrimento do candomblé, antes tido como selvagem ou bárbaro. Reginaldo Prandi (2005) aponta a expansão da tropicália e da contracultura baiana no centro sul do Brasil como fator que desencadeou o movimento de volta às origens pelos líderes religiosos umbandistas.

Neste período surgem grandes nomes da música popular brasileira, como Vinicius de Moraes, Toquinho, Baden Powell e Martinho da Vila dentre outros, que encontram nas religiões africanas fonte de inspiração para composição de sua imagem de brasilidade. Através da música popular brasileira e da obra de cantoras como Clara Nunes, as religiões africanas passam a ser vistas pelo país com status positivo (BAKKE, 2007). Orixás povoam o imaginário nacional, mesmo que na prática a grande maioria das casas de culto encontrem-se sob vigilância e suspeita da ditadura militar.

Nos anos de 1980 e 90 essas religiões assumem grande expansão numérica e geográfica, atingindo inclusive a Europa e países do cone sul (ORO, 2005). Essa expansão foi acompanhada de sua passagem de religiões étnicas para religiões universalistas cuja presença no meio urbano acompanhou de perto mudanças sociais e tecnológicas, incorporando a escrita e as pesquisas acadêmicas com forma de transmissão do saber religioso e desenvolvendo várias estratégias para adaptar suas liturgias ao cotidiano da metrópole:

É nesse jogo de representações entre o candomblé, uma religião de origem étnica, e a metrópole, cada vez mais multiétnica e pluricultural, que o primeiro, curiosamente, exaltará sua vocação de religião de conversão universal, ainda que permaneça como religião politeísta e fortemente influenciada pelo pensamento mágico. (SILVA, 1995, p. 290).

Pesquisadores também constataram que grande expansão destas religiões ocorreu não somente entre pessoas de pele negra:

A base social do candomblé mudou e mudou muito. Grande parte, talvez a maioria ainda, é de gente pobre, com muitas dificuldades para arcar com os gastos financeiros impostos pela exuberância e complexidade dos ritos (...) Mas, a classe média, branca e escolarizada, já está no terreiro, muitas vezes competindo com os negros pobres, que evidentemente, pela condição de afro-descendentes, se sentem com frequência os legítimos donos da tradição dos orixás. (PRANDI, 2005, p. 246-7)

O que mostra esse movimento de ida e vinda em direção à africanidade é o papel problemático ocupado pela religiosidade africana no imaginário nacional. Enquanto a religião é vista como símbolo de uma herança da cultura do negro trazido para o Brasil como escravo, intelectuais e povo de santo esforçam-se seja para “domesticar” o que há de africano nessas religiões, criando a Umbanda, ou para “fossilizar” a África, buscando-a como uma referência mítica que ficou no passado de uma tradição supostamente legítima e contida em umas poucas casas de culto.

Essa relação dicotômica e idealizada com a herança africana nas religiões afro-brasileiras reflete também o papel problemático do negro na sociedade nacional. Negro que hora se buscou assimilar e dominar através do mito da democracia racial, ou que se buscou situar em um passado mítico e distante, através da referência à África. Entre estes dois polos situa-se a identidade e as políticas públicas para religiões de matriz africana no século XXI.

Inicialmente essas religiosidades foram consideradas pelos pesquisadores como uma forma de expressão específica de negros africanos e seus descendentes e os terreiros foram considerados pedaços da África no Brasil. Essa perspectiva foi bastante criticada por pesquisadores contemporâneos, como Reginaldo Prandi e Wagner Gonçalves, que verificaram serem os terreiros espaços frequentados por pessoas de todas as cores, classes e grupos sociais. Essa discussão atualmente possui novas variáveis, pois, ao mesmo tempo que os terreiros, na prática, não são frequentado apenas por negros, são considerados espaços de resistência negra por aqueles que elaboram as políticas públicas voltadas para a população negra no Brasil, as ações afirmativas.

## **2.2 – As Religiões afro-brasileiras e o movimento negro**

A importância atribuída às religiões afro-brasileiras no debate e na formulação das políticas de combate ao racismo e promoção da igualdade racial está diretamente vinculada ao papel que lhe vem sendo atribuído por parcelas dos movimentos negros na constituição da identidade afro descendente no Brasil. Essa valorização, entretanto, constitui um fenômeno relativamente recente que se inscreve dentro de uma estratégia política de lutas por reconhecimento.

Desmobilizado a partir do golpe militar de 1964, o movimento negro inicia no final dos anos 1970 o seu processo de rearticulação, que culmina com a fundação, em 1978, do MNU – Movimento Negro Unificado. O MNU foi fundado no mesmo período em que Portugal foi derrotado nas suas colônias da África. A independência das colônias portuguesas na África iniciou-se em 1973 com a declaração unilateral da república da Guiné-Bissau, que foi

reconhecida pela comunidade internacional, mas não pela potência colonizadora. As demais colônias portuguesas ascenderam à independência em 1975, na sequência da Revolução dos Cravos.

Logo de início, o Movimento toma como uma das suas tarefas a denúncia do “racismo à brasileira” e a desconstrução do mito da democracia racial. Uma bandeira importante dessa retomada da mobilização negra é a identificação com as raízes africanas. Nesse período, em contraposição ao período anterior ao golpe militar, o movimento negro organizado se “africaniza” e as lutas contra o racismo passam “a ter como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro”. (DOMINGUES, 2007, p.116). Essa “africanização” constitui, na opinião de MAUÉS, o dado mais característico dessa fase do movimento negro no Brasil, “uma vez que realça sua cara nova em relação aos outros momentos da luta negra” (1991, p.127). O discurso da negritude e do resgate das raízes ancestrais tem um impacto direto sobre o comportamento da militância contribuindo para a produção de um novo scripti para o negro brasileiro. Nesse processo, um repertório diversificado de itens é acionado:

Trata-se, em primeiro lugar da adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços ditos afro (...). Além da sua própria imagem a adesão deve passar pela valorização e mesmo adoção de elementos da ‘cultura africana’, tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares, traduzidos nos jornais em receitas atribuídas aos antigos descendentes de escravos. Para completar o modelo insiste-se na adoção, para as crianças de nomes africanos que aparecem sempre nos jornais acompanhados de sua tradução para o português. (MAUÉS, 1991, p.125)

É exatamente o aprofundamento e o desenvolvimento dessa tendência que coloca as religiões afro-brasileiras no centro dos interesses dos movimentos negros. Até então, embora racializado, o discurso não reificava a religião como parte constitutiva da luta anti-racista. De acordo com SALES,

o candomblé era então articulado ao discurso político como suporte histórico de resistência cultural da Diáspora Africana e de sobrevivência das tradições africanas, mas não como estratégia de ação ou sujeito político autônomo. As religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estariam distantes de uma ação política concreta. (2009, p.120)

É, portanto, como corolário do processo de consolidação de uma nova identidade social e cultural para o negro brasileiro que a pertença, ou pelo menos proximidade, com as religiões afro descendentes passa a ser vista como parte constitutiva do “ser negro”. Nessa perspectiva

surgem simultaneamente duas cobranças. A primeira, em relação aos próprios ativistas, tinha como imperativo a “adesão às religiões de origem africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral”. (MAUÉS, 1991, 127); a segunda, dirigida ao próprio candomblé, visava a sua dessincretização e reafricanização. A interpretação mais comum do sincretismo foi a teoria da máscara, segundo a qual este seria apenas uma fachada, um disfarce sob o qual os negros puderam cultuar os seus deuses. Dessa perspectiva, o fenômeno se reduz a uma sequela da escravidão devendo, assim como as demais, ser erradicado. Essa leitura foi compartilhada por algumas lideranças religiosas, conforme expressa o Manifesto assinado pelas ialorixás baianas em 1983:

Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência. Agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente do santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas, etc. nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião dos seus antepassados. Que ser preto lhes traga de volta a África, não a escravidão. (CONSORTE, 2006, p. 90).

Ainda que se questione a generalização da postura preconizada pelo Manifesto entre as lideranças e casas de culto, o fato é que o tom do seu discurso marca uma tendência política que só tenderia a se intensificar nos anos seguintes. Com a democratização do país e a institucionalização de um conjunto de políticas públicas voltadas para a população negra nos últimos 20 anos, esta visão da centralidade das religiões afro-brasileiras na política antirracista no Brasil se aprofundou tanto na percepção dos adeptos quanto na dos militantes. Desconfianças foram superadas e novas alianças forjadas com base na percepção de uma história comum compartilhada pelos dois grupos. Atualmente, os atores religiosos afro-brasileiros estão plenamente incorporados à arena política brasileira, seja na qualidade de elemento identitário no discurso dos movimentos sociais negros; seja como sujeitos políticos autônomos dotados de uma agenda própria; seja como objeto de políticas públicas focalizadas.

### **2.3 – As estratégias políticas do movimento negro**

Em 2012, entrou em discussão a mudança de nomenclatura de Povos Tradicionais de Terreiro para Povos Tradicionais de Matriz Africana. Integrantes da SEPPIR justificaram-se diante das lideranças afroreligiosas afirmando que a mudança facilitaria o andamento das políticas. Com a anuência dos afroreligiosos, foi lançada em reunião em Brasília, em agosto

de 2012, a proposta de criação de um grupo de trabalho para elaborar uma política específica para os antigos “povos de terreiro”, que passariam a chamar-se “povos tradicionais de matriz africana”. (CORDOVIL, 2014).

No texto de divulgação da reunião, encontrado no site do MDS, as palavras “religião” ou “terreiro” não são mencionadas em nenhum momento. O único elemento que denuncia o pertencimento religioso dos presentes são turbantes e roupas brancas, que podem ser vistos nas fotos da reunião. A Secretária Nacional de Segurança Alimentar e Combate à Fome, destacou, sobre as comunidades tradicionais de matriz africana: “A alimentação é um dos maiores problemas. São comunidades vulneráveis e de baixa renda. Esse é o público prioritário das políticas públicas”. (BRASIL, 2012)

Nesta fala, o terreiro já não é mais o local de trânsito multicultural entre diferentes segmentos da sociedade, frequentado por buscadores religiosos intelectuais de classe média, como foi apontado pelas pesquisas acadêmicas mais recentes, e volta a ser o espaço frequentado por gente negra e pobre, que pratica uma religião étnica como foi caracterizado pelos primeiros pesquisadores que se debruçaram sobre a questão.

O que toda esta reconfiguração semântica esconde é a luta em torno do polêmico fato de que, entre todos os grupos sociais excluídos que demandam políticas públicas por parte do Estado os afroreligiosos são os únicos que reivindicam estas políticas com base em um fundamento identitário que se produz por conta de um pertencimento religioso. Fato que pode se tornar problemático diante de argumentos de grupos religiosos fundamentalistas que tentam deslegitimar estes atores políticos sob o argumento da laicidade do Estado. Por este motivo, o caráter religioso do pertencimento dos “povos tradicionais de terreiro” vem sendo escamoteado sob o rótulo da cultura e da ancestralidade. Tal fato tornou-se patente com a recente supressão da palavra “terreiro” da categoria identitária sob a qual esses grupos se denominavam. Termos como “afroreligioso” ou mesmo “religião” também vem sendo evitados, restando apenas o lacônico adjetivo “De Matriz Africana” para qualificar a resistência daqueles que há cinco séculos lutam para manter nas Américas suas crenças forçosamente transplantadas da África.

Seria ocioso aqui tentar argumentar em torno do que ainda resta de “africano” nas religiões que assim se denominaram, pois não se pode negar o caráter socialmente construído da memória e das tradições. O que é interessante problematizar é como as referências à África e às religiões foram ressignificadas ao longo da história política brasileira. Nos materiais didáticos e paradidáticos, a chave de recuperação dessas religiões, e explicitamente do candomblé, é a sua importância como ícone de resistência e espaço de preservação da

cosmovisão africana no Brasil. É nessa perspectiva que “religião” se transforma em “cultura” e pode ser, portanto, mobilizada no interior de um ensino público e laico.

As políticas públicas para afroreligiosos ocorrem como uma importante forma de inclusão social destes grupos, e tem efeito de compensação histórica pela violência perpetrada contra os africanos traficados para o Brasil e suas crenças religiosas. Essas políticas chegam até os afroreligiosos pelo reconhecimento de suas práticas como uma herança cultural distinta da sociedade nacional, reconhecimento que tenta, de diferentes maneiras obscurecer o conteúdo religioso dessas práticas. Ao escamotear o elemento religioso busca-se cada vez mais ressaltar o conteúdo étnico dessas religiões, o que pesquisas recentes tem mostrado estar distante da realidade, pois nem todos que frequentam ou que lideram os terreiros são negros, ou se auto-classificam como tal. (PRANDI, 1995)

Por outro lado, estas políticas esbarram no combate público desencadeado por certas igrejas evangélicas, contra religiões de matriz africana. Vistas por elas como demoníacas, são o principal alvo de uma guerra santa travada por neopentecostais, que se reflete numa intensa disputa por mercado religioso (SILVA, 2003). Será que as igrejas estariam hoje fazendo um papel que o Estado fazia outrora? A não punição jurídica seria a prova da conivência do Estado? Diante da expansão do neopentecostalismo, houve quem argumentasse que as religiões de matriz africana estavam com os dias contados:

Fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de um tipo de organização mais ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras. (PRANDI, 2005, p. 236)

No entanto, vimos que as perseguições às religiões africanas não são recentes na história brasileira. Acompanhando o pensamento de Roger Bastide, Florestan Fernandes e Renato Ortiz dentre outros, é possível perceber a forma ambígua como a religiosidade africana se insere no debate sobre a nacionalidade. Vistas durante meio século como um termômetro da inserção do negro na sociedade nacional, hoje, no campo das políticas públicas, essa religiosidade beneficia-se do discurso da igualdade racial, muito mais do que do discurso sobre a laicidade do Estado e do combate à intolerância religiosa. Isso porque, tem sido mais fácil para elas inserirem-se na esfera pública como herança cultural africana, do que como parte da diversidade religiosa brasileira. Por outro lado, seus líderes mostraram um aprendizado político vertiginoso. Muitos deles adquiriram projeção nacional nas últimas

décadas, ocupando cargos políticos em órgãos e ministérios especialmente criados para a promoção da igualdade racial como a SEPPIR e a Fundação Cultural Palmares.

Diante de tantas imagens conflituosas criadas a respeito das religiões afro-brasileiras, o difícil é saber qual desses retratos corresponderia mais de perto ao real: religião de classe média com poucos recursos para conquista e manutenção de clientes em um mercado religioso em expansão, ou religiosidade étnica cujas tradições e valores merecem preservação por parte do Estado como patrimônio cultural nacional?

O fato é que pela sua plasticidade, nem os dados do censo oficial nem os dados gerados pelas pesquisas encomendadas pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome possibilitam ainda uma caracterização precisa de quantas e quem são as pessoas que frequentam os terreiros de religiosidade africana. Da mesma forma, é difícil precisar o quanto ainda existe de “africano” na religiosidade praticada nesses espaços, tendo em vista o papel desempenhado pelo sincretismo religioso e pela reinvenção de tradições na sua cosmovisão. Mais difícil ainda seria arriscar uma previsão sobre o futuro destas religiosidades e suas possibilidades de enfrentamento a “guerra santa” neopentecostal.

Por fim, o que as políticas públicas para as religiões afro-brasileiras claramente demonstram é a plasticidade desses grupos, que foram capazes de se organizar de diferentes maneiras de acordo com os momentos políticos vividos pela sociedade. Essas políticas também apontam para o local de destaque ocupado por esse segmento dentro do imaginário da nação brasileira, pois as religiões de matriz africana têm sido vistas, desde o século XIX até os dias de hoje, como uma imagem metonímica do papel do negro na construção da sociedade nacional.

Em 29 de janeiro de 2013 foi lançado o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades de Matriz Africana, com ênfase em desenvolvimento, inclusão produtiva e garantia de direitos. O plano viabilizará o acesso dos afroreligiosos organizados através de associações civis a projetos e ações financiados com recursos públicos oriundos de diversos ministérios, o que já vem ocorrendo em menor escala. No Plano, os povos e comunidades tradicionais de matriz africana são assim definidos:

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são grupos populacionais que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazida para o país no contexto do sistema escravista, e que possibilita um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e prestação de serviços a comunidade. (BRASIL, 2013)

A criação da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” como sujeitos de direitos no Brasil parece ressignificar a própria identidade negra, que aparece cada vez mais descolada de critérios fenotípicos, como a cor da pele, cabelos, etc, e nos casos das religiões de matriz africana sustenta-se na pertença a uma comunidade de valores religiosos. Por outro lado, a retirada das referências religiosas dos textos legais que sustentam as políticas públicas, evita uma série de questionamentos que poderiam surgir por parte daqueles que utilizam o argumento de laicidade do Estado para tentar impedir o apoio governamental a estas manifestações religiosas. O Plano como foi concebido promove a garantias de direitos, sem menção à religiosidade. A solução encontrada para evitar o embate com o campo neopentecostal e o debate sobre a laicidade do Estado foi bem brasileira, cordial. (CORDOVIL, 2014)

Cordovil aponta que, nas fotos que ilustram o documento oficial, um estratégico tom de sépia não permite identificar o real tom de pele das pessoas fotografadas. Nas fotos vemos mulheres, em sua maioria acima da meia idade, com indumentárias litúrgicas das religiões africanas e nas legendas não se lê a palavra “terreiro” e sim, “território tradicional”. O texto do documento informa:

Segundo a pesquisa, 72% das lideranças tradicionais de matriz africana se autodeclararam negras e 55,6% são mulheres. Esse dado afirma o protagonismo das mulheres negras nas comunidades tradicionais de matrizes africanas no Brasil. Ao mesmo tempo, na história brasileira, do século XVI até os dias de hoje, as mulheres negras vivenciam o mais alto grau de vulnerabilidade social. (BRASIL, 2013)

Barth (1998), na sua já clássica conceituação de grupo étnico indica que a etnicidade se fundamenta na construção de fronteira entre nós e outros, sendo o grupo étnico um grupo organizacional. Ou seja, enquanto um grupo se sabe diferente dos outros em seu entorno e se organiza a partir desta diferença ele apresenta-se como um grupo étnico. O conteúdo simbólico com base no qual se fundamenta essa diferença é arbitrário e construído culturalmente.

A noção de etnicidade, em se tratando das religiões de matriz africana, sempre foi percebida como uma referência à África. Sendo quase sempre relacionada com a cor da pele dos fiéis que a compunham, que, sendo em sua maioria negros, fariam jus a toda à discriminação sofrida pelo racismo que permeia a sociedade brasileira. A relação entre religiões de matriz africana, negritude e discriminação é complexa e possui variáveis não tão simples de serem equacionadas. A principal delas é a fluidez de cor e de classe das pessoas

que praticam essa religião. Encontrar essa religiosidade em meio de pessoas brancas e de classe alta veio a questionar a ligação entre terreiros, periferia, negritude e marginalidade social.

Quando fenômenos como a transnacionalização da religião de matriz africana pareciam desconstruir de vez a ligação entre terreiros, etnicidade e marginalidade social, a elaboração de uma série de políticas públicas de reparação voltadas para esses grupos reconstrói novamente vínculos entre categorias antes tidas como díspares.

O mais interessante desse processo de construção identitária é o total descolamento entre a cor da pele e a identidade negra. Muitas das principais lideranças do movimento religioso afro em diversas regiões do país estariam classificadas pela sociedade como brancos, com base apenas em critérios fenotípicos. Mesmo sem negar essa identidade, que lhes é atribuída pelo seu fenótipo, essas lideranças se percebem como pertencentes a uma ancestralidade negra, por praticarem uma religião de matriz africana e sofrerem o preconceito direcionado a esta religião pela sociedade. Em suas aparições públicas o uso de luxuosas indumentárias africanas funciona como principal diferenciador dessa identidade, sendo muito valorizado entre eles.

O aparente paradoxo entre possuir a pele branca e praticar a religiosidade africana costuma inclusive ser explorado por essas lideranças como mobilizador de poder. Na entrevista que fiz com a mãe de santo branca Maria Cristina percebe-se o orgulho por ser uma mulher de pele branca conhecedora de questões tradicionais africanas e que conhece os assuntos da religião. Ou seja, nessa perspectiva a mãe de santo branca é mais negra que a diretora da escola que tem a pele negra, mas é evangélica. Assim, quando a identidade negra passa a significar, não a cor da pele, e sim pertencer a uma religião de ancestralidade negra, o próprio fato de possuir a pele branca e praticar essa religiosidade passa a ser um critério atribuidor de *status* a estes religiosos. Esses sujeitos sociais realizam uma equação simbólica onde para eles se soma o *status* de ser afrorreligioso, conferido pelas políticas públicas governamentais e pela militância do movimento negro, ao próprio *status* da cor de pele branca que possuem.

