



**PROFHISTÓRIA**

MESTRADO PROFISSIONAL  
EM ENSINO DE HISTÓRIA

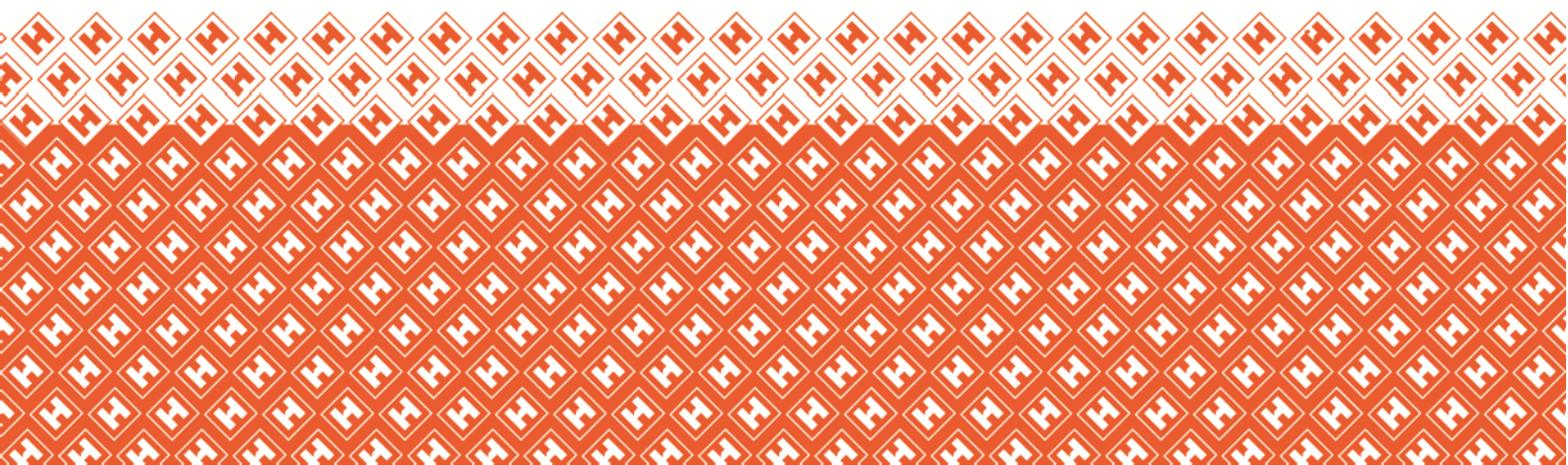
---

ALESSANDRO DOS SANTOS ARAUJO

**Umbanda: patrimônio cultural imaterial  
da Cidade do Rio de Janeiro - ensino de  
História, formação de professores e  
combate ao racismo religioso**

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Setembro/2020



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO DE HISTÓRIA

**Umbanda: patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro – ensino de História, formação de professores e combate ao racismo religioso.**

Alessandro dos Santos Araujo.

Sob orientação da professora  
Dra. Patrícia Bastos de Azevedo.

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

**Seropédica  
2020**

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A658      Araujo, Alessandro dos Santos , 1977-  
u      Umbanda - patrimônio cultural imaterial da Cidade  
do Rio de Janeiro: ensino de História, formação de  
professores e combate ao racismo religioso. /  
Alessandro dos Santos Araujo. - Seropédica, 2020.  
133 f.

Orientadora: Patrícia Bastos de Azevedo.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Ensino de História, 2020.

1. Ensino de História. 2. Educação antirracista. 3.  
Currículo. 4. Formação de professores. 5. Umbanda. I.  
Bastos de Azevedo, Patrícia , 1971-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Ensino  
de História III. Título.

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.**

ALESSANDRO DOS SANTOS ARAUJO

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

Dissertação aprovada em: 10 de setembro de 2020.

Banca examinadora:

---

Dra. Patrícia Bastos de Azevedo (orientadora)  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

---

Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

---

Dra. Warley da Costa  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

## **Agradecimentos**

O desenvolvimento de uma pesquisa de mestrado, bem como o processo de escrita do trabalho final, é muito prazeroso, mas também muito difícil. Ao concluirmos a tarefa que nos dispusemos a realizar, chegamos à constatação de que o êxito na empreitada só foi possível devido ao fato de contarmos com a ajuda e compreensão – principalmente em função das mais diversas formas e momentos de ausência junto a família – de muitas pessoas e de algumas instituições. Em função disso, deixo registrado a minha profunda gratidão as seguintes pessoas e instituições:

- Djalma Lima Araujo, meu querido e amado pai, e Zilda dos Santos Araujo, minha querida e amada mãe, por todo amor e apoio em todos os anos de minha presença como ser encarnado na Terra, desde 05 de fevereiro de 1977 até os dias atuais;
- Janaina Ferreira da Silva Araujo, a mulher que eu amo, minha esposa e mãe de meu filho. Mulher inteligente, guerreira e amorosa, filha de Ogum e Iemanjá, que está ao meu lado em todas as lutas e vitórias, por quase vinte anos, desde quando ainda era uma menina de 17 anos de idade;
- João Vitor da Silva Araujo, meu filho que tanto amo e para quem tento ser um bom exemplo em todos os aspectos de minha vida;
- Profa. Dra. Patrícia Bastos de Azevedo, minha orientadora de mestrado, pessoa atenciosa, gentil e compreensiva, profissional competente e professora dedicada que muito me ajudou nessa etapa de minha formação acadêmica;
- Grupo de pesquisa Currículo, Cultura e Política – IM/UFRRJ, liderado pela Profa. Dra. Patrícia Bastos de Azevedo e constituído por pesquisadoras e pesquisadores talentosos e comprometidos com a educação pública, gratuita e de qualidade;

- Universidade do Estado do Rio de Janeiro, *alma mater*, instituição que frequentei com muito orgulho e obtive os graus de Licenciado em História e Bacharel em História;
- **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)**, a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e o Programa de Pós-Graduação em Ensino de História e a, pela oportunidade de dar continuidade a minha formação acadêmica.
- Escola Municipal Vereador Américo dos Santos, vinculada a Prefeitura Municipal de Mesquita, Escola Municipal Telêmaco Gonçalves Maia, vinculada a Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, instituições de ensino em que desenvolvo meu trabalho docente como professor de História e obtenho os recursos necessários ao sustento de minha vida material, a felicidade do convívio com jovens estudantes, a alegria do convívio com colegas de profissão.

Deixo registrado o meu agradecimento a todas as professoras e todos os professores que compõem o quadro de docentes do PROFHISTÓRIA no Estado do Rio de Janeiro, ministrando disciplinas e orientando mestrados nas seguintes universidades, UERJ, UFF, UFRJ, UFRRJ, UNIRIO e PUC-RIO.

Por fim, mas não menos importante, quero agradecer a todos os colegas de mestrado com quem convivi e estudei como cursista em disciplinas ministradas na UFRRJ, UERJ, UNIRIO e UFF pelo companheirismo, por toda ajuda e apoio mútuo no decorrer de nossa formação acadêmica.