Ao que tudo indica a desterritorialização da religião afro-brasileira (ORO, 1995) e dos próprios circuitos de militância não implica para esses sacerdotes a perda da consciência do caráter étnico de sua religiosidade, pelo contrário, até os reforça. Ao frequentarem fóruns e discussões sobre políticas públicas para povos e comunidades de terreiro essas lideranças dialogam com intelectuais e altos burocratas do governo federal apropriando-se de um discurso que passam a reproduzir entre seus pares, neste discurso termos como territorialidade

e etnicidade são peças-chaves de uma nova construção identitária. Reginaldo Prandi destaca que essa construção identitária não se deu sem conflitos, inclusive com resistência de muitos pais e mães de santo resistindo à etnicização de sua religião promovida pelo movimento negro, por abrigarem em seus terreiros diversos grupos sociais de cor de pele e classes sociais distintas. (PRANDI, 1995)

É claro que nem todos os afroreligiosos que hoje ocupam papel proeminente na cena pública seriam considerados brancos, existem aqueles que possuem também cor de pele negra ou parda. Porém todos, indiscriminadamente, se apropriam do mesmo discurso da negritude conferido pelas instâncias governamentais.

A análise desses contextos empíricos permite perceber como os afroreligiosos na sua militância política contemporânea realizam uma apropriação do discurso do multiculturalismo e dos novos movimentos sociais para fundamentar uma ação estratégica em busca de poder e legitimidade que faz parte da própria trajetória das religiões de matrizes africanas no Brasil. Para compreender esta trajetória é preciso analisar mais detidamente alguns conceitos e formulações que embasam a moderna democracia brasileira.

As últimas décadas viram surgir um ator novo no cenário da política nacional e internacional, as ONGs. As articulações políticas internacionais repercutem na forma de atuação de movimentos sociais a nível local (VIEIRA, 2001). Neste contexto de globalização e transnacionalização, a política torna-se cada vez mais uma arena de atuação de atores também globais.

As principais mudanças na forma de atuação do Estado brasileiro frente a questão do preconceito racial podem ser relacionadas a três fatores: pressão do movimento negro a nível local, inserção desses temas na agenda internacional e maior participação de lideranças do movimento negro no interior do governo, a partir das duas gestões de Lula.

À nível local, essas lutas impactam setores que sempre estiveram em um diálogo tenso com o poder institucional e com a sociedade envolvente. Os adeptos das religiões afro-brasileiras passaram por várias fases no seu diálogo com o Estado e com outros setores religiosos, saíram de um momento de perseguição policial e intenso controle do Estado para inserir-se em uma arena pública diversificada, comandada por movimentos sociais organizados em redes e ONGs. As conquistas na luta pela igualdade racial a nível nacional impactam suas lideranças, que passam a ter como seu principal eixo de atuação o diálogo com o poder público na construção dessas políticas, colocadas a sua disposição pelas esferas governamentais. No interior desses debates, a identidade dos afroreligiosos se ressignifica e o papel de noções como etnicidade e africanidade toma fôlego.

Quando na arena internacional a globalização ressignifica o papel do Estado, que deixa de ser um ente monolítico, composto por uma cidadania orientada para um sujeito único, os movimentos sociais reinventam suas formas de pertencimento traduzindo valores ancestrais. O encontro entre o discurso dos afroreligiosos e dos novos movimentos sociais se dá neste momento histórico de pluralização de vozes na arena pública global.

Assim, as demandas que fundamentam pleitos de afroreligiosos na política, como a liberdade religiosa, igualdade de gênero, direitos sexuais e reprodutivos e o direito humano a saúde, alimentação e território perpassam um discurso político global coordenado pela lógica dos direitos humanos universais que se pluralizam.

Com a redemocratização do Brasil tornou-se cada vez mais sem sentido a atitude do Estado que colocava templos de religião africana sob a vigilância da polícia. Mais uma vez, a constituição de 1988 consagrou entre os direitos fundamentais do cidadão a liberdade de culto e o Estado laico. Isso não significou que as religiões africanas passaram a ser vistas de forma menos preconceituosa pelo resto da sociedade. Porém, foi a redemocratização que forneceu aos afroreligiosos novos instrumentos para lutar contra a intolerância.

## CAPÍTULO 3

### (Neo)pentecostalismo: entre o tradicional e o moderno

Os dados sobre religião que emergiram do censo do IBGE de 2010 confirmam as transformações no panorama religioso brasileiro em curso nas três últimas décadas em relação à queda do catolicismo e crescimento do grupo evangélico. Os evangélicos saltaram de 6,6% em 1980 para 22,2% da população em 2010. Em termos absolutos, o crescimento parece mais pujante: de 7.886 milhões em 1980, os evangélicos atingem a marca de 42.275 milhões, ou seja, um crescimento perto de 540% nas últimas três décadas. (MARIZ, 2013) Nesse crescimento vertiginoso destacam-se as igrejas neopentecostais, segmento pentecostal que nos interessa aqui pelo fato de ter declarado guerra ao espiritismo e às religiões afro-brasileiras.

O neopentecostalismo ou a terceira fase da história pentecostal brasileira (FREESTON, 1994), é um importante movimento religioso originado nos anos 70 e que se expande fortemente nas décadas seguintes do século XX, tendo o Rio de Janeiro como seu centro e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), criada pelo Bispo Edir Macedo, como sua ponta-de-lança.

De acordo com Mariano (1999), as principais características do neopentecostalismo são: i) a influência da “teologia da prosperidade”, que potencializa as dimensões econômicas não-ascéticas do cristianismo pela ênfase na realização cotidiana de milagres tendo em vista “uma vida abundante”; ii) a liberalização dos “usos e costumes” que desmonta o controle estrito do comportamento, que antes distinguia os pentecostais clássicos como um grupo “à parte” ante a sociedade envolvente (fato geralmente ratificado pela aparência pessoal, pela moralização da esfera sexual e pelas restrições de lazer desses indivíduos); e iii) o papel central ocupado em sua cosmologia pelas entidades demoníacas, de onde resulta o frequente recurso ritual ao exorcismo e os intensos conflitos com as religiões mediúnicas, principalmente as afro-brasileiras, como o candomblé, a umbanda e a quimbanda. (MARIANO, 1999)

De maneira geral, o desenvolvimento histórico do pentecostalismo no Brasil poderia ser dividido em três fases<sup>9</sup>, sendo elas: Primeira fase – Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911); Segunda fase (1950-1960) – Evangelho Quadrangular (1953), O Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), dentre outras; Terceira fase (1970-1980) –

---

<sup>9</sup> Essa divisão histórica não é a única, diversos autores classificaram a história do movimento pentecostal de maneiras diferentes desta proposta por Freston. Nesta pesquisa não pretendo, nem tenho competência, para revisar o debate teórico-metodológico da sociologia sobre o pentecostalismo/neopentecostalismo como categoria de análise.

Comunidade Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça (1980), Renascer em Cristo (1980) e outras. Este capítulo descreve o desenvolvimento do movimento pentecostal brasileiro desde seu início nas primeiras décadas do século XX, até sua versão mais recente: o neopentecostalismo.

### **3.1 – A primeira fase: o pentecostalismo clássico**

O pentecostalismo brasileiro começou a se difundir na segunda década do século XX em duas regiões diferentes. O italiano Louis Francescon estabeleceu sua base no sudeste do país. Ao mesmo tempo, dois homens de origem sueca, Daniel Berg e Gunnar Vingren, trabalharam no norte do Brasil. No entanto, esses missionários compartilhavam outra importante conexão além do fato de terem ministrado durante o mesmo período no mesmo país. Antes de se mudarem para o Brasil, eles haviam se exposto à mesma igreja, sediada em Chicago nos Estados Unidos, onde a mensagem pentecostal era pregada por William H. Durham. (MARIANO, 2004)

A Assembleia de Deus (AD) e a Congregação Cristã do Brasil (CCB) são as denominações mais visíveis que emergiram nesse período. É possível encontrar, na fundação das duas igrejas, a estratégia de crescimento pentecostal de fazer proselitismo entre os crentes das igrejas evangélicas de missão<sup>10</sup> já existentes (CAMPOS, 2005). Essas duas denominações cresceram de maneira constante até a década de 1950 quando a elevada migração urbana e industrialização criaram ambiente favorável para que suas mensagens e igrejas se espalhassem exponencialmente. Embora suas histórias possuam semelhanças, sua estrutura eclesial e práticas diferem bastante.

Suas principais características eram o segundo batismo no Espírito Santo e o falar em línguas. Os usos e costumes também seguiram esses traços. Seus seguidores deveriam obedecer a tais normas comportamentais prescritas até sua entrada no céu ou o retorno de Cristo, o que viesse primeiro. A cura divina e os exorcismos, embora não impedidos, não eram o foco principal entre as igrejas. Entretanto, os fundadores da Assembleia de Deus (AD) gastaram muito de sua energia visitando os doentes e testificaram que o Senhor curara muitos através da eficácia da oração.

A AD tem crescido a ponto de se tornar a maior igreja pentecostal e a maior denominação evangélica do Brasil. O último censo registra 12,3 milhões de integrantes da AD

---

<sup>10</sup> O termo “igrejas evangélicas de missão” se refere a igrejas brasileiras de denominações protestantes que existiam antes do século XX e, conseqüentemente, do pentecostalismo. Popularmente conhecidas como “igrejas históricas”, grupos como luteranos, batistas, presbiterianos e metodistas se encaixam nessa classificação.

(IBGE, 2010). Esse número inclui membros afiliados à Convenção Geral e uma recente divisão, a Convenção de Madureira<sup>11</sup>, que estima contar com um terço dos seguidores da AD (FRESTON, 1995). O sociólogo Ricardo Mariano observa que a denominação tem se adaptado razoavelmente a uma sociedade em mudança, o que facilita seu crescimento (MARIANO, 2004). Sua percepção é mais uma avaliação da denominação como um todo, mas se mostra verdadeira diante do contraste com a rival CCB.

O sistema eclesiástico da Assembleia de Deus favorece a manutenção do crescimento desejado. Uma igreja-mãe em local estratégico supervisiona múltiplas congregações satélites espalhadas em uma região. O pastor da igreja-mãe serve como bispo com autoridade máxima sobre as decisões referentes aos que lhe estão sujeitos. Diáconos, obreiros e evangelistas se reportam a ele e servem como plantadores de igrejas e pastores leigos nas principais e menores congregações (FRESTON, 1995). O pastor e sua assembleia se reportam a um líder mais elevado e sua respectiva igreja, este supervisiona a AD em seu estado correspondente que, por sua vez, se reporta à sede nacional. A ascensão na liderança depende mais da qualidade do trabalho realizado na evangelização, cuidado e expansão de uma congregação do que de um *status* educacional ou cultural. Embora a AD possua alguns seminários residenciais, uma concessão recente, a maior parte dos pastores recebe seu treinamento mediante desenvolvimento ministerial prático acompanhado de estudos em um dos vários institutos bíblicos que a denominação oferece.

A Congregação Cristã do Brasil se espalhou principalmente através das redes de relacionamento familiar entre os imigrantes italianos residentes em ambientes agrários, especialmente no estado de São Paulo. A liturgia continuou a ser realizada em língua italiana até 1935 quando a igreja fez a transição para o português. Essa adaptação ao idioma nacional permitiu que a denominação alcançasse não só os italianos (FRESTON, 1995). Francescon, reconhecido como o patriarca da denominação, nunca residiu permanentemente no Brasil. Ele fazia viagens periódicas dos estados Unidos ao Brasil e desfrutava do papel de apóstolo fundador.

A presença da CCB está altamente concentrada no estado de São Paulo e próxima ao Paraná. Suas igrejas se multiplicam de maneira mais efetiva em pequenos ambientes urbanos e rurais do que em grandes áreas urbanas, embora também possam ser encontradas nestas. O censo (IBGE, 2010) registra aproximadamente 2,3 milhões de seguidores, tornando-a a

---

<sup>11</sup> As igrejas da Convenção de Madureira defendem algumas características neopentecostais que levaram à sua separação da Convenção Geral.

segunda maior denominação pentecostal e a segunda maior denominação evangélica no Brasil.

Sayão (1999) observa a impressionante presença da CCB, principalmente levando em conta o fato dela ter mudado pouco sua metodologia ao longo dos anos se comparada a todas as denominações evangélicas. A CCB possui peculiaridades que a distinguem de outros grupos. A interpretação radical da predestinação impede a igreja de realizar campanhas evangelísticas, usar mídia eletrônica e promover atividades fora do templo (PROENÇA, 2006). A denominação é uma reunião de congregações autônomas, onde cada uma é conduzida por anciãos e diáconos, sem qualquer reconhecimento ou presença de um pastor. A Bíblia é a única literatura admitida para uso e consulta por parte de sua membresia e liderança (MILTON, 1995). Os costumes incluem a esperada participação na Santa Ceia, realizada uma vez por ano; a saudação de membros do mesmo sexo com o ósculo santo; a prática de orar de joelhos; a separação entre homens e mulheres nos cultos públicos e o uso do véu pelas mulheres durante os cultos.

Milton observa que a CCB faz, regularmente, proselitismo entre os evangélicos de outras denominações, especialmente novos convertidos. Freston considera o grupo o mais restrito de todas as denominações evangélicas no Brasil. Seus membros não consideram os outros evangélicos como irmãos em Cristo e são proibidos e se relacionar com eles de qualquer modo, a não ser com o propósito de fazer proselitismo (Milton, 1995).

### **3.2 – O pentecostalismo da segunda fase**

Os anos 1950 introduziram uma série de mudanças sociológicas no Brasil, incluindo a migração de trabalhadores sem capacitação para as crescentes áreas urbanas; o avanço da industrialização; a luta e resistência da nação à entrada em um mundo recém-globalizado, um repentino movimento nacionalista e um novo tipo de pentecostalismo. Antes dessa década, a Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus eram as principais manifestações pentecostais em solo brasileiro. Suas ênfases principais incluíam o segundo batismo no Espírito Santo, os dons do Espírito Santo, além dos usos e costumes. A resposta do pentecostalismo à era moderna trouxe o que foi classificado como segunda onda do movimento. Esse período se estendeu do início da década de 1950 até o começo do período neopentecostal no final dos anos 1970 (FREESTON, 1995).

Estudiosos diferenciam a segunda onda do pentecostalismo do período clássico por sua ênfase na cura divina (MARIANO, 2004). No entanto, outras características presentes nessas igrejas conseguiram distanciá-las de seus antecessores pentecostais, o que também preparou o

terreno para a terceira fase do pentecostalismo, isto é, o neopentecostalismo que veremos logo adiante. Os exorcismos parecem ocupar um lugar de destaque entre as denominações que emergiram nessa era (SAYÃO, 1999). Algumas igrejas proeminentes também reduziram as expectativas quanto ao comportamento da membresia e abriram paradigmas evangélicos relacionados aos locais de reunião, participação política e estilos de louvor.

Embora outras denominações menores tenham surgido durante esse período, três merecem atenção por seu crescimento, inovações e influência no grupo evangélico e pentecostal. Cada uma teve seu início na região de São Paulo, espalhou-se bem pelo sudeste e então se expandiu com variado sucesso pelo resto do país. O Brasil para Cristo (BPC) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) procederam do mesmo movimento de cruzada realizado em tendas. A Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) também começou nesse período, porém com práticas mais separatistas e rígidas.

A Igreja do Evangelho Quadrangular, surgida nos Estados Unidos em 1923, com o nome *The Four-Square Church*, trouxe, ao povo brasileiro, uma mensagem simplificada em quatro tópicos: Jesus salva, Jesus batiza com o Espírito, Jesus cura e Jesus voltará. A IEQ cresceu utilizando o método de cruzadas evangélicas. Suas estratégias incluíam grandes concentrações, divulgação pelo rádio, música ao vivo e liberalização dos rígidos usos e costumes. Isaltino (2004) destaca que a IEQ introduziu conceitos teológicos que mais tarde seriam aperfeiçoados no neopentecostalismo.

A Igreja o Brasil para Cristo, fundada em solo nacional, foi uma das primeiras igrejas a mobilizar sua membresia na arena política, mobilizando seus membros a votar em determinados candidatos em troca de favores. Os métodos polêmicos e pragmáticos do fundador Manoel de Mello fizeram dele uma das primeiras figuras controversas do evangelicismo nacional, um precedente que vários líderes do neopentecostalismo seguiriam mais tarde.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) é altamente facciosa e legalista. Ela é considerada um importante catalisador pentecostal que emergiu durante a segunda fase. A IPDA faz investimentos consideráveis em rádio, provavelmente mais do que qualquer outra denominação. Freston (1995) relata que existem cinquenta placas penduradas acima do púlpito na “sede mundial”, indicando o nome das estações de rádio que transmitem os programas do fundador David Miranda.

Ao contrário da Igreja do Evangelho Quadrangular e o Brasil para Cristo, as principais distinções da Igreja Pentecostal Deus é Amor consistem em seu sectarismo e nas rígidas expectativas quanto ao comportamento. Uma leitura rápida do manual para membros e líderes

da IPDA, chamado de regimento interno, não deixa dúvidas quanto às expectativas do grupo. Algumas regras mencionadas incluem a proibição de assistir à televisão; jogar futebol; possuir um pássaro engaiolado; cortar os pelos do corpo, no caso das mulheres; participação em outras igrejas diferentes da sua. Além dessas proibições, ele descreve procedimentos sobre oferecer e pegar carona e acerca do vestuário adequado. O manual prescreve punições para desobediência que vão desde a suspensão até a excomunhão e restituição, caso necessário. Os membros só podem participar da ceia do Senhor depois de mostrar suas credenciais, atestado de frequência ao culto e confirmação da entrega dos dízimos.

É de notável importância o fato da IPDA ter ajudado a pavimentar o caminho para o discurso neopentecostal brasileiro, especialmente na IURD, com seu enfrentamento da Umbanda. Ao mesmo tempo que atacava, a IPDA também tomava emprestado práticas da umbanda, de outras religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular, o que elevou o “sincretismo a novos patamares” (CHESTNUT, 1997). Freston escreve: muitos elementos da IPDA são antecipações da Igreja Universal do Reino de Deus: obreiros uniformizados, exorcismo no palco (diante da plateia), entrevistas com demônios, clamor ardente para fazer com que o demônio deixe sua residência.

Não há dúvidas sobre como as igrejas da segunda fase tais como IEQ, BPC e IPDA diversificaram o pentecostalismo e introduziram elementos preparatórios para as denominações da terceira fase. Por outro lado, Romeiro (2005) observa que as igrejas supracitadas também permitiram em seu meio algumas práticas que os grupos neopentecostais introduziram e exibiram. Essa troca tem dificultado a determinação das linhas de distinção entre muitas igrejas da segunda e da terceira ondas. A. H. Anderson (1997) destaca que essa é uma situação típica dos pentecostais do Terceiro Mundo, uma vez que muitos dão rara importância à ideologia e teologia, apenas adotam o que ajudam seus adeptos e focalizam experiências sensoriais. Campos (1997) reconhece a dificuldade em se separar, de maneira clara, as duas fases, e usa a Casa da Bênção como exemplo. Essa denominação da segunda fase incorpora a maior parte dos elementos que também a qualificam como um grupo neopentecostal. Portanto, os grupos da segunda fase mencionados não apenas procederam o período neopentecostal, mas também cooperaram na adoção das inovações da fase posterior.

Outra diversificação no campo pentecostal brasileiro ocorreu nas décadas de 1960 e 1970 com a renovação carismática entre as igrejas evangélicas de missão<sup>12</sup> já existentes.

---

<sup>12</sup> Como dissemos anteriormente, “igrejas evangélicas de missão” são igrejas brasileiras de denominações protestantes que existiam antes do século XX e, conseqüentemente, do pentecostalismo. Popularmente

Diversas influências do movimento carismático internacional e das igrejas da segunda onda existentes causaram divisões dentro das igrejas não pentecostais.

A adoção de um *ethos* carismático resultou na divisão de igrejas evangélicas de missão e suas denominações, bem como o posterior surgimento de congregações independentes conhecidas como comunidades (FRESTON, 1999). As igrejas resultantes dessa renovação carismática, conhecidas como renovadas, mantiveram estruturas e filosofias de ministério similares, ao mesmo tempo em que, acrescentaram elementos pentecostais. No entanto, a maior parte adotou uma visão mais liberal em relação aos usos e costumes pentecostais. Sayão (1999) não considerou tais igrejas e suas denominações afiliadas como pentecostais clássicos, nem como grupos da segunda onda, mas como outra categoria de igrejas pentecostais. A Convenção Batista Nacional, formada basicamente a partir da histórica Convenção Batista Brasileira (CBB) em 1965, foi a maior denominação renovada a emergir. Denominações históricas tais como a CBB têm que levar em conta a realidade pentecostal majoritária dentro da sociedade evangélica brasileira. Elas tentam abordar essas forças e mensagens externas com variada capacidade de adaptação, lidando com sua hermenêutica de interpretação das Escrituras, mudanças sociais e suas próprias histórias.

Esse processo resultou na divisão de igrejas evangélicas de missão, o que implicou novas congregações, novas denominações e igrejas independentes, todas promovendo os valores pentecostais.

### **3.3 – A terceira fase, o período neopentecostal**

O final da década de 1970 prenunciou a terceira fase das igrejas, acarretando continuidades e descontinuidades no pentecostalismo brasileiro (MATTOS, 2002). As igrejas afiliadas a esse movimento representam o segmento que mais cresce no evangelicismo brasileiro (PEREIRA; LINHARES, 2006). Embora o movimento da segunda fase tenha como ponto de origem e expansão nacional a região de São Paulo, a atual fase, neopentecostalismo, emergiu e se espalhou a partir do Rio de Janeiro com o início da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). A mudança para outra megacidade se deve ao fato dos principais colaboradores neopentecostais terem sido inicialmente influenciados pelo pastor canadense Walter Robert McAlister da Igreja de Nova Vida, sediada no Rio. Freston observa que as igrejas da IURD estão mais concentradas no Rio de Janeiro e em São Paulo, confirmando o fato deste último

---

conhecidas como “igrejas históricas”, grupos como luteranos, batistas, presbiterianos e metodistas se encaixam nessa classificação.

não ter ido muito longe na adoção e compartilhamentos das influências neopentecostais (FREESTON, 1995).

O neopentecostalismo se desenvolveu em uma fase da história sócio-política brasileira diferente do pentecostalismo da segunda fase. Na metade da década de 1970, o país começou a transição do regime militar para um sistema democrático. Durante os anos 1980, a rápida migração urbana e estagnação econômica acarretaram riscos sociais complexos. Assentamentos informais começaram a surgir juntamente com a degradação de algumas áreas, resultando nas favelas existentes desde final do século XIX, conhecidas por sua elevada densidade populacional, altas taxas de desemprego, alcoolismo e tráfico de drogas. A televisão se tornou um eletrodoméstico comum, oferecendo entretenimento, informação e cultura a toda população. O recente progresso na economia e infraestrutura trouxe o Brasil ao novo milênio com uma classe média em crescimento, melhores oportunidades de educação e mais acesso aos bens de consumo que não eram viáveis para muitos no século anterior.

Definir o neopentecostalismo brasileiro é também uma tarefa desafiadora. Não existe uma teologia homogênea para a terceira fase, e suas igrejas associadas não parecem interessadas em desenvolvê-la (MARIANO, 2005). Essas igrejas também seguem a tendência de diversificar o pentecostalismo iniciado pela segunda fase e pelas igrejas renovadas. Por outro lado, suas histórias, estruturas eclesiais, discursos e métodos oferecem características gerais que favorecem a distinção do neopentecostalismo dos períodos iniciais. O neopentecostalismo é uma nova forma de religião pentecostal na qual a batalha espiritual, os exorcismos, as curas imediatas e a prosperidade pessoal neste mundo substituíram a tradicional ênfase pentecostal no falar em línguas; na moralidade rígida; na segunda volta de Jesus e na salvação eterna.

Em primeiro lugar, as igrejas adotam a teologia da prosperidade; a premissa de que os crentes, através da fé, desfrutam dos direitos da cura divina, saúde e sucesso. Atrelada à teologia prosperidade, a segunda característica está no fortalecimento da consciência e prática da batalha espiritual que traz consigo uma compatibilidade popular. Os obstáculos à prosperidade são atribuídos ao diabo, seus demônios e/ou forças negativas que eles trazem à vida de uma pessoa. Tais artimanhas incluem, mas não se limitam, ao olho gordo, práticas de feitiçaria, maldições hereditárias, avareza, comportamento promíscuo de um cônjuge e participação em religiões afro-brasileiras. Geralmente, o exorcismo assume um papel de iniciação ao libertar a pessoa dessas aflições, e a pessoa, uma vez liberta, adota rituais específicos para manter esses males longe de sua vida, ou da vida de um ente querido.

As igrejas neopentecostais elevam a autoestima das pessoas, possibilitam a reconquista da dignidade humana ao garantir a essas pessoas serem tratados como seres humanos importantes, como “irmãos”. A carteira de membro dessas igrejas protege os jovens negros contra as brutalidades e humilhações policiais. (KALY, 2005)

Finalmente, a motivação quanto aos usos e costumes pentecostais e para manutenção de uma vida santificada diminui em razão dos ensinamentos sobre prosperidade. A busca da felicidade, realização e riqueza são colocadas em plano semelhante ou superior à perseverança na salvação até o recebimento do lar celestial.

A característica citada acima sobre a batalha espiritual no neopentecostalismo brasileiro coloca em evidência o espiritismo, especialmente as religiões afro-brasileiras, como um de seus principais inimigos. Algumas igrejas afiliadas aceitam a ideia de que o espiritismo é a causa primária do sofrimento provocado pelo demônio nos indivíduos e na sociedade. A IURD é um exemplo de grupo neopentecostal que elabora esse discurso, combate entidades afro-brasileiras específicas e liberta vítimas dessas influências através do exorcismo. Melander (2005) acredita que muito da autoidentidade da IURD está atrelada à sua luta contra essas religiões. As igrejas da terceira fase, tais como a IURD, rejeitam o espiritismo e reagem agressivamente a ele. No entanto, Oro (1997) destaca as semelhanças das igrejas neopentecostais com seus inimigos, uma vez que elas se valem de símbolos parecidos, distribuem objetos similares, usam terminologia semelhante e competem pela mesma clientela.

Normalmente, as igrejas da terceira fase possuem outros traços distintos além das características previamente citadas. Em primeiro lugar, a estratégia da segunda fase quanto ao uso do rádio permanece, e é acrescida de um forte investimento em televisão. Segundo, as igrejas tomam emprestadas práticas da igreja católica, do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras ao mesmo tempo em que declaram guerra a tais instituições concorrentes (SAYÃO, 1999). Em terceiro lugar, as denominações da terceira onda se organizam de maneira semelhante a uma corporação, geralmente contando com um ou alguns que representam a máxima autoridade executiva e espiritual sobre as igrejas afiliadas e seus seguidores. Quarto, os pastores de congregações locais estão mais acostumados ao estilo do contexto urbano, possuem um tom de pele mais claro e pertencem a uma classe socioeconômica um pouco mais alta do que os líderes da segunda onda (FREESTON, 1995). Finalmente, a lealdade da membresia é mais dirigida à denominação como provedora de serviços do que um compromisso fraternal uns com os outros.

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) são destacadas como as duas maiores representantes do neopentecostalismo. A Igreja de Nova Vida (INV) também é muito importante devido à sua influência preparatória sobre essas duas denominações principais da terceira onda.

Por um breve período de tempo, na década de 1950, McAlister e sua esposa serviram à Assembleia de Deus e mais tarde à Cruzada Nacional de evangelização. Frustrados com a rigidez do pentecostalismo e sua inabilidade em alcançar as classes média e alta, eles começaram a ministrar no Rio de Janeiro em 1960 (MATTOS, 2002). No final dos anos 1960, seu ministério evangelístico passou oficialmente para a Igreja de Nova Vida, sendo difundido para outras cidades na década de 1980. O desejo de McAlister em alcançar um estrato social mais elevado se tornou realidade, atraindo pessoas das classes média e média-baixa (MARIANO, 2005).

A Igreja de Nova Vida foi pioneira em aspectos que a tornaram catalisadora do campo pentecostal. Em primeiro lugar, nos anos iniciais, McAlister foi o primeiro pentecostal a usar a forma centralizada, episcopal, de governo (MARIANO, 2005). Segundo, o nível educacional, a competência nos negócios e as habilidades de levantamento de recursos de McAlister personificaram um tipo diferente de pastor pentecostal capaz de mobilizar liderança da classe média (FREESTON, 1995). Em terceiro lugar, a INV não apenas investiu em rádio, mas acrescentou a televisão às suas estratégias de comunicação de massa; algo que somente a Brasil para Cristo tinha tentado, por algum tempo, até aquele ponto. Quarto, McAlister criou um ambiente no qual introduziu as mais recentes inovações pentecostais provenientes da América do Norte, expondo-as aos seus devotados líderes (MATTOS, 2002). Finalmente, a Igreja de Nova Vida realçou, em forma embrionária, as principais características da terceira fase: batalha espiritual agressiva contra poderes demoníacos, prosperidade material através da contribuição financeira e poucas reservas com relação a motivações materialistas (MARIANO, 2005).

O exemplo de McAlister mostra a influência potencial que um missionário exerce sobre a futura liderança nacional. Pelo menos quatro líderes neopentecostais renomados estiveram sob seu ministério. Edir Macedo, co-fundador e atual líder principal da IURD, converteu-se e serviu como evangelista na INV. Romildo Ribeiro Soares, cunhado de Edir Macedo e atual líder principal da Igreja Internacional da Graça, juntou-se à INV, em 1968, onde também serviu como líder. Miguel Ângelo, fundador da Igreja Cristo Vive em 1986, e Renato Suhett, bispo dissidente da IURD, também passaram pela INV e construíram suas denominações ao redor da estratégia de classe média semelhante à de McAlister (KRAMER, 2001). A tutela

dos referidos pentecostais brasileiros nos conceitos emergentes da terceira fase começou sob a influência de McAlister (MARIANO, 2005).

Embora, cronologicamente, a Igreja de Nova Vida pertença à segunda fase, ela é classificada como neopentecostal por várias razões. Em primeiro lugar, a igreja de McAlister foi oficialmente lançada no final dos anos 1960 e ganhou força no Rio de Janeiro durante a década de 1970, a década inaugural do movimento neopentecostal brasileiro. Segundo, a igreja teve origem na cidade do Rio de Janeiro da qual o pentecostalismo da terceira onda se espalhou pelo resto da nação. Em terceiro lugar, a INV apresentou traços de caráter neopentecostais assumidos e usados como base ministerial por líderes proeminentes da terceira onda. Finalmente, a igreja teve como alvo e se adaptou a um segmento de classe média, um grupo quase inexplorado pelo pentecostalismo até aquela época. O foco em uma classe mais alta se mostrou significativo para as últimas denominações neopentecostais, seja para alcançá-las, seja para conduzir seus seguidores a tal patamar.

R. R. Soares conheceu Edir Macedo na INV em 1968. Posteriormente, ele se tornou seu cunhado, e ambos serviram como líderes na igreja de McAlister, sediada no Rio. Quando os conflitos surgiram, Macedo e Soares saíram e iniciaram, em 1977, o que mais tarde seria conhecida como IURD (MARIANO, 2005). Inicialmente, Soares assumiu a liderança da igreja, mas com o crescimento da denominação, não se achou à altura da personalidade de seu cunhado (MARIANO, 2005, p. 56). Seu eventual desacordo com a direção da nova denominação levou ao seu afastamento em 1980. Os quinze pastores que compunham a IURD naquela época votaram, doze contra três, em favor de Macedo assumir como novo comandante (TAVOLARO, 2007, p. 114-115). Após perder o voto para Macedo, Soares saiu e estabeleceu a Igreja Internacional da Graça de Deus, a que preside atualmente como líder principal.

Como denominação neopentecostal, a IIGD se assemelha doutrinária e eclesialmente à IURD, porém é menos dinâmica e criativa. R. R. Soares acredita que o verdadeiro evangelho se manifesta através de milagres de cura, libertação de demônios e outras demonstrações de poder como estas. Romeiro (2005) considera Soares como principal porta-voz e difusor da ideologia do *Faith Movement* (Movimento da Fé) de Kenneth Hagin. Os livros de Hagin são disponibilizados pela editora da IIGD, Graça Editorial.

A Igreja da Graça divulga sua mensagem, imagem e líder principal através de um forte investimento em televisão e programas de rádio. A instituição adquire cerca de cem horas de programação televisiva por semana em redes nacionais de televisão (FERNANDES, 2001). A frequência da presença de Soares em horários nobres da televisão e estações populares de rádio não se iguala a nenhuma outra figura religiosa. Geralmente, a IIGD compra espaço na

televisão para levar ao ar o *Show da Fé* antes das novelas populares brasileiras. A estratégia de mídia de Soares faz dele o líder evangélico brasileiro mais assistido pela população em geral.

Edir Macedo, criado em uma família católica, tendo passagem pela Umbanda, como ogã, aceitou o convite para participar de um culto da Igreja de Nova vida realizado em uma sala alugada na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), com cerca de quinhentos frequentadores. Ele testemunhou ter recebido um novo coração e ter encontrado o Senhor com a idade de 19 anos (TAVOLARO, 2007, p. 81-82). Macedo continuou sob o ministério de McAlister e serviu como evangelista itinerante nas áreas mais pobres do Rio de Janeiro. Certamente, ele se familiarizou com as igrejas pentecostais clássicas e da segunda fase situadas no Rio, mas sua exposição inicial ao confronto com poderes demoníacos, cura divina, pensamento da prosperidade e levantamento de recursos financeiros veio de McAlister no contexto da classe média da INV (MATTOS, 2002, p. 63-64). Onze anos mais tarde, Edir Macedo deixou a Igreja de Nova Vida.

Tendo sua mais alta concentração de igrejas afiliadas no Rio e São Paulo, a IURD é reconhecida nacionalmente como uma denominação urbana. Seu ministério principal está concentrado nas diversas reuniões e cultos oferecidos diariamente em cada templo. A IURD é considerada o pronto-socorro para os que precisam de um milagre. A denominação aluga e compra espaços para grandes reuniões ou então constrói seus próprios templos no centro dos bairros. As grandes cidades também ostentam suas enormes catedrais, uma característica estratégica da IURD (GONÇALVES, 1997).

Mariano (2005) observa que a IURD critica praticamente tudo o que não se reflete em seu próprio espelho. A denominação declara guerra contra espíritas e católicos e também encontra motivos para criticar os grupos evangélicos cujos estilos de ministério são diferentes.

A chamada *guerra santa* é declarada principalmente contra os grupos não evangélicos, uma vez que são encarados como parte da estratégia evangelística da denominação. Algumas vezes, no passado, esse grito de guerra fez com que os frequentadores da IURD fossem agressivos com os seguidores dessas religiões (MARIANO, 2005, p. 122-125). O episódio do “chute na santa” é um exemplo de agressividade, que levou a IURD à ridicularização pública. Entretanto, a maior parte da assertividade da IURD não é necessariamente direcionada ao indivíduo, mas às religiões diferentes, seus demônios associados e à libertação das pessoas por eles afetadas.

Melander (2005, p. 164-165) considera que grande parte da autoidentidade da IURD está ligada à sua luta contra o espiritismo. Na verdade, ela é especializada no combate a

entidades afro-brasileiras e nas enfermidades induzidas por elas. As reuniões da IURD que acontecem nas terças e sextas-feiras de cada semana enfatizam a libertação dos participantes dos demônios associados, com mais frequência, a entidades afro-brasileiras.

Frequentemente a IURD ataca o catolicismo por motivos tais como o uso de santos, devoção Mariana, práticas vergonhosas de alguns sacerdotes e suas muitas regras. Geralmente, os líderes da IURD declaram que a Igreja Católica é o maior obstáculo espiritual e social no Brasil e na América Latina (MARIANO, 2005). Em uma entrevista, Macedo (TAVOLARO, 2007, p. 228-229) manifesta seu desprezo para com o clero católico e considera o papa atual um mero político.

A IURD tem criticado bastante outras denominações evangélicas, mesmo considerando-se parte do meio evangélico. A liderança manifesta sua suposta superioridade em relação aos outros evangélicos em parte por acreditar que a IURD ataque de frente as obras do diabo. Macedo (ORO, 2005, p. 140), por exemplo, acusa os outros grupos de não completarem a tarefa evangelística de libertar os seus membros dos demônios; ele os acusa de pregarem um evangelho parcial. Macedo (2006) afirma que seus pastores têm que, repetidamente, exorcizar demônios de evangélicos que participam das reuniões da IURD. Dessa forma, ele acusa as igrejas evangélicas de serem fracas e não prestarem ajuda real aos seus membros.

A liderança da IURD considera ainda que os evangélicos sejam, na verdade, adversários, não parceiros na evangelização. Esse sentimento deriva, em parte, de certos evangélicos que têm posto em cheque os ensinamentos e práticas da IURD, considerando-a uma seita (ROMEIRO, 2005). Edir Macedo expressa a seguinte opinião: “Nós, membros e pastores da IURD, temos enfrentado enormes dificuldades para servir ao nosso Senhor com almas. Nossa maior luta tem sido contra os espíritos enganadores atuantes nos pastores de outras denominações” (MARIANO, 2003, p. 256-257).

Essa citação revela um ponto importante no pensamento de Macedo: ele acredita que todos os contrários a ele e sua denominação são influenciados pelo demônio, não importa a razão. Muitas vezes, ele tem atacado e humilhado verbalmente os evangélicos, acusando-os de estarem possuídos por demônios.

As igrejas neopentecostais trazem o diabo para o centro de sus discussões teológicas e práticas litúrgicas. Acirra-se o combate espiritual que se trava contra o “exército do mal”. Os rituais de exorcismo são a grande atração do espetáculo da fé. É preciso enfrentar cotidianamente o demônio, que está em todos os lugares e é responsável por todos os males da humanidade. De acordo com as premissas do neopentecostalismo, ele causa as mais terríveis doenças, destrói as relações conjugais, gera problemas psicológicos, dá origem a

tragédias naturais, produz desemprego, falências e misérias de toda ordem. A ele, são atribuídas todas as calamidades humanas e toda espécie de sofrimento. Por isso, a cura das enfermidades e a libertação do mal estão relacionadas às práticas exorcísticas.

A Igreja Universal do Reino de Deus, considerada a maior representante do neopentecostalismo, criou ampla tecnologia destinada a exorcizar o demônio não apenas do corpo das pessoas, mas também dos objetos íntimos, das casas, das camas de casal, das relações conjugais e dos vínculos afetivos. Conforme Campos (1996), o exorcismo é o ritual litúrgico e simbólico mais privilegiado dos cultos da Igreja Universal. É o momento da encenação e da ação dramática mais aguardada. O público assiste à manifestação e materialização do mal, que o atormenta cotidianamente, e tem a oportunidade de expurgá-lo através de um ato simbólico-coletivo e destruição da fonte de todo sofrimento social, psíquico e físico. (CAMPOS, 1996, p. 310)

### **3.4 – Novas denominações neopentecostais**

Geralmente, os pesquisadores mais reconhecidos, estão de acordo sobre quais denominações relevantes representam o neopentecostalismo. Duas denominações cujos fiéis representam mais as classes média e alta são a Comunidade Sara Nossa Terra (CSNT) e a Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC). Romeiro (2005) entende a doutrina da quebra da maldição hereditária como característica principal da Sara Nossa Terra. Já a Renascer administra diversas estações de rádio, um canal de TV e uma reconhecida gravadora. A estrela do futebol brasileiro Kaká e sua esposa foram membros da Renascer e, por muitos anos, contribuíram financeiramente com a denominação. A Renascer, fundada pelo casal Estevam e Sônia Hernandes, é reconhecida nacionalmente entre os evangélicos por seu *megashow* anual e pela multidenominacional Marcha para Jesus, que reúne aproximadamente 2 milhões de pessoas nas ruas de São Paulo (STEFANO, 2007).

Valdemiro Santiago, ex-líder da IURD por dezoito anos, fundou em 1998 a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) que se encontra em rápida expansão. Multidões lotam os assentos da igreja-mãe em São Paulo, onde Santiago anda entre as pessoas, abraçando e tocando seus ouvintes. Muitos frequentadores levam fotos, comida e objetos de uso pessoal que são colocados sobre a plataforma para que Valdomiro Santiago ore ou toque neles. A maioria dos adeptos parece pertencer a um segmento socioeconômico mais baixo, posicionando a Mundial como outra concorrente da Universal e da Igreja da Graça.

Rinaldo Luiz de Seixas Pereira, o surfista que se tornou pastor, iniciou a Igreja Bola de Neve no ano 2000. Essa igreja neopentecostal surgiu de uma divisão na Renascer em Cristo.

No entanto, a denominação parece sustentar uma teologia e conduta evangélica tradicionais, permitindo que os homossexuais frequentemente somente se estiverem dispostos a mudar para um estilo de vida heterossexual. A linguagem do *surf* e a atmosfera descontraída atraem principalmente adolescentes e jovens adultos.