## Resumo

ARAUJO, Alessandro dos Santos. **Umbanda: patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro – ensino de História, formação de professores e combate ao racismo religioso**. Dissertação (Mestrado em Ensino de História) – Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.

Essa dissertação é o resultado de pesquisa bibliográfica e documental realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro com o objetivo de responder duas perguntas: qual a origem de todo preconceito, discriminação, desrespeito, ódio e violência contra a Umbanda e as demais religiões de matrizes africanas? O que podemos fazer para contribuir para o fim de todo o preconceito, discriminação, ódio e violência contra a Umbanda e as demais religiões de matrizes africanas? A resposta obtida com relação à primeira pergunta é que, para muitos estudiosos e pesquisadores, todo esse preconceito, discriminação, intolerância e outras formas de violência contra as diversas religiões de matrizes africanas são resultado do acirramento do que vem sendo denominado por sacerdotes e adeptos das religiões de matrizes africanas como “racismo religioso”. Com relação à segunda pergunta, nossa proposta é de ampla difusão de conhecimentos e informações sobre as religiões de matrizes africanas e a aplicação da educação antirracista para crianças e adolescentes em todas as etapas da educação básica. Para tanto, oferecemos aos leitores uma história do racismo e do racismo religioso no Brasil, uma discussão sobre currículo de História e formação continuada de professores, bem como uma apresentação da história e das características da Umbanda, destacando o Calundu, o Candomblé e a Macumba, assim como aspectos do catolicismo e do kardecismo, no processo histórico-cultural de formação da religião. Divulgamos como dispositivo pedagógico uma proposta de curso de formação continuada sobre as religiões de matrizes africanas para professores que se dedicam ao ensino de História (licenciados em Pedagogia e licenciados em História) na Educação Básica.

**Palavras-chave:** ensino de história, educação antirracista, currículo, formação de professores, umbanda.

## Abstract

ARAUJO, Alessandro dos Santos. **Umbanda: intangible cultural heritage of the City of Rio de Janeiro - History teaching, teacher training and combating religious racism**. Dissertation (master's in history teaching) - Postgraduate Program in History Teaching, Federal Rural University of Rio de Janeiro, 2020.

This dissertation is the result of bibliographic and documentary research carried out within the scope of the Graduate Program in History Teaching at the Federal Rural University of Rio de Janeiro to answer two questions: what is the origin of all prejudice, discrimination, disrespect, hatred and violence against Umbanda and other religions of African origin? What can we do to contribute to an end to all prejudice, discrimination, hatred and violence against Umbanda and other religions of African origin? The answer obtained in relation to the first question is that, for many scholars and researchers, all this prejudice, discrimination, intolerance, and other forms of violence against the different religions of African origin would be the result of the intensification of what has been called by priests and followers of African-based religions such as "religious racism". About the second question, our proposal is to disseminate knowledge and information about African-based religions and the application of anti-racist education for children and adolescents in all stages of basic education. To this end, we offer readers a history of racism and religious racism in Brazil, a discussion on the History curriculum and continuing teacher education, as well as a presentation of the history and characteristics of Umbanda, highlighting Calundu, Candomblé and Macumba, as well as aspects of Catholicism and Kardecism, in the historical-cultural process of formation of religion. We disclose a pedagogical device a proposal for a continuing education course on African-based religions for teachers who are dedicated to teaching History (graduates in Pedagogy and graduates in History) in Basic Education.

**Keywords:** history teaching, anti-racist education, curriculum, teacher training, Umbanda.



# SUMÁRIO

<b>PRIMEIRAS PALAVRAS.....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – UMA HISTÓRIA DO RACISMO NO BRASIL E O RACISMO RELIGIOSO.....</b>	<b>17</b>
1.1 Raça e racismo.....	17
1.2 O racismo no Brasil.....	21
1.3 O racismo religioso e os ataques as religiões de matrizes africanas no Brasil.....	50
<b>CAPÍTULO 2 – RACISMO RELIGIOSO, CURRÍCULO, FORMAÇÃO DE PROFESSORES E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA.....</b>	<b>59</b>
2.1 Currículo, educação antirracista e combate ao racismo religioso.....	64
2.2 Formação de professores e combate ao racismo religioso.....	69
<b>CAPÍTULO 3 – A UMBANDA.....</b>	<b>79</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>106</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>109</b>
<b>APÊNDICE</b>	
<b>PROJETO PEDAGÓGICO DO CURSO DE FORMAÇÃO CONTINUADA “CANDOMBLÉ E UMBANDA: CONTRIBUIÇÕES DO ENSINO DE HISTÓRIA PARA O ENFRENTAMENTO DO RACISMO RELIGIOSO”.....</b>	<b>121</b>

## PRIMEIRAS PALAVRAS

Na primeira seção do livro *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática docente*, intitulada “*Primeiras Palavras*”, Paulo Freire faz referência a marca oral que caracteriza a sua escrita (FREIRE, 1996). Ao lermos qualquer um dos muitos escritos daquele que é o patrono da educação brasileira ficamos com a impressão de estarmos ouvindo o próprio autor falar diretamente aos nossos ouvidos, às nossas mentes. Tentarei imprimir essa característica a minha própria escrita com o único objetivo de ser o mais claro possível na exposição do que aprendi com todos os estudantes, professores-pesquisadores, colegas e amigos cujas palavras li ou ouvi.

## INTRODUÇÃO

Imaginar que o Brasil é um país tolerante, que abraça, que congraça, que reúne e que acolhe todas as religiões é um mito. Os casos de intolerância aumentam em relação às religiões de matriz africana porque há um componente a mais: o preconceito étnico-religioso

Márcio de Jagum (Babalorixá e Presidente do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa – RJ).<sup>1</sup>

Conforme afirma Márcio de Jagum, Babalorixá e Presidente do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa – RJ, “no Brasil, notadamente no Estado do Rio de Janeiro, estamos vivendo uma crescente realidade de intolerância religiosa” (JAGUM, 2016, p. 52). Ainda segundo Jagum, “a intolerância religiosa se manifesta de diversas formas, tais como, olhares de estranheza e desdém; barreiras familiares; agressões verbais; atitudes proselitistas indesejáveis; danos ao patrimônio; preconceito e morte” (idem, p.51). A Imprensa, por sua vez, nos últimos anos, tem noticiado cada vez mais casos de ataques dirigidos as adeptas e aos adeptos das religiões de matrizes africanas. Preconceito, discriminação e intolerância que, muitas vezes, tem descambado para casos de violência e atentados (invasões, destruição de imagens e objetos sacralizados e até mesmo incêndios criminosos) a templos, casas de axé ou barracões de Umbanda e Candomblé. Um caso que chamou muita atenção e é sempre mencionado como exemplo de violência contra adeptos de religiões de matrizes africanas ocorreu no dia 14 de junho de 2015. Na ocasião, uma menina de 11 anos foi atingida na cabeça por uma pedra, na avenida Meriti, na Vila da Penha, Zona Norte do Rio, quando voltava de um culto de Candomblé trajando vestes brancas<sup>2</sup>. Em outro episódio de violência, o “Templo de Umbanda Caminho da Paz”, localizado na rua Manuel Alves, nº 150, no bairro do

---

<sup>1</sup> G1 Rio de Janeiro. Devotos de São Cosme e Damião denunciam preconceito no RJ. Rio de Janeiro: G1, 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2018/09/27/devotos-de-sao-cosme-e-damiao-denunciam-episodios-de-preconceito-no-rj.ghtml>. Acessado em 02 de jun. 2019.

<sup>2</sup> O caso foi noticiado em todos os jornais e telejornais do dia 15 de junho de 2015 e ainda hoje os relatos sobre o fato ocorrido podem ser consultados em portais de notícias na rede mundial de computadores. G1 Rio de Janeiro. Criança é vítima de intolerância religiosa no Rio. Rio de Janeiro, G1, 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/crianca-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-no-rio.html>. Acessado em 02 jun. 2019.

SBT Brasil. Menina é atingida por pedra ao ir a culto de Candomblé. São Paulo: SBT jornalismo, 2015. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=LmHNFV\\_YN80](https://www.youtube.com/watch?v=LmHNFV_YN80) . Acessado em 02 jun. 2019.

Cachambi, Zona Norte da Cidade do Rio de Janeiro, foi invadido por um homem, segundo testemunhas, no dia 04 de fevereiro de 2015, e foi totalmente depredado. Os dois casos e muitos outros foram listados e descritos no documento produzido pelo Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP), organização não governamental com sede na Cidade do Rio de Janeiro, e pela Comissão de Combate a Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR-RJ), e intitulado *Intolerância Religiosa no Brasil – Relatório e Balanço* (SANTOS, 2016). Para muitos estudiosos e pesquisadores toda essa violência seria resultado do acirramento do que vem sendo chamado de “racismo religioso” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017; LIMA, 2012; MOTA, 2017; OLIVEIRA, 2017).

Segundo Flor do Nascimento (2017), a primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada num texto acadêmico brasileiro foi em um artigo escrito por Claudiene dos Santos Lima, em 2012, apresentado como trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em Pedagogia, na Universidade Estadual da Paraíba. Em seu artigo, intitulado *O Racismo Religioso na Paraíba*, a autora afirma que, num dado momento de sua formação como pedagoga, sentiu a necessidade de conhecer um pouco mais sobre as religiões afro-brasileiras e saber por que as religiões que não são consideradas cristãs sofrem tanto preconceito (LIMA, 2012). Para conceber o conceito de “racismo religioso” Lima fez uso da definição de racismo presente na Declaração de Durban (2001), da qual o Brasil é signatário, e associou essa definição às práticas de intolerância religiosa:

O racismo pode ser definido como crença na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião (LIMA, 2012, p.9).

O conceito “racismo religioso” tem sido utilizado por acadêmicos das ciências sociais, filosofia, antropologia, direito e por adeptos de religiões de matrizes africanas, que cada vez mais passam a considerar a expressão “intolerância religiosa” insuficiente para caracterizar as constantes violências praticadas contra as religiões de matrizes africanas e os seus fiéis. Sobre essa questão, consideramos interessante reproduzir o que afirma o filósofo Wanderson Flor de Nascimento, professor de filosofia da Universidade de Brasília:

No ano de 2009, Nilo Nogueira, então Assessor Técnico da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, convocara uma reunião com lideranças dos povos de terreiro de vários lugares do Brasil para a discussão daquilo que deveria ter sido o Plano Nacional de Proteção da Liberdade Religiosa. Nilo Nogueira tem um longo histórico de comprometimento com os povos de terreiro e com o enfrentamento ao racismo. Na ocasião, duas das mais destacadas lideranças – Beatriz Moreira Costa, conhecida como *Mãe Beata de Yemonjá* e Valdina Pinto, conhecida como *Makota Valdina* – apresentavam uma ideia com a qual elas já estavam trabalhando a algum tempo em seu ativismo. Elas diziam “No queremos ser toleradas! Queremos ser respeitadas!”. Nesse momento, a ideia de intolerância religiosa e seu enfrentamento pela promoção da tolerância se mostrava insuficiente ou inadequada para a perspectiva advogada por elas. É nesse momento, que a ideia já percebida por muitas pessoas que militavam contra o preconceito que atinge as comunidades de terreiro toma nome: quando elas afirmam que querem ser respeitadas, eu me pergunto o que motivaria tal desrespeito, e foi aí que apareceu a expressão: racismo, *racismo religioso* (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 55).

Como Flor do Nascimento, também indagamos: o que motivaria o preconceito, a discriminação, a intolerância o racismo e, em consequência desses elementos, o desrespeito e a violência contra as religiões de matrizes africanas em todo Brasil? Qual a origem de todo preconceito, discriminação, desrespeito, ódio e violência contra a Umbanda, o Candomblé e as demais religiões de matrizes africanas? Os seres humanos não nascem preconceituosos nem racistas. Também não nascem violentos. Conforme nos afirma a educadora Vera Neusa Lopes, “as pessoas não herdam, geneticamente, ideias de racismo, sentimentos de preconceito e modos de exercitar a discriminação, antes os desenvolvem com seus pares, na família, no trabalho, no grupo religioso, na escola” (LOPES, 2005, p.188).

O preconceito contra as religiões de matrizes africanas, mais particularmente com relação a Umbanda, foi construído, difundido e constantemente ensinado no Brasil por clérigos católicos e pastores evangélicos (pentecostais e neopentecostais (ISAIA, 1998; NASCIMENTO, 1978; SILVA, 2007). Após a independência política do Brasil em relação a Portugal e desde a instituição das primeiras escolas primárias e secundárias no país, a maior parte da população brasileira foi educada (no sentido de ser ensinada, socializada e formada) para conceber o catolicismo como característica fundamental da identidade nacional brasileira. Padres e pastores, por sua vez, há muitas décadas pregam que as religiões de matrizes africanas e suas práticas são

heresia, culto aos demônios, coisa do diabo (BERKENBROCK, 2012; ISAIA, 1998; NEGRÃO, 1996; SILVA, 2007).

No que tange a educação escolar, o ensino de História, desde o século XIX, sempre esteve presente nas escolas brasileiras. Desde o início, os conteúdos da disciplina estiveram relacionados ao objetivo de fomentar a construção de uma “identidade nacional” em paralelo a construção de uma “história nacional” (BITTENCORT, 2004). Contudo, o que as pesquisas relacionadas ao ensino de História no Brasil revelam é que os programas e manuais aplicados ao ensino de História, não só no século XIX, mas também ao longo do século XX, estavam marcados por uma profunda orientação eurocêntrica e estabeleciam uma identidade e nacionalidade brasileira branca, cristã e patriarcal. O resultado disso foi à reprodução na sociedade e na cultura brasileira, entre outros aspectos nocivos a parcelas significativas da população, do racismo, da intolerância e do desrespeito a diversidade religiosa. As escolas brasileiras, desde a década de 1990, garantem a universalidade do acesso à educação básica. A ampla maioria das crianças e adolescentes do Brasil estudam em escolas públicas. Contudo, só muito recentemente, mais especificamente a partir da criação da Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, no âmbito do Ministério da Educação, em 2004<sup>3</sup>, as escolas e a formação escolar passaram oficialmente ser utilizados como instrumentos de combate ao racismo por meio do incentivo a práticas e atividades de educação para as relações étnico-raciais. Com relação a formação continuada dos professores, foram tomadas ações no sentido da publicação de livros e manuais tais como “*Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*” e “*Superando o racismo na escola*”, ambos lançados no ano de 2005 e, desde então, distribuídos nas escolas públicas e disponíveis no portal do MEC na rede mundial de computadores<sup>4</sup>. Depois desses dois materiais,

---

<sup>3</sup> A Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade foi extinta logo no início do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro por meio do decreto nº 9.465, de 02 de janeiro de 2019.