Sem esgotar a lista de denominações neopentecostais, algumas ainda merecem atenção. A Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo começou em 1994 por Valnice Milhomens Coelho, ex-missionária da CBB na África do Sul. Antes de seu início, Coelho fundou em 1987 um ministério para a propagação dos ensinamentos da Escola Rhema, ligada a Hagin Sr. e ao *Faith Movement* (Movimento da Fé)(ROMEIRO, 2005). Em 1995, o ex-bispo pertencente ao alto escalão da IURD, Renato Suhett, começou a Igreja do Senhor Jesus; porém, nos últimos anos, voltou à IURD e, atuando novamente como pastor. O ex-líder da IURD Miguel Ângelo, também procedente da Igreja de Nova Vida, iniciou em 1986 a Igreja Cristo Vive, sediada no Rio de Janeiro. Outras denominações neopentecostais incluem a Comunidade da Graça, que começou em 1979, e a mais recente Comunidade Cristã Paz e Vida, que foi lançada em 1996 por Juanribe Pagliarin, ambas sediadas em São Paulo.

O pentecostalismo brasileiro tem sido um receptor do pentecostalismo norte-americano desde seu início. O movimento da primeira onda no Brasil alçou voo quando missionários americanos trouxeram a mensagem pentecostal. O pentecostalismo da segunda onda obteve sua combustão inicial através da Cruzada Nacional de Evangelização e da Igreja do Evangelho Quadrangular com os discípulos de missionários norte-americano. O canadense McAlister introduziu as características embrionárias do neopentecostalismo sobre as quais os sucessores brasileiros construíram e se desenvolveram (MARIANO, 2005). Ao longo do movimento da terceira onda, denominações associadas interagiram com personalidades e ofereceram uma plataforma para seus ensinamentos no Brasil, porém em que medida o neopentecostalismo brasileiro deve ser considerado uma versão americana?

Os estudiosos atribuem o elemento da teologia da prosperidade encontrado no neopentecostalismo brasileiro ao *Faith Movement* (Movimento da Fé) norte-americano (FREESTON, 2001; MARIANO, 2005; CAMPOS, 2005). Geralmente, os pesquisadores citam os seguintes líderes listados em ordem de frequência e contribuição: Kenneth Hagin, Essek William Kenyon, Oral Roberts, T.L. Osborn, Kenneth Copeland e Benny Hinn. Mariano (2005) também reconhece o impacto do *Faith Movement* no cenário pentecostal global, incluindo a América Latina e, conseqüentemente, o Brasil.

O elemento neopentecostal brasileiro do exorcismo e da batalha espiritual agressiva também parece ter seus vínculos com os Estados Unidos. Macedo (200) reconhece de maneira

breve, essa correlação. Além disso, Mariano (2005, p. 143) menciona que, em 1994, C. Peter Wagner palestrou em uma conferência para a equipe brasileira da Rede Internacional de Batalha Espiritual. Esta reunião foi realizada na sede nacional da Renascer, com 1600 participantes.

Embora alguns elementos neopentecostais brasileiros sejam ligados a fontes norte-americanas. A.H. Anderson (2001) adverte, com razão, que não se deve considerar essas manifestações globais como um produto *made in America*. Ele ilustra sua afirmação ao referir-se às novas igrejas pentecostais africanas que também promovem ensinamentos sobre prosperidade (ANDERSON, 2002). Existem conexões entre o movimento americano *health and wealth*<sup>13</sup> e o novo movimento pentecostal africano. Contudo, as igrejas africanas têm interpretado, tomado emprestado e remodelado as crenças e os conceitos americanos para um contexto radicalmente diferente. Portanto, Anderson (2001) considera o pentecostalismo um fenômeno global tão abrangente quanto seu alcance geográfico, porém não de uma maneira “supracultural”. O pentecostalismo reage e se adapta conforme as cosmovisões e expressões culturais locais. Essa adaptação local a questões globais é comumente definida como glocalização.

Conexões globais e adaptações locais explicam por que discursos similares entre neopentecostais brasileiros também podem ser ouvidos em circuitos americanos. Joyce Meyer (BLEDSOE, 2012), escritora e pregadora televisiva americana *prosperity light*, afirma: “Quem iria querer uma situação onde você fosse feio e miserável e mesmo assim tivesse que lutar muito para chegar ao céu?”. R.R. Soares, líder da Igreja da Graça, faz uma declaração semelhante para validar o ensinamento sobre prosperidade: “Eu não conheço teologia da prosperidade. Eu conheço verdadeiro evangelho. Agora, eu prego a prosperidade. Prefiro mil vezes pregar teologia chamada da prosperidade do que teologia do pecado, da mentira, da derrota, do sofrimento. Não creio na miséria” (SOARES, 2001).

O movimento neopentecostal brasileiro tem incorporado de maneira rápida e pragmática algumas crenças, práticas e rituais de fontes norte-americanas e de ondas pentecostais brasileiras anteriores, adaptando e modificando-as conforme necessário (MARIANO, 2005). O neopentecostalismo brasileiro não funciona como uma importação direta norte-americana, mas como um remodelamento de alguns ensinamentos, portanto recebem inspiração para seus ensinamentos de fontes norte-americanas, embora as comunique de maneira diferente no contexto brasileiro.

---

<sup>13</sup> Esse termo é conhecido no Brasil como “saúde e prosperidade”.

### **3.5 – Neopentecostalização de igrejas previamente estabelecidas**

O discurso neopentecostal continua a ganhar espaço em algumas igrejas evangélicas de missão que não sofreram divisão durante a renovação carismática. A Primeira Igreja Batista do Brasil, uma igreja de referência na cidade de Salvador, serve como exemplo de uma igreja que se “(neo)pentecostalizou” e se separou da CBB (Siepierski, 2001).

Não surpreende o fato de que muitas denominações da primeira e da segunda ondas, além da renovação carismática, também tenham sofrido influência neopentecostal. Siepierski (2001) observa que, geralmente, os dramas que resultaram nas denominações renovadas estão ausentes na maioria dessas situações de neopentecostalização.

A altamente visível Assembleia de Deus também tem lutado com razoável sucesso para manter longe as tendências da terceira onda. Alguns teólogos da AD tem tentado refutar os ensinamentos da terceira onda, escrevendo e educando os membros sobre seus perigos (MATTOS, 2002), mas Freston(1999) observa que os líderes da AD mencionam temas como dinheiro e prosperidade nos cultos com mais frequência do que em tempos passados.

A Convenção Geral da Assembleia de Deus excluiu um grupo de igrejas afiliadas em 1989 por causa de práticas neopentecostais (SIEPIERSKI, 2001). Freston estima que a nova convenção, conhecida como Madureira, levou consigo mais de um terço dos membros da AD quando saiu. A Convenção de Madureira revelou sua inclinação à terceira onda em 1990 quando seus pastores se aliaram a Macedo para dar início ao Conselho Nacional de Pastores do Brasil.

A história do pentecostalismo brasileiro se divide em três períodos, ou fases, distintos. O período clássico, ou primeira onda, em torno de 1910 a 1950, enfatizou principalmente o segundo batismo no Espírito Santo após a conversão, o falar em línguas e os usos e costumes. A AD e a CCB são as maiores denominações que vieram desse período e, atualmente são as duas maiores denominações evangélicas do país. A segunda onda, embora construída sobre a onda anterior, diferiu por focalizar a cura divina, mostrando um forte interesse em demônios e exorcismos, e reduzindo os rígidos usos e costumes na maioria dos casos. A IEQ, BPC e IPDA são os grupos mais relevantes provenientes desse período, sendo a IPDA um grupo legalista e faccioso.

O neopentecostalismo, a atual terceira onda, começou em 1977 com o início da IURD. A INV lançou os fundamentos para a IURD e outros grupos neopentecostais ao introduzir alguns ensinamentos e métodos inovadores. Embora as igrejas neopentecostais mantenham algumas características em comum com seus antecessores pentecostais, suas distinções

incluem a ênfase na prosperidade e batalha espiritual, além do favorecimento da redução dos usos e costumes. Outros traços consistem no uso extensivo de canais de mídia, um modelo mais corporativo de organização denominacional e, em alguns grupos, agressividade para com as religiões afro-brasileiras. A IURD e a IIGD são as duas maiores denominações desse período, embora outros grupos também tenham crescido expressivamente, como a IARC, CSNT e IMPD.

O movimento neopentecostal brasileiro mostra semelhanças e interdependências com o pentecostalismo global e norte-americano. Não obstante, demonstra suas próprias peculiaridades e distinções locais. Este movimento também tem afetado algumas igrejas previamente estabelecidas, associadas às ondas pentecostais iniciais, igrejas renovadas, denominações históricas tradicionais e paróquias católicas. Assim, o neopentecostalismo tem promovido a diversificação do pentecostalismo e do cenário evangélico geral no Brasil.

## CAPÍTULO 4

### O caso *Lendas de Exu*: choques entre o neopentecostalismo e a lei 10.639/03

#### 4.1 - O Colégio Municipal Pedro Adami

O Colégio Municipal Pedro Adami está localizado em Córrego do Ouro, região serrana do município de Macaé, situado no norte fluminense do Estado do Rio de Janeiro. O município de Macaé tem apresentado um forte crescimento econômico nas últimas três décadas, esse desenvolvimento foi impulsionado pela descoberta do petróleo na Bacia de Campos no início dos anos 1970.

Antes do *boom* do petróleo, o município de Macaé era essencialmente rural, uma região produtora de cana-de-açúcar, café, mandioca, banana, feijão, laranja, milho e arroz. A virada econômica se dá com a chegada da Petrobrás em 1978, quando começam a ocorrer grandes mudanças não só econômicas, mas também políticas, sociais e culturais.

Macaé vivenciou nas décadas seguintes de 1980, e principalmente na de 1990, intensa urbanização, e todo esse desenvolvimento atraiu inúmeras empresas e investimentos, além de muitos migrantes atraídos por esse desenvolvimento.

As mudanças bruscas, nos últimos anos, também se refletem na área educacional. Desde meados da década de 1990 quando possuía pouco mais de 15 mil alunos na rede pública, Macaé teve uma escolarização em massa, tornando a cidade conhecida pela grande quantidade de vagas existentes nas escolas municipais. (OLIVEIRA, 2005)

Em relação à composição étnica da população, dados apurados pelo Programa Macaé Cidadão, apresentam uma população residente de 130.335, sendo que 52,0% se consideram brancas e 47,5% se consideram pretas ou pardas. Dados recentes do IBGE apontam um crescimento populacional intenso, bem acima das pesquisas até então realizadas.

Em Córrego do Ouro, região que nos interessa por estar localizado o Colégio Municipal Pedro Adami, segundo pesquisas do Programa Macaé Cidadão, há em torno de 3.114 habitantes e um recorte étnico-racial de pessoas que se consideram brancas em torno de 53,1% e que se consideram pretas ou pardas de 46,9%.<sup>14</sup>

A presença dos evangélicos em Macaé é significativa, chegando segundo algumas pesquisas recentes, a quase metade da população do município, e em regiões como a de Córrego do Ouro, a presença de evangélicos é ainda mais expressiva.

---

<sup>14</sup> Fonte: Pesquisa Domiciliar do Programa Macaé Cidadão 2001-2003. Novas pesquisas estão sendo realizadas e sinalizam um forte crescimento populacional em todas as regiões do município de Macaé.

Por conta de toda essa presença e crescimento na cidade, os evangélicos tem conquistado cada vez mais espaço nas demais esferas da sociedade. Eventos como a *Marcha para Jesus* e o *Dia da Bíblia* já fazem parte da programação oficial da cidade e refletem o perfil de diálogo mantido pelo governo municipal com as denominações evangélicas.

O secretário de Governo e pré-candidato do PMDB à sucessão municipal de 2012, André Braga (PMDB) afirmou que “a construção do futuro de Macaé passa, essencialmente, pela participação de evangélicos no processo”, ele disse ainda que

“o que desejamos é que os pastores, em todo esse processo político, possam colaborar, contribuir com ideias, sugestões e projetos de forma que possamos alavancar o desenvolvimento do município e garantir maior qualidade de vida para nossa população – grande parte dela, inclusive evangélica”. (Jornal Diário da Costa do Sol, 29/11/2011)

A presença dos evangélicos na região serrana de Córrego do Ouro é ainda mais expressiva e tem influenciado na prática curricular e no cotidiano das escolas. No colégio municipal Pedro Adami, por exemplo, a diretora, o diretor adjunto, e uma parcela significativa de funcionários, professores e alunos são evangélicos.

Informações da prefeitura afirmam que o Colégio Pedro Adami cada vez mais se torna destaque em relação ao ensino público de Macaé. Considerada a maior da região serrana, com aproximadamente 730 alunos, o colégio oferece desde o Ensino Fundamental (3º ao 9º ano), até o Ensino Médio (1º ao 3º ano), incluindo Educação para Jovens e Adultos (EJA – 1º e 2º segmentos e fases). Além do ensino regular, ainda são desenvolvidos, projetos em diversas áreas, integrando funcionários, alunos e comunidade.

Segundo o secretário de educação Guto Garcia, “a comunidade é muito participativa”, trata-se, segundo ele, de uma “escola modelo para toda a região serrana”. É importante destacar também os bons resultados obtidos pelo colégio no Ideb e no Enem

Totalmente reformado após receber o mutirão *Minha Escola Querida*, o colégio ganhou novas instalações elétricas e novo mobiliário, recebeu livros novos através da parceria com o banco Itaú, e participou do projeto *Educar para Viver* ligado a qualidade de vida e combate a doenças sexualmente transmissíveis.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Escolas que, por algum motivo, coloquem em evidências problemas quanto à gestão dos governos na área educacional são imediatamente reformadas e recebem uma série de benefícios do poder público. Lembro aqui da reforma da escola Estadual Cel. Souza Neto em Manari (PE) após denúncias do documentário *Pro Dia Nascer Feliz* de João Jardim e do colégio municipal Tasso da Silveira em Realengo (RJ), totalmente reformado, após massacre que gerou a morte de alguns alunos.

Após afastamento que durou cerca de um ano, devido ao processo administrativo disciplinar do caso “Lendas de Exu” a diretora, o diretor adjunto e a coordenadora pedagógica reassumiram o colégio Pedro Adami, e embora a secretaria de educação de Macaé tenha considerado o assunto encerrado, os desdobramentos do episódio ainda permanecem em movimento no Ministério Público e na SEPPIR.

#### **4.2 - Entendendo o caso**

O livro “*Lendas de Exu*” faz parte do acervo da biblioteca do colégio Pedro Adami e possui os carimbos da escola, da prefeitura de Macaé e do Ministério da Educação, fazendo parte da relação de obras do Programa Nacional Biblioteca na Escola (PNBE/2009).

A “*guerra santa*” teve início, porque diante de outros livros que havia na biblioteca da escola, como *Mãe África* e *Menina das Tranças*, por exemplo, que abordavam a cultura afro-brasileira, a professora Maria Cristina, escolheu para estímulo à leitura o livro “*Lendas de Exu*” de *Adilson Martins*. Começava aí um episódio escolar de intolerância que iria adquirir proporções nacionais, com intensa troca de acusações, assédio moral, reportagens, batalhas judiciais e muita polêmica.

A polêmica envolve todos os ingredientes da dinâmica religiosa atual na sociedade brasileira: a professora é branca e mãe-de-santo umbandista; a diretora e o vice-diretor adjunto são negros e evangélicos, sendo este último pastor presbiteriano; e o livro utilizado pela professora fala de Exu, um personagem controverso no imaginário da sociedade brasileira, foram esses ingredientes que motivaram a “*guerra santa*”.

Esse caso exemplifica muito bem as relações de poder, as nuances e os dilemas políticos, educacionais e religiosos que envolvem a implementação da lei 10639/03. A tolerância religiosa e o respeito à diversidade em relação às religiões afro-brasileiras ocorrem apenas se houver o silêncio em relação a esse assunto. Ou seja, mesmo com a promulgação da lei 10639/03, a distribuição de livros sobre a mitologia africana, e o estímulo à formação continuada de professores, espera-se na prática escolar o silêncio tolerável sobre o assunto.

A professora Maria Cristina, ao cursar uma pós-graduação em Afrocartografias promovida pela própria prefeitura de Macaé, e incentivada pela lei n° 10.639/03 a promover o

ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, decidiu utilizar em sala de aula com seus alunos, o livro de Adilson Martins após a sugestão de um de seus alunos<sup>16</sup>.

Inicialmente as aulas transcorreram sem grandes problemas, contabilizando-se apenas alguns estranhamentos e desconfortos com o assunto por parte de alguns alunos; no entanto, à medida que, a professora incentivou pesquisas e uma leitura mais aprofundada da obra para a realização de um projeto da secretaria municipal de educação, o LITERARTE, as reações não tardaram a ocorrer.

Lecionando em uma comunidade predominantemente evangélica, a professora acabou adquirindo perante a comunidade escolar e para a maioria dos pais e mães de alunos a condição de representante do diabo no interior da escola.

A professora foi inicialmente orientada a interromper as aulas sobre o assunto, e ao não atender a solicitação da direção, mantendo sua determinação em continuar ensinando sobre as lendas de Exu, o caso se desdobrou e expôs as frágeis relações e pressões entre comunidade local, direção da escola, equipe pedagógica, professores e pais e mães de alunos.

As primeiras reclamações surgiram dos pais e mães de alunos que informaram à direção da escola que seus filhos estavam começando a se interessar pelo assunto e pesquisando a respeito de umbanda e candomblé na internet.

Afastada de suas funções pela direção da escola<sup>17</sup>, sob a alegação de que estava criando um “ambiente de discórdia”, promovendo a “quebra de harmonia da escola” e “prejudicando o processo de ensino e aprendizagem”, e como “não houve por parte de Maria Cristina qualquer intenção de entendimento”, a diretora decidiu colocá-la à disposição.

Logo depois, sugerindo o retorno da professora às suas atividades escolares, o parecer<sup>18</sup> da Procuradoria Geral do Município de Macaé informou que considerou ilegal o afastamento da servidora de suas funções, pois essa decisão devia “ser fundamentada e decorrer de processo administrativo disciplinar”. O parecer informava ainda que a decisão deveria levar em conta um ofício já protocolado pelo CEN<sup>19</sup> – Coletivo de Entidades Negras junto à Ouvidoria da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Obviamente não podemos ignorar os interesses e motivações pessoais da professora, principalmente sendo ela mãe-de-santo umbandista, mas, independentemente disso, em seus procedimentos ela estava amparada pela lei 10639/03 e pelas diretrizes curriculares para a educação das relações étnicorraciais.

<sup>17</sup> Ofício n° 30 de 14 de setembro de 2009, da Direção do Colégio Municipal Pedro Adami à Secretária Municipal Especial de Educação.

<sup>18</sup> O parecer da Procuradoria Geral do Município de Macaé é em referência ao Ofício n° 30/2009 do Colégio Municipal Pedro Adami.

<sup>19</sup> O Coletivo de Entidades Negras é uma organização sem fins lucrativos, pertencente ao movimento negro e que atua entre outras frentes, no combate à intolerância religiosa em todo o país.

<sup>20</sup> Ofício n° 035/2009/ Ouvidoria/Gabinete/Seppir/PR, encaminhado ao Chefe do Poder Executivo Municipal e protocolado no Paço Municipal, em 11 de setembro de 2009, como Processo Administrativo n° 40.683/2009, o

Os depoimentos dos envolvidos dão uma ideia da dinâmica do caso<sup>21</sup>. A diretora evangélica da Universal informou em seu depoimento que diversos alunos reclamavam que a professora Maria Cristina fazia “apologia religiosa”, criava constrangimento impondo “temor pelo ocultismo”, e chegou a obrigar um aluno a usar uma faixa escrita “EXU”. Segundo a direção da escola, a professora incluía em suas aulas, deuses como Odin e Thor, que não eram do continente africano e, além disso, a diretora recebeu reclamação da mãe de uma aluna dizendo que as aulas da professora “estava influenciando negativamente a sua filha”.

O diretor adjunto, negro e pastor presbiteriano, disse em seu depoimento que “as reclamações aumentaram” e dizendo ser “especialista na cultura afro-brasileira” informou que foi investigar a aula, e pôde perceber que a professora Maria Cristina estava ensinando o “místico religioso”. Informou também que foi sugerida “mudança de temática, para que se deixasse o místico religioso”.

Este trecho do depoimento do diretor-adjunto possui particular relevância, merecendo ser reproduzido:

“Foi sugerido que ela adotasse dois livros da biblioteca da escola, que se encontram em poder da mesma, são eles “Mãe África e Menina das Tranças”, porque a temática utilizada pela professora não era uma temática voltada para a literatura afro-brasileira, mas sim para a temática místico religiosa, não somente pelo uso do livro e sim pelas práticas adotadas em sala de aula, pois já havia sido constatado que na metodologia da professora ela utilizou Deuses da mitologia nórdica “Odin e Thor”, e figuras do folclore brasileiro como saci pererê, mula sem cabeça e Exu...”

O vice-diretor disse ainda que para ele “isto é religião”, e que como diretor de escola não poderia permitir “conduta de apologia”, não importando “de que religião”, pois a “escola é laica”. Informou também que a professora reagiu dizendo que ele estava “indo contra a sua própria raça”<sup>22</sup>.