<sup>4</sup> Brasil. **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Disponível em: [http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib\\_volume2\\_educacao\\_anti\\_racista\\_caminhos\\_abertos\\_p\\_ela\\_lei\\_federal\\_10639\\_2003.pdf](http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib_volume2_educacao_anti_racista_caminhos_abertos_p_ela_lei_federal_10639_2003.pdf).

MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo\\_escola.pdf](http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf).

outros foram lançados e distribuídos. As faculdades de educação passaram a oferecer cursos e disciplinas de educação para as relações étnico-raciais. Contudo, a questão do racismo religioso tem sido pouco ou quase nada abordada. A história, as práticas, os fundamentos e a cosmovisão das religiões de matrizes africanas continuam não sendo abordadas nas escolas e na formação escolar, principalmente no ensino fundamental, o que faz com que a visão construída há muito tempo por padres e pastores que afirmam ser essas religiões coisas do demônio permaneçam no imaginário popular e continuem fomentando o racismo religioso e suas consequências. Este trabalho aborda essas questões e propõe meios de combate-las através da elaboração de texto historiográfico e de uma proposta de formação continuada que apresente aos professores a Umbanda (e a partir dela outras religiões de matrizes africanas e indígenas) como uma religião afro-brasileira, constituída de matrizes africanas, surgida no Rio de Janeiro no início do século XX, hoje presente e professada em todo o território brasileiro (também em países como Paraguai, Argentina, Uruguai, Portugal, Espanha, etc.) e como patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro, em substituição a visão racista e preconceituosa que a coloca como “religião do demônio” ou “coisa do diabo”.

No capítulo 1, damos tratamento historiográfico aos conceitos de raça e racismo para chegarmos à noção de racismo religioso utilizada atualmente por diversos estudiosos e adeptos de religiões de matrizes africanas. Partimos da concepção de raça como uma construção sócio-histórica, do racismo como ideologia e como prática — práticas racistas presentes na história do Brasil desde os tempos em que éramos colônia de Portugal — para situarmos a discriminação, o preconceito e a intolerância contra religiões de matrizes africanas como práticas de racismo religioso. Demonstramos que o racismo religioso foi culturalmente construído e ensinado por clérigos católicos e pastores pentecostais e neopentecostais a partir da caracterização da religião cristã como elemento definidor da identidade nacional brasileira e da demonização da Umbanda e de outras religiões de matrizes africanas, colocadas por padres e pastores como coisa do diabo.

No capítulo 2, fazendo uso de questões relacionadas ao ensino de História, à teoria do currículo e a formação inicial dos profissionais do magistério, defendemos a necessidade de formação permanente de professoras e professores como fundamental para prática da educação antirracista e do combate ao racismo religioso a partir do ensino de História.

No capítulo 3, fazendo uso da bibliografia produzida nos meios acadêmicos e por intelectuais umbandistas apresentamos os fundamentos e a cosmovisão da Umbanda conforme as referências de seus fiéis e adeptos.

Ao final dessa dissertação, em apêndice, apresentaremos uma proposta de curso de formação continuada para profissionais do magistério que aborde a história da Umbanda e do Candomblé no Rio de Janeiro e possibilidades de seu uso no ensino de História em escolas públicas do Rio de Janeiro.



## Capítulo 1 – **Uma história do racismo no Brasil e o racismo religioso**

Essa dissertação é o resultado de uma pesquisa bibliográfica e documental realizada com o objetivo de responder duas perguntas: qual a origem de todo preconceito, discriminação, desrespeito, ódio e violência contra a Umbanda e as demais religiões de matrizes africanas? O que podemos fazer para contribuir para o fim de todo o preconceito, discriminação, ódio e violência contra a Umbanda e as demais religiões de matrizes africanas? A resposta que obtive com relação à primeira pergunta é que, para muitos estudiosos e pesquisadores, todo esse preconceito, discriminação, intolerância e outras formas de violência contra as diversas religiões de matrizes africanas seriam resultado do acirramento do que vem sendo chamado de “racismo religioso” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, 2017; LIMA, 2012; MOTA, 2017; OLIVEIRA, 2017). Com relação à segunda pergunta nossa proposta é de ampla difusão de conhecimentos e informações sobre as religiões de matrizes africanas e a aplicação da educação antirracista para crianças e adolescentes em todas as etapas da educação básica.

Nesse capítulo, apresentamos uma breve história dos conceitos de raça, e racismo para possibilitar a compreensão de como muitos intelectuais e representantes de religiões de matrizes africanas desenvolveram a ideia de que a expressão “intolerância religiosa” é insuficiente para explicar a origem da violência contra as religiões de matrizes africanas e passaram a utilizar o conceito de racismo religioso para tal violência. Deixaremos para os próximos capítulos a exposição da proposta que elaboramos como resposta à segunda pergunta.

### 1.1 - Raça e racismo

A palavra raça tem sua origem no italiano *razza*, que, da mesma forma, tem origem na palavra latina *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. No uso geral da população europeia, a palavra raça era utilizada com o sentido de linhagem e servia para afirmar o juízo segundo qual as nações europeias derivavam de tribos antigas tais como os bretões, saxões, letões etc. Na França,

por exemplo, nos séculos XVI e XVII, a nobreza (elite dirigente) afirmava pertencer a raça franca (de origem germânica) em oposição ao povo (a plebe) que seria descendente dos antigos gauleses, os ocupantes originais do território francês<sup>5</sup>. Podemos assim observar o uso da palavra raça com o sentido de linhagem e de diferenciação de classes sociais, entre nobreza e plebe (MUNANGA, 2004). Fica claro também o uso da palavra raça com o sentido de hierarquização e dominação, como a dominação dos francos em relação aos gauleses, por exemplo.

No século XVIII a palavra raça foi introduzida ao campo das ciências da natureza como conceito científico. O naturalista sueco Carl Von Linné (1707-1778), conhecido em português como Lineu, criador da taxonomia moderna<sup>6</sup> e do termo *Homo Sapiens*, na 10ª edição do livro que lhe deu notoriedade científica, intitulado *Systema Naturae* (1758), classificou os seres humanos em raças tendo por base origem e cor da pele (BUCKERIDGE, 2008). O naturalista sueco dividiu os seres humanos em quatro raças, denominadas a partir do continente de origem. O antropólogo Kabengele Munanga (2004) nos fornece a tradução do latim para a língua portuguesa das raças definidas e classificadas por Lineu:

**Americano:** moreno, colérico, cabeçudo, amante da liberdade, governado pelo hábito, tem corpo pintado.

**Asiático:** amarelo, melancólico, governado pela opinião e pelos preconceitos, usa roupas largas.

**Africano:** negro, fleumático, astucioso, preguiçoso, negligente, governado pela vontade de seus chefes (despotismo), unta o corpo com óleo ou gordura, sua mulher tem vulva pendente e quando amamenta seus seios se tornam moles e alongados.

**Europeu:** branco, sanguíneo, musculoso, engenhoso, inventivo, governado pelas leis, usa roupas apertadas. (MUNANGA, 2004, p.25-26).

A classificação dos seres humanos elaborada por Lineu claramente relaciona a origem geográfica e cor da pele com a inteligência, a cultura e as características psicológicas dos seres humanos num esquema hierarquizante que valoriza o europeu (caracterizado como branco) e deprecia o americano

---

<sup>5</sup> A antiga Gália, terra dos gauleses, foi conquistada pelos romanos por meio das campanhas de Júlio Cesar, entre 58 a.C. e 52 a.C. Posteriormente esse território foi ocupado pelos francos, cuja unificação de todas as tribos se deu em 481 por meio de Clovis (466-511), primeiro monarca do Reino dos Francos. Clóvis é considerado o fundador da França.

<sup>6</sup> Taxonomia é o ramo das ciências naturais, em especial da biologia, que descreve, identifica e classifica os seres vivos.

(caracterizado como moreno), o asiático (caracterizado como amarelo) e, principalmente, o africano (caracterizado como negro). A partir do século XIX, os naturalistas europeus, seguidores das ideias de Lineu, acrescentaram outros elementos morfológicos ao critério de cor: o formato do nariz, dos lábios, do queixo, do crânio, do ângulo facial etc., fazendo surgir o racialismo e o racismo.

O racialismo é a ideia segundo a qual a variabilidade humana e as diferenças biológicas no interior da espécie humana seriam grandes o suficiente para diferenciar os seres humanos e classificá-los em raças. Inicialmente, o racialismo foi visto como um fator importante para o processo de libertação do pensamento científico dos elos e amarras religiosas que impediam que ele se voltasse para a explicação de aspectos da anatomia e da evolução de homens e mulheres, a pretexto destes terem sido feitos à imagem e à semelhança de Deus. Contudo, o racialismo se converteu em racismo quando seus elementos passaram a ser utilizados para relacionar supostas diferenças biológicas, anatômicas ou de simples aparência física (cor da pele) entre os seres humanos com qualidades psicológicas, intelectuais, morais ou de caráter que seriam naturalmente definidos pela raça. Segundo Munanga (2004), a classificação dos grupos humanos em função das características físicas não seria um grande problema para humanidade. Essas classificações, como todo e qualquer conhecimento científico, teriam sido avaliadas com o tempo e, posteriormente, seriam rejeitadas pela ciência. O grande mal causado a humanidade pelo racialismo foi estabelecer uma escala de valores e, desta forma, hierarquizar as chamadas raças, estabelecendo uma relação direta entre o biológico (cor da pele e traços morfológicos) e qualidades psicológicas, intelectuais, morais e culturais. A classificação da humanidade em raças hierarquizadas foi transformada em uma teoria pseudocientífica, que se colocava também como uma área de estudos ou campo de saber, a raciologia ou racismo científico, que ganhou muito espaço no final do século XIX e início do século XX. Munanga nos ensina ainda que

a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana (MUNANGA, 2004, p. 21)

e que rapidamente

os conteúdos dessa doutrina chamada ciência começaram a sair dos círculos intelectuais e acadêmicos para se difundir no tecido social das populações ocidentais dominantes (idem, ibidem).

O sociólogo José Maria Nunes Pereira deixa isso muito claro ao afirmar que

O racismo, como ideologia elaborada, é fruto da ciência europeia a serviço da dominação sobre a América, África e Ásia. A ideologia racista se manifesta a partir do tráfico de escravos, mas adquire estatuto de teoria após a revolução industrial europeia (PEREIRA, 1978, p.22).

Devemos destacar que o racismo tem relação direta com o capitalismo. Clovis Moura chegou ao ponto de afirmar que o racismo nasceu com o capitalismo (MOURA,1994). A gestação do capitalismo ocorreu a partir da expansão do capital comercial acumulado pela burguesia europeia nos séculos XVI e XVII. Os grandes lucros gerados pela exploração de terras no Novo Mundo e pelo tráfico de africanos escravizados foram de grande valia para essa expansão comercial, sendo assim elementos importantes no processo de formação do mundo moderno (FALCON; RODRIGUES, 2006). A consolidação do capitalismo, por sua vez, se deu com a revolução industrial, ocorrida nos séculos XVIII e XIX, e teve por base o imperialismo, a dominação e exploração de territórios e populações nativas na África e na Ásia (BEAUD, 1999). Tráfico de africanos escravizados, colonialismo e sistemas de dominação racial são frutos da modernidade. Todos eles foram ou ainda são justificados ideologicamente pelo racismo.

Entre os séculos XVI e XVIII, para justificar o tráfico de africanos escravizados, católicos e protestantes afirmavam serem os negros africanos descendentes de Cam, o filho amaldiçoado de Noé. Assim, segundo Munanga,

a primeira origem do racismo deriva do mito bíblico de Noé do qual resulta a primeira classificação, religiosa, da diversidade humana entre os três filhos de Noé, ancestrais das três raças: Jafé (ancestral da raça branca), Sem (ancestral da raça amarela) e Cam (ancestral da raça negra). Segundo o nono capítulo da Gênese, o patriarca Noé, depois de conduzir por muito tempo sua arca nas águas do dilúvio, encontrou finalmente um oásis. Estendeu sua tenda para descansar, com seus três filhos. Depois de tomar algumas taças de vinho, ele se deitou numa posição indecente. Cam, ao encontrar seu pai naquela postura fez, junto aos seus irmãos Jafé e Sem, comentários desrespeitosos sobre o pai. Foi assim que Noé, ao ser informado pelos dois filhos descontentes da risada não linzongeira de Cam, amaldiçoou este último, dizendo: seus filhos serão os últimos a ser escravizados pelos filhos de seus irmãos. Os calvinistas se baseiam sobre esse mito para justificar e legitimar o racismo antinegro (MUNANGA, 2004, p. 25).

Posteriormente, para justificar o imperialismo, o colonialismo e os sistemas de dominação e exploração racial foram utilizados, como já afirmamos, a raciologia ou racismo científico de cientistas e ensaístas de finais do século XIX e início do século XX, tais como Robert Knox e Arthur Gobineau. Segundo Davies (1982)<sup>7</sup>

do primeiro surgiu o mito do gênio racial saxão — mais tarde anglo-saxão — e do último surgiu o mito do gênio racial ariano; mas ambos os mitos eram variantes do tema geral da superioridade branca europeia sobre os não-brancos. Sua gênese foi política. Knox procurava provar que o homem saxão era “democrata por natureza” e por isto futuro dominador da Terra. Gobineau, por outro lado, não gostava da democracia e procurou provar que o seu surgimento era um sinal certo de decadência e da morte iminente da civilização. Em ambos os casos as raças não-brancas eram relegadas a uma posição inferior, como símbolos de elementos primitivos e não-criativos na natureza humana (DAVIES, 1982 apud MOURA, 1994, p.29).