Foram prestados ainda outros depoimentos de professores, estudantes, pais e mães de alunos, em geral eles acusavam a professora Maria Cristina de fazer “apologia religiosa”, mas talvez essas acusações revelem o modelo de tolerância e de respeito à diversidade da forma

---

qual deu origem ao Inquérito Administrativo nº027/2009. Anterior, portanto, ao ofício do Colégio Municipal Pedro Adami à Secretária de Educação em 14 de setembro de 2009.

<sup>21</sup> Depoimentos realizados na própria escola à Procuradoria Geral do Município – PROGEM instalada no colégio.

<sup>22</sup> Há um intenso debate entre religião e etnicidade travado dentro do movimento negro, em suas reflexões, o movimento negro considera a conversão ao protestantismo a perda da identidade negra e a assimilação ao mundo dos brancos, e considera também o cristianismo como a religião do colonizador (Burdick, 2001).

como ocorrem atualmente, ou seja, desde que a professora não usasse mais o livro e parasse de falar de Exu.

A essa altura o caso já havia repercutido na imprensa, em organizações de combate à intolerância religiosa e setores do movimento negro e adquiriu repercussão nacional<sup>23</sup>.

Devido aos desdobramentos, a Secretaria de Educação de Macaé decidiu suspender os servidores envolvidos, entre eles, a direção<sup>24</sup>, incluindo a diretora, o diretor adjunto, a orientadora educacional e a professora Maria Cristina Marques.

A suspensão durou cerca de um ano, e como se nada tivesse acontecido, depois desse período todos voltaram para o Colégio Municipal Pedro Adami, a professora Maria Cristina, no entanto, preferiu sair daquela unidade escolar, passando a coordenar o Núcleo de Estudos de Educação e Diversidade Étnico-Racial (NEED)<sup>25</sup>.

O caso “Lendas de Exu” revela um microcosmo das tensões e disputas de poder que estão postos em nossa sociedade, discussões que envolvem o ensino de mitologia africana nas escolas públicas, a lei 10.639/03, as manifestações culturais afro-brasileiras no currículo e a ascensão das igrejas evangélicas neopentecostais em todo o país.

Estamos diante de uma “*guerra santa*”, gerada pela visão que se tem do personagem central da obra de Adilson Martins. É preciso então analisar as características desse personagem principal do livro, e causador de toda essa confusão: Exu.

### **4.3 - Mas afinal: quem é Exu?**

Antes de tentar responder a essa pergunta, é preciso deixar claro que há diferenças, a respeito de quem é Exu no candomblé e na umbanda, pois se a característica dele no candomblé é a de um orixá, na umbanda a sua manifestação é como entidade.

O documentário *A Dança das Cabaças – Exu no Brasil*, dirigido por Kiko Dinucci, fez um amplo estudo sobre a presença de Exu no Brasil e suas múltiplas reinterpretações e reinvenções, e logo de início, ao observarmos as entrevistas realizadas nas ruas de uma grande cidade paulista, percebe-se que, os depoimentos dos entrevistados, além de revelarem

---

<sup>23</sup> Jornal O Globo na coluna do Ancelmo Góis “*Caso escolar*” em 26 out. 2009, e outras reportagens como as do Jornal do Brasil “*Professora de Macaé é punida por ensinar conteúdo afro*” de 26 out. 2009, e do Jornal O Dia “*Livro sobre Exu causa guerra santa em escola municipal*” de 27 out. 2009.

<sup>24</sup> Ofício nº 2.610/2009 da Subsecretária Municipal Administrativa – SEMED de 16 de novembro de 2009.

<sup>25</sup> O núcleo promove formação continuada para professores, além de pesquisa e extensão. Criado no interior da Fundação Educacional de Macaé – FUNEMAC, o núcleo é dirigido pela professora e fundadora Maria Cristina Marques. O NEEDE que atende agora toda a rede municipal de Macaé tem como logotipo o tridente de Exu e promove o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.

equivocos e preconceitos muito comuns, refletem de maneira geral, a crença muito difundida de que Exu é o diabo<sup>26</sup>.

Então cabe a pergunta: se a figura do diabo nos moldes cristãos era desconhecida nas múltiplas culturas africanas<sup>27</sup> por que decorre então esse processo de demonização de Exu?

Para responder a essa pergunta importa remontar aos primeiros contatos entre missionários cristãos europeus e os diversos povos do continente africano e a diáspora compulsória, que trouxe inúmeros africanos negros escravizados para o Brasil. Além disso, compreender o que esses africanos trouxeram consigo: suas crenças, sistemas de valores, culturas, práticas sociais, danças, línguas, costumes e sobretudo seus deuses e cultos ancestrais.

Na cosmologia nagô Exu é um orixá, é o princípio e o fim, senhor dos encontros e desencontros, das encruzilhadas e das aberturas. E são inúmeras as relações dessa divindade com a contradição, a ambiguidade, o movimento dinâmico e a própria força (transportador de axé) que percorre caminhos em múltiplas direções. É o orixá mais humano, o que mais se aproxima dos seres humanos, é o deus mensageiro<sup>28</sup>.

Identificado na África por missionários cristãos como diabo devido ao seu aspecto fálico, no Brasil Exu encontrará um ambiente ainda mais desfavorável, na medida em que o catolicismo era imposto como a única religião legítima ao conjunto da sociedade. Como se não bastasse, os negros trazidos para o Brasil sofreram, ainda, inúmeros outros tipos de privações e violência a exemplo das rupturas familiares devido ao tráfico humano, das proibições de falar em suas línguas maternas, da agregação no interior das senzalas com outros grupos étnicos diferentes também trazidos da África e que falavam outros idiomas e possuíam ancestrais e deuses diferentes.

Além disso, as agressões físicas, os trabalhos forçados, a alimentação precária e as violências sexuais que atingiram principalmente as mulheres negras afetariam profundamente a auto-estima desses grupos escravizados.

---

<sup>26</sup> O livro *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônio?* de Edir Macedo com tiragens que já atingem a cifra de três milhões de cópias, apontam que não apenas os Exus, mas todas as demais entidades e orixás das religiões afro-brasileiras são demônios. A Rede Record de Edir Macedo em diversos momentos de sua programação demonizam as religiões afro-brasileiras, reforçando estigmas muito difundidos na sociedade brasileira.

<sup>27</sup> Não estou dizendo que o mal era desconhecido das culturas africanas, mas sim que esse mal não aparecia em oposição absoluta ao bem como acontece na perspectiva judaico-cristã da eterna oposição entre Deus e o Diabo.

<sup>28</sup> Neste aspecto, suas características assemelham-se a diversas outras divindades de outros povos amplamente conhecidos, mas que não foram demonizados nos currículos das escolas brasileiras, como Mercúrio (Romano) e Hermes (Grego). Os nomes dessas divindades estão presentes em vocábulos de nosso idioma através de palavras como mercurial e hermenêutica.

Tudo isso favoreceu uma imensa desarticulação<sup>29</sup> em suas identidades, crenças, laços familiares e no culto aos seus deuses e ancestrais. Podemos afirmar que as religiões de matrizes africanas ao longo desse processo de recriação em nossa sociedade, após cruzarem o atlântico nos infames navios negreiros se transformaram em religiões brasileiras.

O contato permanente entre o catolicismo e os cultos de origens africanas praticados às escondidas no interior das senzalas propiciou um enorme sincretismo religioso e demandou estratégias por parte dos negros que possibilitassem adorar seus deuses mesmo através das imagens dos santos católicos, e nesse processo de correspondência entre santos católicos e divindades africanas, o orixá que ficou associado ao diabo foi Exu<sup>30</sup>.

No início do século XX, o “surgimento” da Umbanda<sup>31</sup>, deu a Exu uma nova interpretação, diferente da anterior, não mais o exu orixá. Com a consolidação da umbanda, exu seria “reinventado”, tendo origem na própria vida humana, portanto, se apresentando agora, como entidade. E, sendo novamente injustiçado no sincretismo, ele passa a ser associado a tipos sociais marginalizados, pessoas que tiveram dificuldade de se adequar às normas sociais. (OLIVEIRA, 2008)

Difunde-se no imaginário a relação de exus e pombagiras (exu feminino) com malandros, bêbados, marginais, prostitutas, mulheres perdidas e todo tipo de comportamento desviante socialmente. Entidades conhecidas como “povo de rua” essa face transgressora das religiões de matrizes africanas será amplamente difundida no imaginário social e discriminada, sendo alvo até mesmo, de perseguição policial. (MAGGIE, 1992)

Na tentativa de reduzir preconceitos e dar maior aceitação pública a seus cultos a umbanda buscará o branqueamento procurando desaffricanizar seus cultos, oscilando entre o pólo ocidental-cristão e o afro-brasileiro, tendo uma face externa sincretista cristianizada mais próxima do kardecismo e uma outra face inconfessa, rejeitada, culpada e escondida reservada aos adeptos e mais voltados para o seu interior (quimbanda), onde a relação bem-mal não se dá de forma absoluta conforme a ética cristã mais amplamente aceita.

---

<sup>29</sup> As nações presentes ainda hoje nos candomblés são tentativas imaginárias de re-territorialização do que foi desarticulado na vinda de negros escravizados para o Brasil. As três principais grandes nações são Jeje (os deuses são chamados de Voduns), Ketu (os deuses são chamados de Orixás) e Angola (os deuses são chamados de Inkises). Essas três grandes nações se subdividem em diversas outras e analisar a complexidade do assunto aqui fugiria ao escopo dessa pesquisa (Cappelli, 2010).

<sup>30</sup> O sincretismo religioso é amplamente discutido e estudado no Brasil, visto de múltiplas e diferentes maneiras por especialistas e religiosos e assumindo associações diversas em diferentes regiões do país, como Ogum-São Jorge (RJ) e Oxóssi-São Jorge (BA). A associação sincrética que comumente é feita entre Exu e o Diabo é a parte que tem demandado maiores esforços de desconstrução, pois o contexto atual dos estudos étnico-raciais buscam reconhecer a herança negra e sua contribuição para a sociedade brasileira.

<sup>31</sup> O episódio que marcou oficialmente o “início” da Umbanda foi quando numa reunião em um centro kardecista localizado em Niterói, RJ, o médium Zélio de Moraes no dia 15 de novembro de 1908 recebeu o espírito do caboclo Sete Encruzilhadas (Oliveira, 2008).

Conforme o caso *Lendas de Exu* foi se tornando amplamente conhecido, e passou a ter repercussão nacional, muito se discutiu sobre a relação entre a demonização de exu e o racismo no Brasil argumentando-se que se Exu não entra na escola é por que é negro e o Brasil é um país racista<sup>32</sup>.

As teorias raciais e a ideologia do branqueamento ajudaram a disseminar a idéia de que tudo que vem dos negros e do continente africano é ruim e demoníaco, e apesar desse aspecto racista, é preciso analisar a questão também a partir de outros enfoques, pois podem colaborar no entendimento da questão.

Como o caso *Lendas de Exu* envolve um episódio de intolerância religiosa que envolveu a professora Maria Cristina Marques, que além de educadora é mãe-de-santo umbandista, a discussão a seguir irá focar os Exus como eles aparecem na umbanda pois é também a imagem mais difundida atualmente no imaginário popular.

Seria ingênuo demais, imaginar que, entidades tão controversas como os Exus e pombagiras, principalmente depois de décadas ocupando um lugar demoníaco no imaginário da sociedade brasileira, de uma hora para outra entrariam nas escolas a partir da promulgação da lei nº 10.639/03 e seriam recebidos de braços abertos e sem resistência alguma por parte de pais e professores em sua maioria católicos e evangélicos.

E aqui quero discutir três aspectos que considero importantes para ampliar o olhar e entender melhor as resistências oferecidas nas escolas e que ajudam a compreender mais nitidamente essa questão.

O primeiro aspecto tem uma relação com a afirmação de que o catolicismo e a demonização de Exu tem relação com a prática do racismo no Brasil. Ora, desde seus inícios, o cristianismo apontou vários deuses de outros povos, entre eles, os deuses gregos e romanos como demoníacos, são inúmeros os trechos bíblicos que revelam esse aspecto<sup>33</sup>, ou seja, embora nestes contextos bíblicos estivessem estabelecidas outras formas de relações de poder, a questão raça/cor e o racismo não estava colocada, da forma como seria construída a partir do século XIX.

Até por que, a compreensão correta dos processos de demonizações feitas pelo cristianismo ao longo da história, adquire muitos outros formatos e não apenas o racial. É o caso da demonização do protestantismo feito pelos católicos e vice-versa, a demonização do comunismo, do islamismo, da pornografia e da homossexualidade, nesse sentido fica evidente

---

<sup>32</sup> Artigo da professora Stela Guedes Caputo (UERJ) intitulado *Exu não pode?* Em O Globo (Rio de Janeiro) em 23 de novembro de 2009.

<sup>33</sup> 1 Coríntios 10:20 - Antes digo que as coisas que os gentios sacrificam, as sacrificam aos demônios, e não a Deus. E não quero que sejais participantes com os demônios.

que para o cristianismo o demônio é o Outro, é a “heresia” com todas as inúmeras possibilidades que os contextos permitem<sup>34</sup>.

O segundo aspecto tem relação com as referências ao mal, aos espíritos malignos presentes nas práticas da própria umbanda, muitas vezes negados pelos adeptos que não realizam tais práticas, que são atribuídas aos quimbandeiros. Mas sabe-se que há inúmeros pontos cantados para entidades na umbanda que fazem referência explícita ao demônio, é o caso dos quiumbas em que são ditos expressamente nos pontos cantados as origens e vinculações dos exus com os demônios<sup>35</sup>. É o caso do ponto de Umbanda *Ê, Caveira*:

Quando o galo canta é madrugada,  
Foi Exú na encruzilhada, batizado com dendê.  
Rezo uma oração de traz pra frente,  
Eu queimo fogo e a chama ardente aquece Exú , Ô Laroîê.  
Eu ouço a gargalhada do Diabo,  
É Caveira, o enviado do Príncipe Lúcifer.  
É ele quem comanda o cemitério,  
Catacumba tem mistério, seu feitiço tem axé. Ê Caveira!

Em pesquisa que durou mais de duas décadas, o professor e antropólogo da Universidade de São Paulo, Lísias Nogueira Negrão, em seu livro “Entre a Cruz e a Encruzilhada” recolheu inúmeros depoimentos de adeptos da umbanda que dizem eles próprios que os exus que “recebem” são “bicho ruim” pessoas que em vida foram “ex-bandidos, ex-assassinos e ex-estupradores”, “espíritos atrasados”, “catiços”, “capetas” e “demônios”<sup>36</sup>.

E enfim, o terceiro e último aspecto, tem relação com os inúmeros casos de conversões de adeptos da umbanda para as religiões evangélicas neopentecostais, e embora o trânsito dos adeptos entre essas religiões sejam uma via de mão-dupla, o número de ex-umbandistas e ex-candomblecistas que se converteram e ingressaram nas igrejas evangélicas é muito maior<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Em nossos dias tem sido comum acusações mútuas de demonização até mesmo entre os evangélicos. Em seu blog o bispo Edir Macedo acusou recentemente 99% dos cantores evangélicos de estarem endemoninhados, numa tentativa desesperada de desarticular aproximações de sua rival Rede Globo de assinar contratos com cantores gospel. O pastor Silas Malafaia, interessado em maior espaço na Rede Globo, também acusou em seguida a programação da rede Record, de Edir Macedo, de estar a serviço do diabo.

<sup>35</sup> Ver *Cantigas de Umbanda e Candomblé: pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades*. Domínio público. Editora Pallas, 2011.

<sup>36</sup> Os adeptos costumam isentar Exu da prática do mal dizendo que se tem alguém que é mau é o ser humano, e os aspectos trevosos e malfazejos das entidades são interpretados a partir da influência do kardecismo e são associados a espíritos que ainda precisam evoluir (exus pagãos ou quiumbas).

<sup>37</sup> As estatísticas tem mostrado um crescimento acentuado das denominações evangélicas, principalmente as neopentecostais e o IBGE estima que em algumas décadas esses números podem se tornar ainda mais expressivos. Os evangélicos estão na política e nos meios de comunicações. As igrejas são detentoras de forte poder econômico e tem influenciado até mesmo na cultura de nosso país.

E, ao afirmarem constantemente, em programas de rádio e televisão e nas igrejas que os espíritos a quem serviam antes de se converterem eram de fato demônios, reforçam ainda mais os estigmas de demonização tanto dos exus quanto da umbanda em geral.

Foram abordados neste texto, esses três aspectos na tentativa de contribuir para o amadurecimento da discussão, evitando-se acusações raciais simplistas que não levem em conta todas as complexidades que envolvem esses conflitos religiosos no Brasil.

Muitas das vezes professores e professoras, equipes pedagógicas, diretores e diretoras de escola e pais de alunos por desconhecimento de questões curriculares atuais, pelo despreparo no trato com aspectos ligados à história e cultura afro-brasileiras, por ignorarem a lei 10.639/03 e suas regulamentações, acreditam que devam impedir a utilização de livros como o “Lendas de Exu”, recomendado pelo próprio MEC e que faz parte do Programa Nacional Biblioteca da Escola, por entenderem que tudo que está relacionado ao continente africano e aos negros é demoníaco.

Enfim, retomando a pergunta inicial, indago novamente: Mas afinal, quem é Exu? Ou melhor, o que ensina o livro “Lendas de Exu” sobre Exu? Podemos dizer que, no livro de Adilson Martins, Exu é apresentado como um personagem brincalhão, um anti-herói, a possibilidade de transgressão, trapaceiro e astucioso, provocador de confusão, representa tanto o bem quanto o mal, é o mensageiro entre os homens e os deuses.

#### **4.4 - A “guerra santa” no dia-a-dia do espaço escolar**

Ao analisar os desdobramentos do caso “Lendas de Exu” no dia-a-dia do colégio Pedro Adami, principalmente através de diários, atas de reuniões, trabalhos escolares dos alunos e fotos de murais, ficou ainda mais evidente, o pano de fundo religioso que envolveu esse episódio.

Ao insistir na utilização do livro a professora Maria Cristina ouviu a seguinte frase da diretora do colégio “A comunidade de Córrego do Ouro é 95% evangélica, você não pode continuar com essa obra. Vou te colocar à disposição!”<sup>38</sup>

Após uma apresentação na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), a convite do pedagogo e babalaô, Ivanir dos Santos, da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCI), a professora Maria Cristina, servidora concursada, participou de uma mesa redonda, deu entrevistas e afirmou que a diretora da escola a ameaçou dizendo “Ou você para ou eu

---

<sup>38</sup> Trecho retirado da monografia da professora Maria Cristina, intitulada “*Exu não pode? A lei 10.639/2003 ainda não saiu do papel – a intolerância religiosa não admite as figuras temáticas da religião africana*”, p.38 depositada na FUNEMAC – Fundação Educacional de Macaé.

vou lhe colocar pra fora. A comunidade aqui é evangélica, se você não parar vai ter que sair”<sup>39</sup>. Na entrevista a professora Maria Cristina contou ainda que “até mães de alunos ficaram contra ela”, “fui proibida de falar sobre a África até pelas mães de alunos, que são evangélicas”. É preciso destacar que a história da África é a história da humanidade, do surgimento do ser humano, do ponto de partida para o povoamento do resto do mundo, do surgimento das primeiras práticas culturais e do monoteísmo que surge na África.

Após essa entrevista na ABI, a diretora afixou no mural do colégio, junto à reportagem da ABI, e de uma reportagem do Jornal Extra, uma moção de repúdio junto a um versículo bíblico com os seguintes dizeres:

Estas seis coisas aborrecem ao Senhor, e a sétima sua alma abomina. Olhos altivos, língua mentirosa, e mãos que derramam sangue inocente, coração que maquina pensamentos viciosos, pés que se apressam a correr para o mal, testemunha falsa que profana mentiras e que semeia contendas entre irmãos. (grifos da diretora)  
Provérbios 6.16-19

A diretora com essa iniciativa, revelou o pano de fundo religioso, a “*guerra santa*” em que se via envolvida, e fez o que segundo ela, seria o erro da professora Maria Cristina, levar sua religião para dentro da escola e para a prática pedagógica. Quem de fato lançou mão de sua religião? A motivação religiosa da diretora fica ainda mais evidente pelo fato da professora Maria Cristina já lecionar naquele colégio há sete anos, e nunca ter recebido esse tipo de acusação anteriormente.

A abordagem referente à mitologia africana é necessária, principalmente quando se tem em vista demonstrar toda a herança africana, é o caso da coleção de livros e dvd’s “A Cor da Cultura”<sup>40</sup>, elaborada pela Petrobrás, Rede Globo, Canal Futura, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e Governo Federal.

A lei 10639/03 e o avanço da pedagogia multiculturalista, desafiam a prática cotidiana escolar, pois questiona hegemonias e práticas culturais dominantes nas escolas. As discussões sobre identidade e pluralismo cultural, desnaturalizam práticas sociais arraigadas nas escolas públicas em nosso país, como rezar o pai-nosso antes das aulas.