Assim, podemos afirmar que o racismo, uma ideologia carregada de elementos retirados da religiosidade cristã e de doutrinas pseudocientíficas, é uma construção histórico-social que se desenvolveu nos “tempos modernos”, entre os séculos XVI e XX. Sua função era justificar a dominação e exploração racial imposta as populações da América, Ásia e África. Na realidade cotidiana dessas populações, o racismo se tornou elemento gerador das mais diversas formas de violência, tentativas de destruição de culturas, preconceitos, discriminações, agressões físicas e assassinatos.

## 1.2 - O racismo no Brasil

Com relação ao racismo no Brasil, o que pode ser dito? Afinal, o Brasil é racista ou não? Essa pergunta foi colocada como título da matéria de abertura do *Caderno Temático*, suplemento cultural do Jornal da Unicamp, publicado em janeiro de 2001. Nessa matéria a antropóloga e professora da Unicamp Maria Suely Kofes informou que em uma pesquisa relacionada a questão racial realizada em São Paulo, a primeira pergunta era: você acha que existe preconceito racial na sociedade brasileira? Segundo a professora da Unicamp, “quase 100% dos entrevistados responderam que sim”. A professora e pesquisadora da Unicamp nos informa ainda que a segunda pergunta era: você

---

<sup>7</sup> DAVIES, Alan. A igreja e o racismo. Rio de Janeiro, Vozes, 1982, p. 18-19.

tem preconceito? “Quase todos responderam que não”, nos relata Maria Suely Kofes. A antropóloga deixa, por fim, uma indagação aos leitores da referida matéria do suplemento cultural do Jornal da Unicamp: então quem é que tem preconceito?

CADERNO  
**Temático**  
 Campinas, janeiro de 2001 – ANO I – Nº 3  
 Suplemento do Jornal da Unicamp

**RACISMO**

**Afinal, o Brasil é racista ou não?**

**A** questão colocada no título desta matéria vem gerando uma discussão que se arrasta desde a chegada do primeiro negro escravo. Muito já foi dito por grupos divididos entre os que vêem uma democracia racial no Brasil e os que acusam o país de ainda estar longe de oferecer aos negros direitos iguais aos dos brancos. E, numa noite onde o desemprego prepara o cotidiano das pessoas e as relações entre o Estado e os estratos sociais mais pobres não prosperam, a crise racial mantém um vínculo direto com a política, com o debate.

“Racismo e miscigenação: alguns debates” foi o tema abordado pela antropológa Maria Suely Kofes, professora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp, durante o Colóquio de Atualização promovido pela Rectoria em outubro. Em breves citações vários estudantes passaram suas opiniões sobre o assunto, da ênfase em sua opinião pessoal: “Como antropológa, não quero ser somente o mito da democracia racial, porque também não há democracia social. A luta dos negros por seus direitos na país demanda os limites da nossa democracia. Por isso é importante conhecer os livros que contam a história do negro no Brasil, bem como os livros sobre os índios, cuja história parece ter parado em 1500. Todos sabemos que existem diferenças claras entre as nações indígenas e que não há apenas ‘o índio’”.

Maria Suely informou que em pesquisa realizada recentemente em São Paulo, a primeira pergunta era: “Você acha que existe preconceito racial na sociedade brasileira?”. Quase 100% dos entrevistados responderam que sim. E a segunda pergunta era: “Você tem preconceito?”. Quase todos responderam que não. “Basta, sobre a questão: quem é que tem preconceito?”, pergunta a professora. A seguir, trechos da palestra.



**O DEBATE**

O debate sobre a questão racial no Brasil tem, de pronto, uma história e uma configuração, ao qual alguns temas mudam, alguns desaparecem e outros permanecem. E o debate vai se firmar com a Abolição. O que não quer dizer que a questão racial tenha surgido apenas após a escravidão, como quem alguns afirmam que o senso definiu-se apenas pela sua relação com os senhores, numa relação dada estruturalmente e não por uma relação também classista. Então negros e brancos. Na verdade, até hoje persiste a discriminação não-requisitada.

**OUTRO OLHAR**

O Brasil tem uma cultura resultante da combinação e do sincretismo que é afirmada, por exemplo, do ponto de vista da cultura e da religião, contendo os elementos das três raças, que se aproximam quase tanto dos

grupos étnicos. Uma das pesquisas pioneiras no Brasil sobre o tema, que foge aos padrões de definição anteriores aos anos 50, foi a realizada na Bahia pelo pesquisador norte-americano Donald Pisoni, na qual de três outras relações passava a questão racial no Brasil, e que, ainda hoje, dificilmente embate. É a de que no Brasil não há preconceito de raça. O problema é de classe. Ou seja, a fábula é a de que o branco pobre sempre, e negro rico é branco.

**A FÁBULA**

Na verdade, a fábula dos três negos criou um país tonicamente miscigenado, onde uma população que não se reconhece não reconhece seus direitos. Pois numa política de acesso social dos negros, na qual eles beneficiam, é errada. É como você dizer que consumi é uma coisa si dos brancos. Não é porque o negro passa a ter um bom salário em determinado ano, que ele se torna branco. Não acho que os negros, bem-sucedidos sejam brancos. Eles são, sim, negros bem-sucedidos. Portanto, importante é termos pela

criação de uma sociedade igualitária, onde negros e brancos convivam com os mesmos direitos e possibilidades de acesso social.

**O MITO**

A historiadora Emlia Viçosa, tentando compreender a criação do mito da democracia racial, sem deixar de criticá-lo, afirma o seguinte: “É óbvio que os brancos beneficiaram-se com o mito. Mas também é verdade que os negros beneficiaram-se igualmente, embora de uma maneira mais limitada e contraditória. A negação do preconceito, a criação do processo de branqueamento, a identificação imediata com uma categoria especial: a aceitação de indivíduos negros entre as camadas da elite branca tornou mais difícil para o negro desenvolver um senso de identidade como grupo. Por outro lado, criaram oportunidades para alguns negros ou mulattos ascenderem na escala social. Em termos socialmente móveis, os negros tinham,

entretanto, de pagar um preço pela sua mobilidade. Tinham que fingir que eram brancos. Eram negros especiais. Negros de elite branca, expressão com um emprego de por brancos de classe superior brancos sempre que se referiam aos seus amigos negros. Se alguns deles estavam inicialmente em condições das suas formas de preconceito e discriminação, ficaram quando de não-miscigenação. Algumas vezes sem intenção entre si próprios. Esses indivíduos misturaram com os brancos o mito da democracia racial. Para a sociedade em geral, eles serviram como um clamor sem sentido da realidade do mito, como uma evidência tanto da existência do preconceito como das possibilidades de mobilidade social e em todas pelas negros do Brasil”.

**O PARAÍSO**

A chamada questão racial no Brasil tem ditado que ainda não estão resolvidos, desde a escravidão, que atravessamos a história.

Continuando na página 2

Em um artigo intitulado “Racismo e anti-racismo no Brasil”, publicado no ano de 1995, o sociólogo baiano Antônio Sérgio Alfredo Guimarães afirmou que

ao estudarmos o racismo no Brasil devemos, de imediato, perceber que o racismo no Brasil é um tabu (GUIMARÃES, 1995). Contudo, podemos afirmar que todos os países que foram colônias de metrópoles europeias conhecem o racismo (SANTOS, 1984). O Brasil, colônia de Portugal por mais de três séculos, é um desses países em que o racismo se faz presente. Contudo, aqui em nossas terras, muitos não reconhecem esse fato e, ao longo de décadas, diversos intelectuais contribuíram para a construção da ideia de que em nosso país não existiria preconceitos, discriminações e violências de ordem racial. Para estudiosos (historiadores, sociólogos e antropólogos) tais como Emília Viotti da Costa (2010), Florestan Fernandes (1972), Joel Rufino dos Santos (1984), Kabengele Munanga (1999) e Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2004), isso se deve ao predomínio do mito da democracia racial, que desde os primeiros anos do século XX afirmava a existência de uma suposta harmonia racial e, portanto, a ausência de racismo no Brasil. Na realidade, desde a década de 1880, os teóricos do abolicionismo, já propagavam a inexistência de “ódio racial” no Brasil. A seguir, como forma de demonstrar a existência histórica de práticas racistas em terras brasileiras, abordaremos as relações raciais no Brasil durante o período colonial e, também, durante o Império e primeiras décadas da República.

Conforme a historiografia mais tradicional, em 22 de abril de 1500 os portugueses, por meio de uma expedição comandada pelo navegador Pedro Álvares Cabral, aportaram pela primeira vez em terras que posteriormente seriam chamadas, em seu conjunto, de Brasil. Num primeiro momento, ao adentrarem e tomarem posse dessas terras localizadas ao oeste do Atlântico Sul, os portugueses estabeleceram contato com os nativos da terra, que desde a designação de Cristóvão Colombo em 1492, são chamados até hoje de índios. Posteriormente, a partir da década de 1570, esses mesmos portugueses, já implantado o processo de exploração colonial baseado na grande lavoura, introduziram de forma compulsória no país o africano escravizado. O tráfico de africanos escravizados para o Brasil perdurou até 1850, quando foi proibido oficialmente por meio da Lei Eusébio de Queiros. A escravidão se estendeu ainda no Brasil até 1888, quando foi oficialmente abolida pela Lei Áurea. Assim temos que a relação da história brasileira com o continente africano, a presença de dezenas de milhões de negros como também os principais elementos da cultura afro-brasileira existentes no Brasil e, infelizmente, também o preconceito

a discriminação e o racismo contra o negro no país tem relação direta com o tráfico de africanos escravizados e os mais de três séculos em que a escravidão foi permitida no interior do território brasileiro.

A primeira riqueza explorada pelos portugueses em terras brasileiras foi o pau-brasil. Árvore abundante em toda a Mata Atlântica, o pau-brasil era de extração relativamente fácil e podia ser utilizado no tingimento de tecidos e também na construção de embarcações e de residências devido à resistência de sua madeira (SANTOS, 2017). A exploração do pau-brasil ocorria a partir do estabelecimento de feitorias no litoral e do uso do trabalho indígena por meio do escambo. Essa atividade econômica rapidamente se esgotou e entrou em decadência devido a extração predatória da madeira. Somando-se a esse fato, a constante ameaça da presença francesa em terras brasileiras obrigou a Coroa Portuguesa, por intermédio do então monarca D. João III, a se decidir pela efetiva colonização do Brasil a partir da década de 1530 (PRADO JÚNIOR, 2004). A primeira medida adotada pela Coroa Portuguesa nesse sentido data de 1534, quando o território da então América Portuguesa foi dividido em quinze grandes faixas de terras denominadas capitanias hereditárias e entregues a doze capitães donatários. Estavam entre os donatários o navegador Martin Afonso de Souza, o militar Duarte Coelho e o escrivão da fazenda real e grande comerciante Jorge Figueiredo Correia. Nenhum dos grandes nobres de Portugal se interessou pela empreitada visto que outros empreendimentos portugueses, com destaque para os negócios na Ásia, mesmo com lucros em declínio, eram ainda economicamente mais atrativos. Podemos classificar as capitanias hereditárias como concessões do Estado português a particulares. As atribuições governamentais em terras brasileiras foram, desta forma, delegadas aos capitães donatários. Em termos econômicos, o empreendimento da colonização por meio das capitanias hereditárias incluía-se no movimento de expansão do capitalismo comercial e aos donatários foram conferidos diversos meios de obtenção de renda e lucros com o empreendimento, tais como isenção de impostos, participação na arrecadação tributária referente a exploração do pau-brasil, concessões para exploração do sal, das moedas de água e a permissão para instalação de engenhos e grandes lavouras, por exemplo. Num contexto de avanço do capitalismo comercial, as atribuições e direitos concedidos aos capitães donatários tinham por objetivo principal estabelecer a



ocupação da terra (WEHLING; WEHLING, 1999). O empreendimento das capitanias não foi de todo fracassado; contudo, somente as capitanias de Pernambuco e São Vicente efetivamente prosperaram e consolidaram a colonização de suas terras. Também ocorreram colonizações nas capitanias de Itamaracá, Bahia, Porto Seguro, Espírito Santo e Santo Amaro. As tentativas de colonização das capitanias do Maranhão, Rio Grande e São Tomé fracassaram. Nas capitanias de Ilhéus, Ceará e Santana não houve tentativas de colonização (idem).

Em 1548, com o objetivo de centralizar a administração da América Portuguesa e consolidar a colonização de suas terras, o monarca D. João III criou o Governo Geral, com sede na Bahia. A função do Governo Geral era de coordenar a colonização sem extinguir as capitanias hereditárias, mas sim dando apoio aos capitães donatários. Além disso, deveria garantir a defesa da colônia e a melhor forma para isso era efetivamente ampliar a ocupação das terras, principalmente próximo ao litoral, alvo de frequentes incursões estrangeiras. A maior dificuldade para ampliar a colonização das terras era atrair homens e mulheres de Portugal para a nova colônia. Havia também a exigência de obter ganhos econômicos para a metrópole, afinal essa era a função da colônia. Com o esgotamento da exploração do pau-brasil e sem a descoberta imediata de metais preciosos, a solução foi adotar um sistema econômico no qual a colônia deveria ser o local de cultivo de produtos tropicais que tivessem procura no mercado europeu. A lógica era simples, produzir gêneros de grande consumo no mercado europeu a preços baixos e obter lucros no volume das vendas. Para tanto, o custo de produção deveria ser o mais baixo possível. Segundo a historiadora Ynaê Lopes dos Santos

a melhor forma de baratear os custos da produção seria obtida por meio da combinação da seguinte equação: terra em abundância + mão de obra barata = produção em larga escala (SANTOS, 2017, p. 167).