O catolicismo, religião hegemônica, e com forte influência na cultura e no imaginário da população brasileira, durante grande parte de nossa história perseguiu as religiões de matrizes africanas, que sempre foram consideradas como resultantes de um pacto com o demônio (SANTOS, 2010). Essa postura mudaria apenas a partir da realização do Concílio

---

<sup>39</sup> Ibidem p. 39

<sup>40</sup> Disponível em <[www..acordacultura.org.br](http://www.acordacultura.org.br)>

Vaticano II concluído no pontificado do papa Paulo VI em 1965. Em mensagem proferida na África (*Africae Terrarum*) o papa Paulo VI diz:

A Igreja considera com muito respeito os valores morais e religiosos da tradição africana, não só pelo seu significado, mas também, porque neles vê a base providencial sobre que transmitir a mensagem evangélica e encaminhar a construção de uma nova sociedade em Cristo. (Santos, 2010. p. 78)

Os novos ataques às religiões afro-brasileiras serão realizados em seguida, pelo segmento religioso emergente naquele mesmo período pós conciliar, as igrejas evangélicas neopentecostais. Embora a igreja protestante/evangélica esteja presente no país desde o século XIX<sup>41</sup>, a grande expansão desse segmento religioso ocorreu apenas na segunda metade do século XX, principalmente a partir da década de 1970 (Oro, 1996).

De maneira geral, os evangélicos possuem um convívio “respeitoso” com as religiões afro-brasileiras, porém casos de intolerância, antes apenas episódicos, tem se tornado cada vez mais comuns, com invasões de terreiros, destruição de imagens religiosas, fechamento compulsórios de terreiros, pregações televisivas que incitam ao ódio e ao preconceito, gerando grande preocupação nos adeptos das religiões afro-brasileiras (Silva, 2007).

Essas tensões aparecem no dia-a-dia das escolas, em ata de reunião do colégio Pedro Adami, os alunos disseram que não foi bom fazer a pesquisa por se tratar de “demônios” e alguns disseram “ter medo” da professora Maria Cristina. Em uma moção de repúdio elaborada pelos pais e responsáveis dos alunos da turma F702, eles dizem que “a escola não é lugar para se ensinar preceitos religiosos, seja este da religião que for”, e concluem o abaixo-assinado entregue à SEMED pedindo a “substituição da professora” Maria Cristina.

As acusações adquirem tom inquisitorial, e como no período da caça às bruxas, a professora Maria Cristina passou a ser associada como representante do Diabo, e deveria definitivamente ser retirada daquele ambiente escolar.

As perguntas feitas pela pesquisadora Stela Guedes Caputo, revelam o problema do preconceito religioso e do racismo em nossas escolas. Ela pergunta:

Alguém questiona quando a disciplina de História fala do catolicismo? Da reforma protestante? Esses conteúdos fazem parte do ensino regular de História. As culturas com suas religiões também fazem parte do ensino de História da

---

<sup>41</sup> Durante o período colonial, houve tentativas de implantar o protestantismo no Brasil, foi o chamado “protestantismo de invasão”, através das invasões francesas (século XVI) e holandesas (século XVII), mas essas tentativas fracassaram. Foi somente no século XIX, com a chegada de missionários americanos e imigrantes oriundos de países com forte presença protestante, que o protestantismo se estabeleceu no Brasil (Leonel, 2010)

África. Como é que vai ser? Pais e professores arrancarão as páginas desses livros? Ou eles já serão confeccionados mutilados pelo racismo? (Caputo, 2012. p. 247)

A professora Maria Cristina lecionou durante sete anos no colégio Pedro Adami, e o curioso é que não há registro anterior nas atas escolares, de que tenha levado sua religião para a sala de aula.

A utilização do livro surgiu após indicação de um “ex-aluno do 7º ano”<sup>42</sup> que informou ter visto a obra na “biblioteca do Pedro Adami”. Branca e mãe-de-santo umbandista, a professora não escondia sua filiação religiosa na escola, e disse que se sentiu à vontade para utilizar o livro por “saber lidar com o Orixá e o mito”.

Ela sabia desde o início “que estava mexendo numa casa de abelhas” mas mesmo assim, decidiu seguir em frente, tomando alguns cuidados, “fotografei todas as aulas, guardei todos os trabalhos dos alunos, gravei inclusive, minha fala” diz ela, ciente dos desdobramentos de sua iniciativa.

A professora disse também que sua interpretação de Exu é diferente da perspectiva do livro, e revelando sua relação com a entidade, diz:

“O meu Exu da Umbanda é médico, já participei de três curas de câncer no meu templo e tenho como provar isso. O meu Exu é protetor de quem lhe pede proteção, é caminho, é comunicação.

Questionada sobre a lei 10639/03, ela diz que “ao longo dos anos que lecionou no colégio, nunca tinha ouvido falar da lei”, e que só foi “saber da lei 10639 e como aplicá-la e respeitar a cultura do negro, através da pós em Afrocartografias”.

“Não se fazia nenhum trabalho de discriminação racial, nunca vi isso lá, mesmo observando a baixa estima dos alunos negros do Pedro Adami. Quando trabalhei o livro, também questioneei a hegemonia do branco em relação à raça negra. Trabalhei o cabelo afro, o respeito e o valor que cada um deveria ter e pude observar uma aluna que veio a minha aula seguinte, com o cabelo todo trançado, totalmente linda!!! Vi em cada olhinho, um brilho escondido, falei-lhes sobre a importância do negro em nossa sociedade.”<sup>43</sup>

Enfim, embora lecionando numa comunidade predominantemente evangélica, a professora não vê problemas entre a aplicabilidade da lei 10639/03 e o crescimento das igrejas evangélicas, pois como comentou, ela “não acredita em religião intolerante, acredita que existam pessoas intolerantes”.

---

<sup>42</sup> Trechos da entrevista concedida a mim pela professora Maria Cristina Marques. A íntegra da entrevista encontra-se no anexo dessa pesquisa.

<sup>43</sup> Trecho da entrevista concedida pela professora.

Coordenando atualmente o Núcleo de Estudos de Educação e Diversidade Étnicorracial (NEEDE), a professora Maria Cristina promove curso de formação continuada para capacitar professores da região na aplicabilidade da lei 10639/03. Referindo-se ao último curso de extensão ali realizado, que capacitou vários professores, ela conclui “ali, provei que não era religiosidade que eu queria passar e sim a cultura afro-brasileira em todos os seus aspectos”.

#### **4.5 – A formação de professores e a lei 10.639/2003**

O ensino de história, cultura e mitologias afro-brasileiras nas escolas, tem desafiado o trabalho de professores e professoras em sala de aula. Para a maioria deles, e apesar da lei 10639/03, prevalece a ideia de que a autonomia do professor em sala de aula, garante na prática cotidiana, o não tratamento do assunto.

As mudanças nos livros didáticos, os novos materiais pedagógicos étnico-raciais, que constantemente chegam às escolas e as pressões dos movimentos sociais, em especial, do movimento negro, tem dificultado, cada vez mais, aos professores, driblar o tema.

Isso porque, no imaginário da maioria dos professores e professoras, ensinar a respeito da mitologia africana é levar para os estudantes assuntos que se referem à macumba, feitiçaria, bruxaria, magia negra e outras coisas do demônio.

Um dos argumentos contra a professora Maria Cristina na escola, era de que ela estava promovendo o ensino místico religioso, influenciando os alunos a respeito de suas crenças pessoais e se desviando do que preconiza a lei n° 10639/03.

Não podemos ignorar que o Estado brasileiro é laico, mas não é nem ateu e muito menos laicista, basta observarmos o texto do preâmbulo da Constituição que a promulga “*sob a proteção de Deus*”. A separação entre Igreja e Estado, ocorrida a partir da Constituição republicana de 1891, abriu espaços para o surgimento e crescimento de outras religiões, como as protestantes/evangélicas, kardecistas e outras, mas mesmo após um século de separação formal, ainda são profundas as marcas da tradição católica em nosso país.

Acostumamos com os feriados católicos, os crucifixos nos tribunais e as orações ao pai-nosso nas escolas. A presença desses aspectos e tradições, mostram, que o Estado brasileiro é laico, mas nem tanto, e que o processo histórico de séculos do catolicismo como única religião oficial do país, naturalizaram a presença de símbolos e tradições cristãs nas instituições públicas.

O desafio atual dos tempos pós, é o questionamento constante das hegemonias, e a valorização de identidades e culturas até então marginalizadas nos currículos. Há uma necessidade de romper com modelos homogeneizadores e monoculturais e construir práticas

educativas em que, a questão das diferenças e do multiculturalismo se façam, cada vez mais presentes (CANDAUI, 2008. p.15). Michael Young, fez a esse respeito, a seguinte pergunta: Será que,

...o que é considerado saber na sociedade ou o que é escolhido para ser incluído no currículo num determinado momento nada mais é do que aquilo que aqueles que estão em posições de poder decidem ser o saber? (YOUNG, 2000. p. 13)

As estatísticas têm apontado que apenas 0,34% dos brasileiros são adeptos auto-declarados das religiões de matrizes africanas. Se mais da metade da população brasileira, como divulgou recentemente o IBGE, se auto-declara negra, concluímos que a maioria dos negros<sup>44</sup> são adeptos de outras religiões, ou não possuem religião alguma (Prandi, 1995).

De fato, no momento em que se busca implementar o ensino de história e cultura afro-brasileira, através da efetivação da lei nº 10.639/03, as peculiaridades das relações raciais brasileiras, e a relação entre raça e religião, vem à tona, pois como exemplarmente mostra o caso “Lendas de exu” a vítima de racismo, preconceito e intolerância religiosa foi uma sacerdotisa umbandista e branca<sup>45</sup>.

O longo processo ideológico de branqueamento, e a visão eurocêntrica, estigmatizaram a cultura afro-brasileira, gerou um ideal branco no país, que consolidado pelo discurso da mestiçagem, criou uma sociedade racista, que com o olhar do colonizador passou a demonizar as práticas religiosas dos negros afro-brasileiros.

Porém, abordar aspectos das mitologias africanas nas escolas tem gerado acusações de que se estaria promovendo a “catequese” afro e o proselitismo disfarçado. Será? Ou seria, ao invés, um discurso de uma pseudo-tolerância que exige o silêncio das culturas afro-brasileiras? Não podemos esquecer que o currículo é um espaço de disputa de poder e busca de hegemonia (SILVA, 2011).

Da mesma forma que não se deve estudar a Idade Média sem falar do catolicismo, a Reforma sem falar do protestantismo, é inadmissível que se ensine a história e cultura dos povos de origem africana nas escolas sem se referir aos seus mitos, deuses, orixás e demais práticas sociais e culturais.

Abordar na escola aspectos das mitologias e das manifestações culturais de matrizes africanas, não é ensinar o “místico religioso”, pelo fato, de tratar-se de aspectos culturais e de mitologias inerentes a valores civilizatórios dos povos africanos.

---

<sup>44</sup> Consideramos aqui, os negros a soma de pretos e pardos. Essa metodologia, embora não seja unânime, tem sido adotada, até mesmo por órgãos oficiais do governo como o MEC, IBGE e o IPEA entre outros.

<sup>45</sup> Embora a professora Maria Cristina Marques seja branca, podemos dizer que houve racismo em relação a ela, pelo fato de que, ao assumir a religião umbandista e ensinar a respeito de exu em suas aulas, que são valores da cultura afro-brasileira, ela assumiu para si identidade e valores da cultura negra.

#### 4.6 – As políticas públicas antirracistas e a formação de professores

De novembro de 2005 a março de 2007, a Prefeitura Municipal de Macaé (RJ), ofereceu a professores da rede pública municipal de ensino um curso de pós-graduação *lato sensu* em Ensino de História e Culturas da África e dos Afro-Brasileiros, despertando interesses de vários profissionais, abrindo discussões e reflexões acerca das políticas públicas de promoção de igualdade racial em educação, e reflexões críticas, e questionamentos teóricos sobre a formação docente e visões tradicionais no campo do currículo. (BARROS, 2007).

O curso teve a duração de 17 meses e foi ministrado por professores da UERJ, UFRJ, UFC, UFBA entre outras. Um de seus objetivos centrais era inserir, no contexto das discussões sobre relações raciais e educação, as reflexões necessárias sobre a aplicação e implementação da lei nº 10.639/03 na rede municipal de educação. Sua estrutura era dividida em quatro módulos: *África e o Início da Diáspora; África-Brasil-África; Diáspora e Cultura Afro-Brasileira e Educação e Relações Raciais*, totalizando 360 horas.<sup>46</sup> Uma estrutura questionável ao iniciar a história da África a partir do século XV, abordagem que pode provocar erros e simplificações históricas.

Vários docentes ao final do curso, se comprometeram a implementar a lei 10.639/03 em suas disciplinas na educação básica, e embora esse curso e as discussões que geraram tenham contribuído para iniciativas interessantes desses professores no seu cotidiano escolar, permaneceram as dificuldades no trato com as manifestações culturais afro-brasileiras.

O diretor adjunto do colégio Pedro Adami foi um dos alunos desse curso de pós-graduação em História e Culturas da África e Afro-Brasileiras, e seu depoimento revela os desafios para as políticas públicas antirracistas e para formação de professores no trato com a mitologia africana.

O depoimento do diretor adjunto revela preconceitos que desafiam os cursos de formação de professores para as relações étnico-raciais, ele disse:

...que foi procurado por alguns pais de alunos reclamando da colega, Maria Cristina, e por ser negro e especialista na cultura afro-brasileira, a princípio pensou ser preconceito, mas as reclamações aumentaram.(...) foi decidido com a diretora e com a professora orientadora investigar a notícia. Quando da investigação foi descoberto que não estava sendo trabalhada literatura afro-brasileira, pois na verdade estava sendo trabalhado o místico religioso.(...)Foi sugerida

---

<sup>46</sup> O curso foi realizado na Fundação Educacional de Macaé – FUNEMAC, órgão da Prefeitura Municipal que administra a Faculdade Professor Miguel Ângelo da Silva Santos – FeMASS. Este curso, encerrado em março de 2007, teve a participação de cerca de 50 professores de várias áreas de conhecimento. (BARROS, 2007. p. 11).

a mudança de temática, para que se deixasse o místico religioso, pois se a mesma queria trabalhar a cultura afro-brasileira, que se voltasse para a literatura afro-brasileira. Foi sugerido que ela adotasse dois livros da biblioteca da escola, são eles “Mãe África e Menina das Tranças”(…) Foi requerida tão somente a mudança de metodologia...<sup>47</sup>

“Mudança de metodologia”, o que significa isso? Ainda segundo o diretor adjunto, a professora Maria Cristina foi “orientada a usar outros livros”. Os dizeres não são apenas mensagens a serem decodificadas (ORLANDI, 1999).

São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender. São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos, pondo em relação o dizer com sua exterioridade, suas condições de produção. (ORLANDI, 1999. p. 30)

O caso “Lendas de Exu” é emblemático, pois rompeu o silêncio a respeito das mitologias africanas no currículo das escolas. A realização de cursos de História e Cultura Afro-Brasileira pelos professores, a distribuição de livros com temática étnico-racial são iniciativas importantes, mas não são suficientes. Até porque, nesse episódio, houve pressões da comunidade do entorno e de mães de alunos, para que a professora Maria Cristina fizesse, como sugeriu o diretor adjunto, a “mudança de metodologia”.

Apenas formar e conscientizar os professores, não é suficiente, embora muitos professores tenham iniciativas no combate ao preconceito, ao racismo e à intolerância religiosa, pouco pode ser feito por eles, se o projeto político pedagógico da escola não incorporar essas questões. Como afirma Canen (1997, p. 487), a perspectiva pluricultural torna-se tanto mais eficiente quanto mais o projeto pedagógico da escola como um todo a ela tiver articulado.

Atualmente, nos diz Nóvoa, há um excesso de atribuições dadas aos professores, pede-se demais aos professores, pede-se demais às escolas. Acontece que, por uma espécie de paradoxo, ele observa que, as conquistas não realizadas na sociedade, são projetadas para dentro da escola, sobrecarregando os professores com um excesso de missões. Os pais não conseguem assegurar a autoridade com seus filhos, pede-se mais autoridade da escola, os pais não conseguem assegurar a disciplina, pede-se ainda mais disciplina à escola, os pais não

---

<sup>47</sup> Depoimento dado em 09 de outubro de 2009 à Procuradoria Geral do Município – PROGEM, na sede da diretoria do colégio municipal Pedro Adami em Macaé.

conseguem que os filhos leiam em casa, pede-se a escola que incentivem a leitura dos alunos. (NÓVOA, 2001).

Temos assistido nos noticiários o aumento da intolerância e da xenofobia, lemos nos jornais práticas de intolerância religiosa como invasão de terreiros, quebra de imagens religiosas e agressões físicas a adeptos das religiões afro-brasileiras nas ruas e mais uma vez a sociedade projeta esses anseios de tolerância, respeito à diversidade e convívio entre as religiões diferentes para dentro da escola, aumentando às expectativas e pressões sobre a missão dos professores.

A formação de professores para educação das relações étnico-raciais é fundamental, mas é importante também, a presença dessas questões nos projetos políticos pedagógicos das escolas e a participação dos pais de alunos e de toda a sociedade.

#### **4.7 - Os desafios para a implementação da lei 10639/03**

A Lei 10.639 de 2003<sup>48</sup> e suas respectivas formas de regulamentação, a resolução CNE/CP 01/2004 e o parecer CNE/CP 03/2004 vinculam-se a Lei de Diretrizes e Bases da Educação LDB 9.394/1996.

Embora a Lei 10.639/2003 altere a LDB Lei 9.394/1996 e, portanto, deva ser cumprida pelos sistemas de ensino, a novidade é que elas, a lei e suas regulamentações, fazem parte de uma modalidade de políticas públicas, até então pouco adotadas pelo Estado brasileiro e pelo próprio MEC, que são as políticas de ações afirmativas voltadas para a valorização da identidade, da memória e da cultura negras.

Assim, os desafios à implementação da lei 10.639/03 se constitui na promoção, valorização e no reconhecimento da diversidade étnico-racial na educação brasileira a partir do enfrentamento estratégico de culturas e práticas discriminatórias e racistas institucionalizadas e presentes no cotidiano das escolas e nos sistemas de ensino que excluem e penalizam crianças, jovens e adultos negros e comprometem a garantia do direito à educação de qualidade para todos.

O movimento negro, durante anos, lutou para inserir nos currículos escolares, a história da África e dos negros no Brasil, porém de maneiras mais adequadas e pertinentes. A lei 10639/03 pode ser considerada um ponto de inflexão de uma luta histórica da população negra para se ver retratada na história do país com o mesmo valor dos outros povos que para aqui vieram, e um ponto de partida para uma mudança social.

---

<sup>48</sup> Essa lei foi alterada pela Lei 11.645 de 10 de março de 2008, passando a incorporar também a história e cultura dos povos indígenas.

Na política educacional, a implementação dessa lei significa uma ruptura profunda com um tipo de postura pedagógica que não reconhece as diferenças resultantes de nosso processo de formação nacional. Para além do impacto positivo junto à população negra, a implementação da lei 10.639/2003 deve ser encarada como um desafio fundamental do conjunto das políticas públicas que visam à melhoria da qualidade da educação brasileira para todos.

É preciso deixar claro que a lei 10639/03 não é para o negro, é para todos e todas, inclusive para impedir futuros episódios de intolerância, como o que ocorreu no caso “Lendas de Exu”, pois não podemos perder de vista que a professora Maria Cristina é branca.

Apesar dos avanços, ainda há pouca visibilidade das questões que envolvem as relações raciais no Brasil. Podemos dizer que o senso comum ainda não percebe que a sociedade brasileira é uma sociedade racista.

Desde a promulgação até esse momento, temos observado inúmeras iniciativas para a implementação da lei 10639/03 nos sistemas de ensino, mas a falta de financiamento tem comprometido as possibilidades na formulação e implementação de iniciativas na área da formação continuada de professores.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A implementação da lei 10639/03, e as políticas públicas antirracistas nas escolas tiveram o mérito de romper com o silêncio, que há sobre a situação racial negra brasileira. No Brasil ocorre uma situação curiosa e paradoxal, se por um lado é profundamente aceita e festejada a grande mistura e miscigenação do povo brasileiro, por outro lado, não há aceitação da presença civilizatória africana e da estética negra.

As religiões de matrizes africanas são o epicentro de toda essa violência e discussão racial, elas sofrem as ações do preconceito, da discriminação e do discurso racista. E a escola muitas vezes funciona como um lugar de não-identidade, de não-poder-ser e isso gera nos estudantes adeptos dessas religiões conflitos psíquicos e frustrações, e nos não adeptos visões distorcidas e preconceituosas. Mas qual estratégia deve ser adotada?

É preciso entender as mitologias africanas como parte de um processo de uma civilização, fazendo parte da ação civilizatória que um povo construiu ao longo de séculos. Acredito que a superação da intolerância religiosa e do preconceito, passa necessariamente pela educação, pelo fortalecimento da escola e das instituições democráticas. É necessário avançar na implementação e efetivação da lei nº10.639/03, estimulando o diálogo inter-religioso, o estímulo a cursos de formação continuada para professores que promovam o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira.

A Constituição Federal de 1988 em seu artigo 5º inciso VI e o artigo 20 da Lei Caó nº 7.716/89, são remédios legais para punir os crimes de preconceito e intolerância religiosa, mas acredito que o melhor remédio ainda seja a educação. E nisso a escola tem e terá um papel fundamental, não dá mais para sermos um país que diz promover a diversidade e deixa impune quem não respeita as diferenças.

A professora Maria Cristina Marques pretende continuar sua luta que é promover a educação para as relações raciais, e combater todo tipo de preconceito e intolerância religiosa nas escolas.

A formação inicial e continuada de professores podem muito contribuir no combate ao preconceito e à intolerância religiosa, impedindo episódios racistas que geram marcas emocionais profundas em suas vítimas.

Lembro que, enquanto a professora Maria Cristina me relatava o caso “Lendas de Exu” no corredor do 5º andar no CEFET-RJ naquela tarde de sexta-feira, em determinado momento, muito emocionada e aos prantos, ela me disse:

Essa dor não para de doer, e ainda hoje, basta eu relatar tudo que passei que eu me emociono. Não sei mais o que fazer, já fui a psiquiatras e nada, fui a psicólogos e nada, achei que o passar do tempo iria me ajudar e nada, nem meus santos conseguem me arrancar esse sofrimento.

A lei nº 10.639/03 foi uma conquista de toda a sociedade brasileira, e não apenas dos negros. Prova disso, é que mesmo sendo branca, a professora Maria Cristina foi discriminada e vítima de intolerância, um problema que vem ocorrendo em diversas partes do país e a solução exige urgência. A repercussão é tanta que o tema da redação do ENEM 2016 foi *Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil*, exame realizado dias após a vitória do bispo Marcelo Crivella (PRB), ligado à Igreja Universal e sobrinho de Edir Macedo, para prefeito da cidade do Rio de Janeiro.

A lei 10639/03 nos desafia a reconhecer e valorizar, de verdade, a importância da história e cultura negra afro-brasileira. Não é mais possível que sejamos um país que proclama e celebra a diversidade e, na prática cotidiana silencia as diferenças. Promover uma educação multicultural, de respeito e valorização à história e cultura afro-brasileiras, é uma tarefa difícil, mas não é impossível.

Em seu texto *O embrião de uma revolução cultural no Brasil: a implementação da lei 10.639/20003*, Amauri Mendes Pereira e Joselina da Silva, citam em sua epígrafe um fragmento da escritora estadunidense Toni Morrison<sup>49</sup> (Brincando no escuro) que acho interessante para concluir essa discussão: A ordem do dia era o silêncio, emanando e rodeando o assunto. Alguns dos silêncios foram rompidos, outros mantidos por autores que viveram e conviveram com as estratégias civilizatórias. A mim, o que interessa são as estratégias para romper com isso.

---

<sup>49</sup> Toni Morrison recebeu o prêmio Nobel de Literatura em 1993, por seus escritos fortes e marcantes, que relatam as experiências de mulheres negras nos Estados Unidos durante os séculos XIX e XX.

## ANEXO I

### **Entrevista com a professora Maria Cristina Marques**

Durante as investigações para o desenvolvimento dessa pesquisa, tornou-se evidente a necessidade de entrevistar a professora Maria Cristina Marques. Essa experiência vivida por ela nesse episódio, afeta profundamente a prática docente de uma professora, e a exposição pública do episódio, agrava ainda mais, toda essa situação.

Por essas razões expostas, enviei as perguntas, e descrevo aqui as respostas da professora:

#### **1) Como você conheceu o livro *Lendas de Exu*, de Adilson Martins?**

Houve uma redução de carga horária no colégio pela prefeitura e comecei a fazer a pós em Afrocartografia, oferecida pela Funemac. Através do projeto de monografia, ficou decidido que teríamos que partir de uma prática pedagógica em sala de aula referente à Lei 10639. Comecei, então, a trabalhar a polêmica indígena. Nesse ínterim, um ex aluno do 7º ano, leitor, falou-me da obra *Lendas de Exu*, que estava na biblioteca do Pedro Adami. A partir dali, analisei a obra, vi que se tratava de leitura referente ao mito africano Exu, e o que me motivou a usá-la foi o fato de saber lidar com o Orixá e o mito. Sei da diferença, pois convivo com o Orixá, através da incorporação, e, ao analisar a obra, vi que daria para colocar em prática. Sabia que estava mexendo numa casa de abelhas!!! Mas segui em frente, tomando o cuidado de me resguardar. Fotografei todas as aulas, guardei todos os trabalhos dos alunos, gravei, inclusive, a minha fala. As crianças desenharam Exu conforme elas o viam. Um personagem traquineiro, que ajuda o próximo, justiceiro. Desenharam-no com corpo musculoso, de calção de praia, com uma folhinha na cabeça, pois eu parti, através da leitura de três contos, para fazer com que as crianças desenhassem o personagem ou ilustrassem a narrativa. O que eu queria, realmente, era provar que a visão dada por eles, não seria demoníaca, como pessoas sem conhecimento atribuem-lhe.

#### **2) Você esperava essa reação negativa da direção e por parte de pais e mães de alunos?**

O fato foi ao conhecimento da direção quando, antes de aplicar a obra, segui a orientação do autor do livro Adilson Martins, em seu prefácio. Ele comenta acerca de

outros deuses mitológicos com as mesmas características de Exu. E pedi aos alunos que ampliassem ainda mais a pesquisa desses deuses. Algumas mães mais preconceituosas, que por sinal pertencem à mesma igreja da diretora, reclamaram da pesquisa. Não queriam seus filhos ligados a deuses demoníacos, algumas falaram que isso não condizia com a escola, ou seja, um deus negro, não condiz com a escola. A partir daquele momento, a diretora mandou me chamar e disse: “converse com o pastor Sebastião (*vice-diretor*), porque vocês sempre se entenderam bem, sempre foram amigos.” Decidida a não deixar de aplicar a obra, mesmo depois da conversa com o vice-diretor, que inclusive, fiz-lhe um comentário: “mas pastor, é a tua cultura, é a nossa cultura e a tua pele que está bem representada nela!”, a resposta dele foi: “mas você não precisa trabalhar Exu, trabalhe a “menina do laço de fita” ou outras obras.” “Pastor, tais obras não condiz com a minha série e não trouxe essa obra de casa, ela se encontrava na nossa biblioteca, carimbada e reconhecida por órgãos competentes.”

### 3) Quem é Exu?

A minha visão de Exu, na parte da religiosidade é outra visão, diferente da apresentada no livro de Adilson Martins. Neste, Exu é um personagem como outro qualquer, traquinas, interesseiro, gosta de levar vantagens em tudo, se dar bem nas situações e ajudar ao próximo quando lhe solicitam ajuda, como os homens. O meu Exu da Umbanda é médico, já participei de três curas de câncer no meu Templo e tenho como provar isso. O meu Exu é protetor de quem lhe pede proteção, é caminho, é comunicação. É ele que está mais próximo ao homem, é quem leva aos Orixás os pedidos feitos para análise do Pai Maior, para que ele tenha permissão de ajudar a quem o procura. Exu é da religiosidade africana, veio de África para o Brasil, só que não conseguiu respeito devido ao sincretismo católico. As pessoas que consideram Exu um demônio é porque não tem o devido conhecimento do Orixá. E através dos anos, ninguém deu-lhe uma outra visão, principalmente na Educação. A religiosidade africana está inserida na Lei 10639 e não há como negá-la. Assim como os mitos gregos e romanos estão presentes na história, a mitologia africana também merece respeito, mas como toda cultura que pertence ao negro é rejeitada, desde o descobrimento de nosso país, através do colonizador, ela ainda não é digna de ser valorizada, principalmente no que tange a seus mitos.

**4) Como você vê o crescimento das igrejas evangélicas e o ensino da cultura afro-brasileira nas escolas?**

Quanto ao crescimento das igrejas evangélicas, não considero um problema para a aplicabilidade da Lei 10639, desde que o líder, sacerdote, de cada igreja evangélica, trabalhe o respeito à crença do próximo. Não acredito em religião intolerante, acredito que há pessoas intolerantes e tenho certeza de que essa intolerância religiosa vem muitas vezes, da agressão, da fala do líder da igreja. Ele é o líder maior que faz com que os seus seguidores, caminhem juntos com o seu mesmo ideal. E se esse for de intolerância com as outras religiões, teremos ainda mais, preconceituosos.

**5) A lei 10639/03 era contemplada no dia-a-dia do colégio Pedro Adami?**

Nunca ouvi falar dessa lei nos últimos sete anos que lá estive. Gostaria de ressaltar que não falava nunca de minha religião em sala de aula, pois fiquei lá por esses anos todos! Só fui saber da Lei 10639 e como aplicá-la e respeitar a cultura do negro, através dessa pós em Afrocartografia. Não se fazia nenhum trabalho de discriminação racial, nunca vi isso lá, mesmo observando a baixa estima dos alunos negros do Pedro Adami. Quando trabalhei o livro, também questionei a hegemonia do branco em relação à raça negra. Trabalhei o cabelo afro, o valor e o respeito que cada um deveria ter e pude observar uma aluna que veio a minha aula seguinte, com o cabelo todo trançado, totalmente linda!!!! Vi em cada olhinho, um brilho escondido, falei-lhe sobre a importância do negro em nossa sociedade. Eles nunca tiveram nada a respeito disso na escola e tenho fotos dessa menina, assim como a minha aula gravada.

**6) O que pode ser feito para que as religiões afro-brasileiras sejam abordadas na escola sem que haja preconceitos?**

É contemplá-la nas aulas de ensino religioso, numa abordagem pedagógica. Ou seja, ensinar através de uma perspectiva ecumênica, explicar TODAS as religiões, de modo que o desconhecido ou até mesmo a obscuridade acerca da religiosidade afro-brasileira possa ser revelada de modo mais abrangente, sem os estereótipos que aplicam a ela. A partir disso, quando um professor realizar uma leitura similar à que eu fiz, não terá problemas. Vale ainda ressaltar que a direção e toda a equipe pedagógica de uma escola, devem assistir palestras de modo que, acabe o preconceito deles, pois eles

estão como exemplos no espaço escolar, e como tais, devem orientar todos os que estão subordinados a eles.

**7) O que ficou de mais marcante para você nesse episódio de intolerância religiosa?**

Hoje, encontro-me fora de sala de aula, tenho traumas. Estou, ainda, ressentida de tudo o que passei com o LE. Choro, emociono-me todas as vezes que tenho que tocar no caso, ainda não superei as perseguições, as tramas num inquérito administrativo que funcionou dentro da escola. As articulações feitas por parte da direção com os professores que testemunharam contra mim. Foram muitos, li o relatório de cada um e fiquei surpresa. Ainda no mês passado, encontrei com uma professora em Campos, numa palestra do Sankofa. Ela mal podia me encarar, não olhava para mim e quando fui cumprimentá-la, vi em seu rosto algo que não sei dizer o que era, mas que talvez, fosse vergonha, arrependimento ou não foi nenhum sentimento, sei lá, impressão minha. Um inquérito administrativo onde não apresentei ninguém para me defender, e após um ano afastada, todos afastados, num total de cinco servidores ganhando sem trabalhar, veio o resultado: “voltem todos para escola, não houve nenhum motivo de intolerância nem por parte da diretora, nem por parte da professora”. Não queria mais voltar para o colégio, pedi que não me jogassem aos lobos.

**8) Quais as suas atividades atuais na área de educação?**

Hoje me encontro na FUNEMAC com o NEEDE – Núcleo de Estudos de Educação e Diversidade Étnico-racial. E no ano passado, coordenei um curso de extensão com sessenta horas, onde levamos vários professores capacitados para a aplicabilidade da Lei 10639 com todos os seus aspectos funcionais pedagógicos. Ali, provei que não era religiosidade que eu queria passar e sim a cultura afro-brasileira em todos os seus aspectos.

## ANEXO II

### GLOSSÁRIO

**AFRO-BRASILEIRO** – Brasileiro descendente de africanos ou uma tradição (religião, arte, etc.) que foi criada no Brasil usando elementos africanos.

**ANCESTRAIS** – Nas religiões dos povos africanos que vieram para o Brasil, os ancestrais são mortos ilustres protetores do grupo.

**ARRIAR OBRIGAÇÃO** – Colocar as oferendas em local determinado.

**ARUANDA** – Céu. O local onde vivem os orixás.

**ASSENTAMENTO** – Nas religiões afro-brasileiras, é um conjunto de objetos sacralizados que contém a energia (axé) do orixá.

**ATABAQUE** – Instrumento de percussão utilizado no ritual. Comumente chamado de tambor.

**ATOTÔ** – Saudação de Omulu.

**AXÉ** – Palavra ioruba que significa força, poder divino, energia.

**BABÁ** – Mãe-de-santo, chefe espiritual do terreiro.

**BABALAÔ** – Pai-de-santo, chefe espiritual do terreiro.

**BANTO** – Grupo linguístico de onde derivam várias línguas africanas faladas por muitos povos que foram trazidos para o Brasil, principalmente desde Angola e o antigo reino Congo.

**BATER CABEÇA** – Ato cerimonial de reverência diante do altar, onde estão colocadas as imagens dos orixás, e da mãe ou pai-de-santo do terreiro. O médium deita-se em frente ao altar e bate com a cabeça três vezes no chão, para a direita, para a esquerda e para a frente. Levanta-se e bate com a testa três vezes na mesa do altar. Depois deita-se diante do pai-de-santo e repete as mesmas batidas com a cabeça. Em alguns terreiros os médiuns não se deitam no chão, batem apenas com a testa no altar. Fazem este gesto no início e no final das sessões.

**BATIZADO NA MACUMBA** – Ritual do batismo dentro de um terreiro. O batizado oficiado por uma mãe ou pai-de-santo não dispensa o batizado na Igreja Católica.

**BATIZAR OS ATABAQUES** – Cerimônia que marca a passagem dos atabaques de simples instrumentos musicais para instrumentos sagrados. Nessa cerimônia lavam-se os atabaques com água misturada a ervas especiais.

**BOM OU BOA NO SANTO** – Médium que conhece bem os rituais e que, em estado de possessão, demonstra que seus orixás são bons, ou seja, que sabem dançar, dar consulta, prever o futuro, conhecer o passado dos consulentes, fazer curas, etc.

**BOTAR CARTAS** – Adivinhar o futuro das pessoas através do jogo de cartas. Jogo de adivinhação próximo ao tarô.

**CABEÇA** – Para as religiões afro-brasileiras, a cabeça é a morada do orixá que é a mãe ou o pai espiritual da pessoa.

**CABEÇA FEITA** – O médium após passar pelo ritual de iniciação de filho-de-santo tem a cabeça feita, ou seja, sua cabeça está ritualmente preparada para receber os orixás.

**CABOCLOS** – Entidades que representam índios e também figuras do campo, como por exemplo, o boiadeiro. São também chamados de Oxóssi, o deus da guerra da mitologia africana, e são associados ao santo católico Sebastião, padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. Sua imagem de cerâmica representa um índio (ou uma índia) de torso nu, pintado de cor amarronzada com cocares e arcos ou flechas. Recebem nomes indígenas, como o caboclo Irapuã e a cabocla Jurema.

**CAIR NO SANTO** – Entrar em transe.

**CAMBONO** – Médium auxiliar da mãe ou pai-pequeno. Tem como função auxiliar os médiuns incorporados nas consultas, anotar as receitas, traduzir palavras dos caboclos e pretos-velhos para os consulentes etc. Quando a auxiliar é mulher chama-se samba.

**CANDOMBLÉ** – Religião afro-brasileira que cultua os orixás. A palavra é de origem banto.

**CAÔ CABECILE** – Saudação a Xangô.

**CASA DE CULTO** – Terreiro.

**CASA DE EXU** – Pequeno barracão onde são colocadas as imagens dos exus dos médiuns do terreiro, com exceção daqueles pertencentes à falange do cemitério.

**CAVALO** – O médium como veículo dos orixás. O médium é cavalo de um ou vários orixás.

**CENTRO** – Uma das categorias empregadas para designar a casa onde se realiza a maior parte dos rituais e também o grupo sob a chefia de um pai-de-santo.

**CENTRO DE MESA** – Local de realização do espiritismo. Nesse centro a possessão é menos ritualizada, não se tocam os atabaques nem são feitas oferendas com animais.

**CHUCÊ** – “Você” falado pelos pretos-velhos.

**CIGANA** – Um dos tipos de pomba-gira.

**COISA FEITA** – Feitiço.

**COISAS DO SANTO** – O mundo ou a esfera do sagrado, da umbanda. Tudo o que diz respeito ou que se refere aos orixás e seu trabalho na terra.

**COMPADRES** – Um dos nomes dos exus.

**CONGREGAÇÃO UMBANDISTA** – Congregação Espírita Umbandista – Âmbito Nacional. Uma das organizações a que são filiados os terreiros.

**COROA BONITA** – O conjunto dos orixás do médium é sua coroa. Quando o médium tem muitos orixás fortes e pouco comuns, ele tem uma coroa bonita.

**CRIANÇA** – Orixá que representa as crianças, os erês. São também chamados de Ibejis, os gêmeos, orixás africanos, e são associados aos santos católicos Cosme e Damião, representados em imagens de cerâmica. Recebem nomes no diminutivo: Pedrinho, Joãozinho, etc.

**DAR CONSULTA** – Ouvir os problemas dos clientes e prescrever trabalhos buscando solucioná-los. Chama-se consulta o ritual em que os clientes procuram um guia para pedir auxílio.

**DAR PASSE** – Cerimônia de purificação na qual o orixá incorporado no médium passa as mãos pelo corpo do cliente, puxando seus braços para baixo. Esse ato retira do cliente os males provocados por olho grande, feitiço, encosto ou pelos orixás e abre seus caminhos. Os clientes usam a expressão tomar passe, quando se referem a esse ato.

**DEMANDA** – Guerra de orixá, batalha ou briga de santo.

**DEMANDEIRO** – Aquele que aciona seus orixás para causar mal a uma pessoa.

**DESCARREGAR** – Ato de purificação. No ato do passe o orixá descarrega o cliente, purifica-o. Diz-se que a pessoa está carregada quando sofre de algum mal provocado por feitiço, olho grande ou pelos orixás.

**DESCER** – Ato pelo qual os orixás possuem o médium. O momento em que o médium entra em transe é visto como o momento em que o orixá desceu “na sua cabeça”.

**DESPACHO** – Oferenda feita para os exus.

**DIVINDADE** – Nome geral para qualquer tipo de ser que recebe culto em qualquer religião: o Deus cristão, o Jeová judaico, o Alá muçulmano, os orixás africanos, os espíritos indígenas, etc.

**ENCOSTO** – Fenômeno que ocorre quando alguém morre e seu espírito vaga na terra, próximo a um vivo (geralmente um parente), pedindo-lhe para que este faça preces e trabalhos a fim de aliviar sua vida. Este espírito pode atrapalhar a pessoa na qual “encosta”, mas também pode ajudá-la dando avisos, mostrando caminhos, etc. A novidade é a utilização das expressões pai-de-encosto, mãe-de-encosto e filho-de-encosto pela Igreja Universal como estratégia para evitar processos relacionados à intolerância religiosa.

**ENTIDADE** – Espírito, orixá, figura do sobrenatural.

**ESPIRITISMO** – Uma das denominações dos rituais de possessão em terreiros e em centros de mesa. Fala-se em espiritismo na referência à religião de Allan Kardec, mas pode ter outros sentidos.

**ESPÍRITO DE LUZ** – Espírito de luz. Em cada falange existem os espíritos de luz, superiores, mais puros, que comandam os espíritos sem luz.

ESPÍRITOS SEM LUZ – Espíritos menos puros, mais perto da matéria, comandados pelos espíritos de luz. Os espíritos sem luz têm de ser controlados para não prejudicar as sessões.

ESTAR COM SANTO – Estar em estado de possessão.

ESTAR SEM SANTO – Não estar em estado de possessão. Usado geralmente para definir alguém que finge estar em estado de possessão.

EUÁ – Iabá ligada à chuva e às transformações como a reciclagem da matéria e a passagem entre a vida e a morte ou entre o dia e a noite.

EXU – Orixá dono dos caminhos e das encruzilhadas. É o mensageiro que leva para os outros orixás os pedidos e as oferendas dos fiéis. Entidade que representa o bem e o mal. Algumas vezes é identificado com o diabo. Sua imagem de cerâmica representa um homem com pés de bode e orelhas pontiagudas, segurando às vezes um tridente, vestido quase sempre com capa preta ou vermelha e usando cartola. Outras vezes são homens de peito nu. Os exus, quando estão no terreiro, dizem palavrões e fazem gestos obscenos, dão gritos lancinantes e gargalhadas estridentes. Sua figura é ambígua, pois, podendo fazer o bem e o mal, tornam-se perigosos e poderosos. A relação dos homens com os exus é quase sempre um risco, pois eles podem trapacear seus filhos, dizendo uma coisa e fazendo outra. Os exus são os donos das encruzilhadas e do cemitério, onde são depositadas oferendas.

EXU CAVEIRA – Exu da falange do cemitério. Sua imagem é representada por um esqueleto ou apenas por uma caveira.

EXU DE DUAS CABEÇAS – Um dos tipos de exu. Sua representação corporal é a de um homem com duas cabeças, a de Jesus e a de Satanás. Usa capa vermelha e tridente.

EXU MIRIM – Exu criança. Sua imagem de cerâmica representa um menino preto acocorado.

EXU TRANCA-RUA – Um dos exus que dominam a encruzilhada. Sua imagem de cerâmica é a de um homem de torso nu, com pele avermelhada, pés de bode e orelhas pontiagudas.

FALANGE – Parte da estrutura do panteão dos orixás, com um chefe e seus subordinados.

FAZER CABEÇA – Cerimônia de iniciação na qual um médium “dá” sua cabeça para sempre a um pai-de-santo. A cerimônia consiste em realizar certos rituais de purificação no médium para que ele possa servir de cavalo a seus orixás. Esse ritual de iniciação não é necessariamente obrigatório para que o médium receba seus orixás. Alguns terreiros acham-no desnecessário.

FAZER CABEÇA NO CANDOMBLÉ – O mesmo ritual feito em terreiros que praticam o ritual do candomblé. A cerimônia de iniciação nesses terreiros é mais ritualizada do que em terreiros traçados, ou seja, em terreiros classificados pelo grupo estudado como terreiros de umbanda com candomblé ou em terreiros de umbanda pura.

FILHO-DE-SANTO – Médiun. Filho de um pai ou mãe-de-santo ou participante de um terreiro.

GONGÁ – Altar.

GUIA – a) O guia – o orixá, a entidade, as figuras do sobrenatural; b) a guia – colar feito de contas. Cada orixá tem suas cores e sua guia é feita com contas dessas cores.

GUIA DE CABEÇA – O orixá mais importante do médiun. Aquele que mais protege o médiun e a quem ele deve mais obrigações.

IABÁ – Título que o povo do candomblé dá aos orixás femininos das águas Nanã, Iemanjá, Iansã, Oxum, Obá e Euá. A palavra é da língua iorubá e significa “senhora”, “mulher mais velha”.

IANSÃ – Iabá guerreira, esposa de Xangô, senhora dos ventos e das tempestades. Também chamada de Oiá.

IAÔ – Filho-de-santo.

IEMANJÁ – Orixá feminino que representa o mar e os rios. Iemanjá é a sereia do mar.

INCORPORAR – Entrar em estado de possessão. Estar possuído, estar incorporado. Diz-se que o orixá incorporou no médiun.

IORUBÁS – Povo da África ocidental que fundou cidades-estado como Ifé, Oyó, Oshogbo na região onde hoje é a Nigéria. Os iorubás também são conhecidos no Brasil como “nagôs”.

IROCO – O deus-árvore, sua presença é indispensável em cada terreiro de candomblé.

JEJE – Povo africano da região onde hoje fica a República do Benin.

JOGAR BÚZIOS – Jogo de adivinhação.

JUREMA – Mata. Local dedicado aos caboclos.

KETU – Nome de uma das cidades-estado iorubás, situada na atual República do Benin.

LER A MÃO – Jogo de adivinhação feito através do estudo das linhas da palma da mão. Cada traço da palma da mão representa um aspecto da vida da pessoa. Há a linha do amor, do dinheiro, da morte, etc.

LEVAR O CAVALO – Matar o cavalo. Expressão usada pelos orixás.

LOGUN-EDÉ – É o filho dos orixás Oxum e Oxóssi.

MACUMBA – Nome popular dado às religiões afro-brasileiras, geralmente como xingamento, querendo dizer que essas religiões são ruins. Parece vir de uma palavra da língua dos bantos que significa magia, feitiço. a) Instrumento musical; b) designa a religião de possessão em termos amplos; c) definição do próprio feitiço, do trabalho feito.

MACUMBEIRO – a)Tocador de tambor; b) alguém que trabalha na macumba; c) usado de forma acusatória para designar alguém que trabalha para o mal, que usa a magia negra, o feitiço.

MÃE-DE-SANTO – Posto mais elevado da hierarquia espiritual. Chefe espiritual do terreiro.

MAGIA NEGRA – Trabalho para o mal. Ato de feitiçaria. Mal provocado a alguém de forma consciente.

MARIA PADILHA – Pomba-gira da falange dos cemitérios.

MÉDIUM – Pessoa que trabalha no santo, que entra em transe e controla o idioma da possessão.

MEDIUNIDADE – Capacidade de entrar em contato com as divindades através da possessão e de ter poderes sobrenaturais. O termo também é usado para se referir à parte espiritual do médium.

NAÇÕES DO CANDOMBLÉ – As nações expressam as ideias que cada grupo tem sobre as origens africanas desta religião. Dependendo da nação, os rituais apresentam diferenças. Há candomblés das nações nagô, ketu, jeje, angola, congo e caboclo.

NAGÔ – Língua ioruba falada na Nigéria, utilizada nos terreiros de candomblé.

NANÃ – Iabá das águas paradas dos pântanos e da lama.

OBÁ – Iabá guerreira das águas agitadas.

OBALUAÊ – Exu chefe da falange do cemitério. Associado a São Lázaro.

OBRIGAÇÃO – Oferenda às divindades.

OGÃ – Pessoa que toca o atabaque.

OGUM – Orixá que representa a guerra. Associado a São Jorge. É o vencedor de demanda por excelência. Sua expressão corporal é a de um homem forte com uma espada na mão. Dança como se estivesse cavalgando.

OIÁ – Nome dado a Iansã.

OMULU – Orixá das doenças e das curas.

OSSAIM – É o orixá das plantas e das ervas medicinais.

ORIXÁ – Divindade, forças da natureza. As figuras do sobrenatural que entram em contato com os homens através da possessão.

OXALÁ – Orixá maior que comanda todos os orixás. O mais alto na hierarquia. Associado a Jesus Cristo. Em geral os terreiros têm uma imagem do Sagrado Coração de Jesus para representa-lo.

OXÓSSI – Orixá caçador. Representa figuras indígenas ou do campo.

OXUM – Iabá dos rios e das cachoeiras. É a dona da riqueza e a protetora das mulheres.

**OXUMARÊ** – Orixá que passa metade do ano como uma serpente na terra e a outra metade como o arco-íris no céu.

**PAI-DE-SANTO** – Posto mais alto da hierarquia espiritual que organiza o terreiro. Chefe espiritual do terreiro.

**POMBA-GIRA** – Feminino de exu. A pomba-gira representa uma mulher de vida fácil, “mulher de sete maridos”, que faz o bem e o mal, diz palavrões e faz gestos obscenos. Sua imagem de cerâmica representa uma mulher com muitas joias, algumas vezes vestida de cigana, outras vezes com o corpo pintado de cor avermelhada.

**PRETO-VELHO** – Entidades que representam velhos e velhas pretas. São velhos ex-escravos (vovôs e vovós ou tios e tias) que andam curvados, algumas vezes apoiados em bengalas, e falam “errado”. Esses ex-escravos teriam sido velhos feiticeiros ou velhos guerreiros. Sua imagem de cerâmica representa um velho ou uma velha preta com os cabelos brancos e roupas rústicas brancas, sempre fumando um cachimbo.

**QUIMBANDA** – Ritual em que se trabalha para o mal, pratica-se a feitiçaria com atos conscientes para provocar algum mal a alguém. Usado geralmente em sentido acusatório.

**QUIMBANDEIRO** – Aquele que trabalha para o mal. Usado em sentido acusatório para definir o médium que pratica a feitiçaria, a magia negra.

**QUIUMBA** – Espírito sem luz que provoca confusão no terreiro criando briga entre os médiuns.

**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS** – São as religiões criadas no Brasil pelos africanos que aqui chegaram escravizados. Como vieram pessoas de vários povos, existem várias religiões afro-brasileiras: candomblé de diversas nações, umbanda, batuque, encantaria etc.

**SANTO** – Nas religiões afro-brasileiras, o santo é o “orixá”.

**TERREIRO** – Nome dado à casa de culto em algumas religiões afro-brasileiras.

**UMBANDA** – Religião afro-brasileira nascida do encontro dos rituais africanos (sobretudo de origem banto), ameríndios e do espiritismo de Allan Kardec.

**XANGÔ** – Orixá que representa o trovão, a tempestade, o raio e o fogo. Associado a São Jerônimo.

**XIRÊ** – É a dança em círculo nas festas públicas de candomblé, em que se canta e dança para todos os orixás.

**ZAMBI** – Na umbanda, uma das denominações do orixá maior, Oxalá.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não)contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALMEIDA, Leonardo. *O que saber sobre os evangélicos e a política no Brasil: partidos, representantes e eleições presidenciais*. Curitiba: Prismas, 2014.
- ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. (Antropologia hoje)
- ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- BAKKE, Rachel. *Tem Orixá no samba: Clara Nunes e a presença do Candomblé e da Umbanda na Música Popular Brasileira*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n.2, p. 85-113, 2007.
- BERND, Zilé. *Racismo e anti-racismo*. São Paulo: Editora Moderna, 1997.
- BLEDSOE, David Allen. *Movimento neopentecostal brasileiro: IURD um estudo de caso*. São Paulo: Hagnos, 2012.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus Elsevier, 2004.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *Sistemas de ensino e sistema de pensamento*. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília/DF: SECAD/MEC, 2004.
- BRASIL. *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília/DF: SECAD/MEC, 2010.
- BRASIL. *Plano Nacional das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília/DF: SECAD, SEPPPIR, 2009.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985.

\_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BURDICK, John. *Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?* In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, C.B.. *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 185 a 212.

CANAU, Vera Maria. *Multiculturalismo e educação: desafios para prática pedagógica*. In: CANAU, V.M.; MOREIRA, A. F. (Orgs.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2008. p. 13 - 37.

CANEN, A; MOREIRA, A. F. B. *Reflexões sobre o multiculturalismo na escola e na formação docente*. In: CANEN, A.; MOREIRA, A. F. B. *Ênfases e omissões no currículo*. Campinas – São Paulo: Papirus, 2001.p. 15-44.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2009.

CAPPELLI, Rogério. *Religiões de matriz africana*. In: Cadernos PENESB n° 12. Rio de Janeiro: Editora EdUFF, 2010. p. 325 a 367.

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

CARNEIRO, Édson. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1974.

CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2000.

CAVALLEIRO, Eliane (Org.) . *Racismo e anti-racismo na escola: repensando nossa educação*. São Paulo: Selo Negro, 2001.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias. “Umbanda da representação a cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982”. In: BRONW, Diana et ali. (Orgs.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CONSORTE, Josildeth Gomes. *Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo*. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CORDOVIL, Daniela. *Religiões afro: Introdução, Associação e Políticas Públicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

COSTA, Warley da. *A escrita escolar da história da África e dos afro-brasileiros: entre leis e resoluções*. In: PEREIRA, Amílcar Araújo e MONTEIRO, Ana Maria (Orgs.). *Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

D'ADESKY, Jacques. *Racismos e antirracismos no Brasil: pluralismo étnico e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

\_\_\_\_\_. *Multiculturalismo e educação*. Cadernos PENESB-EdUFF nº 4, 2002. p. 123 a 134

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DASCAL, Marcelo. *Tolerância e interpretação*. In DASCAL, M. (Org.) *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1989. (Col. Debates)

DOMINGUES, Petrônio. *História do Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*. Revista Tempo, 2007.

FERNANDES, Rubem Cesar (et al). *Novo nascimento: os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FIGUEIREDO, Aldrim Mura de. *Cidade dos encantados*. Belém: Ed. UFPA, 2009.

FRANCISCO, José Adilson. *Trânsitos religiosos, cultura e mídia: a expansão neopentecostal*. São Paulo: Paulus, 2014.

FRESTON, Paul. *Religião e política, sim. Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1966.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GABRIEL, Carmem Teresa. *Conhecimento escolar, cultura e poder: desafios para o campo do currículo em "tempos pós"*. In: CANDAU, Vera Maria e MOREIRA, Antônio Flávio. *Multiculturalismo: Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 212 a 245.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. In: BRASIL/SECAD/MEC. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília: MEC/SECAD, 2005. (Coleção Educação para todos).

GOMES, Nilma Lino. *Diversidade, cultural, currículo e questão racial. Desafios para a prática pedagógica*. In: ABRAMOWICZ, Anete; BARBOSA, Maria de Assunção e

SILVÉRIO, Valter Roberto. (Orgs.) *Educação como prática da diferença*. Campinas - SP: Armazém do Ipê, 2006. p. 21-40

GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha B. Gonçalves e. *Experiências étnico-culturais para a formação de professores*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2002.

GONÇALVES, Delmo. *Neopentecostalismo: nascimento, desenvolvimento e contemporaneidade: uma análise da IURD e seus elementos ético-religiosos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira, SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *Movimento Negro e Educação*. In: Educação como exercício de diversidade. Brasília: UNESCO, MEC, ANPED, 2005.

GOODSON, I. *Currículo: teoria e história*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1995.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HIPÓLITO, Paulo. *Candomblé: razões de sua abordagem na sala de aula*. Revista urutáguia – acadêmica multidisciplinar – DCS/UEM. p. 53 a 60.

JUNIOR, Henrique Cunha. *Candomblés: como abordar esta cultura na escola*. Revista Espaço Acadêmico – nº 102 – novembro de 2009. p. 97 a 103.

KALY, Alain Pascal. *Medo, vergonha, necessidade e protagonismo: os meninos de rua em Salvador/BA*. Tese de doutorado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Da espiritualidade à fé na África ocidental: os “dilemas” das sociedades “animistas” no mundo moderno*. Revista Jesus Histórico, 2012.

\_\_\_\_\_. *O ensino da história da África no Brasil: o início de um processo de reconciliação psicológica de uma nação?* In: PEREIRA, Amílcar Araújo; Monteiro, Ana Maria (Orgs.). *Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: ASTE, 2002.

LEONEL, João (Org.). *Novas Perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial / Paulinas, 2010.

LEONEL, João (Org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro: pentecostalismo e neopentecostalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

LEOTTI, Maria José. *A imagem da mulher ou a mulher da imagem: um estudo discursivo sobre o imaginário feminino na publicidade*. Tese de doutorado: UFPE, 2007.

MACEDO, Bispo Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Editora gráfica Universal, 2000.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais; sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros.* In: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.* São Paulo: Edusp, 2007.

MARQUES, Maria Cristina. *Exu não pode?! Lei 10.639/2003 ainda não saiu do papel: a intolerância religiosa não admite as figuras temáticas da religião africana.* FUNEMAC (Fundação Educacional de Macaé): Macaé, 2010. Monografia de especialização em Africanidades.

MARTINS, Adilson. *Lendas de Exu.* Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2008.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. “Da branca senhora ao negro herói: a trajetória de um discurso racial”. In: Estudos Afro-Asiáticos, nº 21, p. 119-130, dez. 1991

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico.* São Paulo: Cortez/Instituto Paulo Freire, 1997.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MUNANGA, Kabengele (Org.). *Superando o racismo na escola.* Brasília: MEC/SECAD, 2008.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra.* Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.* In: BRANDÃO, André Augusto P. Caderno Penesb 5, Niterói, EdUFF, 2004. p. 15-34.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NÓVOA, Antônio. *O professor pesquisador e reflexivo.* Entrevista concedida em 13 de setembro de 2001. Programa Salto Para o Futuro

NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania.* Cadernos do ISER nº 19. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

OLIVEIRA, Iolanda de. *A formação de profissionais de educação para a diversidade étnico-racial*. In: MULLER, Maria Lúcia Rodrigues; PAIXÃO, Léa Pinheiro (Orgs.). *Educação diferenças e desigualdades*. Cuiabá: EdUFMT, 2006. p. 127-160.

OLIVEIRA, Iolanda de; SACRAMENTO, Mônica. *Raça, currículo e práxis pedagógica: relações raciais e educação – o diálogo teoria/prática na formação de profissionais do magistério*. In: Cadernos PENESB v. 12, p. 205-284.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das Macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RODRIGUES, Marcelino Euzebio. *A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca*. In: OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; ROBERTO, Joanna de Ângelis Lima; FERNANDES, Ana Paula Cerqueira (Orgs.). *Educação e axé: uma perspectiva intercultural na educação*. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio Gráfica e Editora Ltda, 2015.

OLIVEIRA, Marco Davi. *A religião mais negra do Brasil: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2004.

OLIVEIRA, Luís Cláudio e SOBREIRA, Henrique Garcia. *Representações sobre religiões afro-brasileiras na formação de professores*. In: ORTIGÃO, Maria Isabel Ramalho (Org.) *Educação nas periferias urbanas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 52 a 75.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. *Guardiãs da identidade? As religiões afro-brasileiras sob a ótica do movimento negro*. XI CONLAB (Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais). Bahia, Salvador: UFBA, 2011.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?* Debates do NER, Porto alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

\_\_\_\_\_. “Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil”. In: *Ciência e Letras*. Porto Alegre, n. 37, p. 433-447, jan/jun, 2005.

\_\_\_\_\_. “A desterritorialização das Religiões Afro-Brasileiras”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n.3, p. 69-79, 1995.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1978.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da naçãoJeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2006.

PAULA, Cláudia Regina de. *O Protagonismo Negro: O movimento negro na luta por uma educação antirracista*. In: Acervo: Revista do Arquivo Nacional, v. 22, n. 2 (jul./dez. 2009) – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009).

PEREIRA, Cristina Kelly da Silva. *Religião e negritude: discursos e práticas no protestantismo e nos movimentos pentecostais*. Revista Eletrônica Correlatio n. 18 – Dezembro de 2010.

PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo; Fundação Carlos Chagas, 2013.

PRANDI, Reginaldo. *Raça e religião*. Novos estudos CEBRAP, n° 42, julho 1995. p. 113 a 129.

\_\_\_\_\_. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Ana Paula Alves; GONÇALVES, Maria Alice Rezende; CARDOSO, Cristiano. *Tempo de brincar e aprender: Estado laico, religiões de matriz africana e intolerância religiosa no espaço escolar*. In: GONÇALVES, Maria Alice Rezende; RIBEIRO, Ana Paula Alves. *Diversidade e Sistema de Ensino Brasileiro*. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012.

RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2012.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 8ª ed. Brasília: Editora UnB, 2004.

\_\_\_\_\_. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Rosiane. *Quem foi que falou em igualdade?* Coleção Primeiros Campos. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2015.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985

SALES, Ronaldo L. *Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública*. In: CAOS – Revista Eletrônica de Ciências sociais, n.14, p. 119-133, set. 2009.

SANTIAGO, Elio. *Evangélicos, política e cultura: identidades religiosas e temporalidades políticas*. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

- SANTOS, Juana Elbein. *Os nagôs e a morte: Padê, Asèsè e o culto de Egun na Bahia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- SCHIMIDT, M. A.; CAINELLI, M. *Ensinar História*. SP: Scipione, 2004.
- SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, Edilson Marques da. *Negritude & fé: o resgate da auto-estima*. Santa Cruz do Rio Pardo, SP: Faculdade de Filosofia Ciências e Letras “Carlos Queiroz”, 1998.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Orixás na metrópole*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA, Ana Lúcia Silva; CROSSO, Camilla (Orgs.). *Igualdade das relações étnico-raciais na escola. Possibilidades e desafios para a implantação da Lei 10.639/03*. São Paulo: Ação Educativa/CEAFRO/CEERT, 2007.
- SOUZA, Maria Elena Viana. *Ideologia Racial Brasileira na Educação Escolar*. Cadernos PENESB, v. 7, p. 223-259, 2006.
- TORRES, Marcele Xavier e FERREIRA, Márcia Serra. *Currículo de história: reflexões sobre a problemática da mudança a partir da lei 10.639/2003*. In: MONTEIRO, Ana Maria... [et al.]. *Pesquisa em ensino de história: Entre desafios epistemológicos e apostas políticas*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Os Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.
- VIEIRA, Litz. *Os Argonautas da Cidadania: A sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- WREGGE, Rachel Silveira. *As mensagens das igrejas neopentecostais e suas consequências para a educação*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2010