A imensidão da América Portuguesa era a garantia de terras disponíveis. Como forma de consolidar a colonização, a política da Coroa portuguesa consistiria, a partir de meados do século XVI, no incentivo à empresa comercial com base na produção e venda de alguns poucos gêneros exportáveis em grande escala e assentada na grande lavoura (grande propriedade) monocultora. Essa política deveria atender as necessidades de ganhos

econômicos da metrópole como também a necessidade de colonizar e defender as terras portuguesas na América. Tornava-se necessário para tanto solucionar o problema da mão de obra. A solução encontrada pelos portugueses instalados em terras brasileiras foi o uso do trabalho compulsório de indígenas e, principalmente, de africanos escravizados.

Para o trabalho na grande lavoura usou-se inicialmente o trabalho compulsório do índio escravizado. Contudo, por diversos fatores, o uso do trabalho do indígena escravizado não foi a solução definitiva para as necessidades de mão de obra do colonizador português. Presentes em sua terra de origem, entre os seus e em grande número, os indígenas procuraram resistir a escravidão por meio da guerra e da fuga. Além disso, o contato com os europeus levou a morte de um número muito grande de índios por doenças as quais os indígenas não possuíam imunidade. Somando-se a esse fator, observamos que as constantes guerras e a violência do colonizador no combate aos indígenas pela posse da terra resultaram no extermínio de populações inteiras.

No ano de 1537 o Papa Paulo III publicou uma Bula Papal na qual proibia a escravização de indígenas, a não ser que eles se recusassem à catequização. A proibição da escravidão indígena pela Igreja Católica foi o resultado de um debate no seio do próprio clero que questionava se os nativos da América possuíam alma. A conclusão do debate foi a afirmação por parte da Igreja Católica de que os índios eram inocentes almas pagãs que precisavam da salvação por meio da catequese e não deviam ser escravizados. Ainda assim, os indígenas foram escravizados e utilizados como mão de obra em diferentes atividades ao longo da história do Brasil. A mão de obra indígena escravizada foi a principal força de trabalho em localidades de produção menos lucrativa em terras brasileiras, tais como São Vicente e Rio de Janeiro nos séculos XVI e XVII e no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII (WEHLING; WEHLING, 1999). Os africanos, por sua vez, foram considerados infiéis e, por isso, deveriam viver em vida o purgatório na forma de escravidão. Assim, a justificativa ideológica para a escravização dos povos africanos foi fornecida pela Igreja Católica ao afirmar serem os africanos infiéis e também ao caracterizá-los como seres inferiores em função de “castigos divinos” supostamente relatados em histórias bíblicas, como as citadas na seção anterior desse capítulo, que ora

afirmam serem os africanos amaldiçoados por serem descendentes do assassino Caim ora afirmam serem os africanos descendentes de Cam, o filho amaldiçoado de Noé. Embora alguns membros do clero tenham sido contrários a escravização dos africanos, as afirmações oficiais da Igreja Católica permitindo e justificando tal ato foi, durante muitos anos, a sustentação teórica e moral para o tráfico transatlântico de africanos escravizados (SANTOS, 2017).

Boris Fausto (2000) afirma que a população indígena do Brasil foi atingida por duas ondas epidêmicas entre os anos de 1562 e 1563. Segundo o historiador paulista, teriam morrido “mais de 60 mil índios, ao que parece, sem contar as vítimas no sertão” (FAUSTO, 2000, p. 50). Afirma ainda ele que, “não por acaso, a partir da década 1570 incentivou-se a importação de africanos” (idem, ibidem) para o Brasil. Já no século XV, antes mesmo de chegarem ao Brasil, os portugueses já realizavam o comércio de africanos escravizados. O tráfico de escravizados era muito lucrativo e poderia render fortunas para quem se estabelecesse no negócio. No final do século XV, antes mesmo da chegada dos europeus e da implantação do sistema colonial na América, cerca de 10% da população de Lisboa e Sevilha era composta por africanos escravizados. O uso de mão de obra de origem africana em lavouras monocultoras de cana-de-açúcar nas ilhas da Madeira e Açores comprovavam a rentabilidade da produção açucareira a partir do trabalho de africanos escravizados que podiam ser adquiridos por um valor relativamente baixo. Assim, num contexto de expansão do capitalismo comercial, integrado ao sistema colonial, adquirido a preços relativamente baixos, o emprego do trabalho de africanos escravizados foi largamente utilizado em todo o período colonial e, após a independência, durante praticamente todo o período de vigência do Império (FAUSTO, 2000; PRADO JÚNIOR, 2004; SANTOS, 2017).

O principal artigo de exportação da América portuguesa para os mercados europeus era o açúcar, cujo cultivo foi introduzido no Brasil por Martim Afonso de Souza, que trouxe as primeiras mudas de cana de açúcar para o país na sua famosa expedição de 1530-1532. O açúcar foi levado para ser comercializado e consumido na Europa pelos árabes, tendo os italianos de Gênova e Veneza como intermediários, da mesma forma como ocorria com o comércio de especiarias das Índias. Posteriormente, o açúcar passou a ser produzido na Sicília e em terras espanholas. Contudo, o açúcar era um produto de consumo

de luxo, somente as famílias nobres o consumiam devido ao seu alto preço no mercado. Foram os portugueses, ainda no século XV, que vislumbraram a possibilidade de produzir açúcar em grande quantidade para, assim, diminuindo os custos e o preço, ganhar altos lucros com a venda do produto em larga escala. Na virada do século XV para o XVI, antes mesmo da colonização do Brasil, os portugueses já dominavam o mercado mundial de açúcar (CHIAVENATO, 1986). Contudo, no início do século XVI, no que se referia ao tráfico de africanos escravizados, o maior interesse dos traficantes de escravizados para a América estava nas colônias espanholas por essas serem mais ricas e possuírem ouro e prata em grande quantidade. As primeiras licenças para o comércio de africanos escravizados para as colônias espanholas na América, chamadas de “Índias de Castela”, datam de 1513 (HUTZ, 2008). Sabe-se inclusive que a origem do uso da palavra negro para se referir ao africano escravizado se deu pelos espanhóis já que os portugueses inicialmente se referiam aos africanos escravizados como *guinéus*, pois o tráfico de africanos escravizados pelos portugueses teve início na costa da Guiné, a partir de 1482. Com a União das Coroas Ibéricas (1580-1640), a palavra negro se tornou predominante também entre os portugueses para se referir ao africano escravizado (SANTOS, 2017).

Com a opção pela grande lavoura açucareira e a adoção sistemática do trabalho de escravo a partir de 1570, milhões de africanos escravizados foram transplantados para o Brasil, do século XVI até o século XIX, vindos de Guiné (atualmente corresponde aos países Guiné Bissau e Guiné), Moçambique, Angola, Congo e da então Costa dos Escravos (atualmente corresponde aos países Gana, Togo, Benin e Nigéria). Diversos também foram os povos e etnias transplantados para o Brasil: axântis, houçás, fulanis, iorubás, angolas, congos, benguelas. Todas essas etnias são agrupadas em dois grandes grupos pela maioria dos estudiosos: os sudaneses, composto pelos, axântis, houçás, fulanis e iorubás (nagôs e jejes) e os bantos, composto por angolas, congos, benguelas, cabindas etc. Os principais portos de entrada dos africanos escravizados foram os de Bahia e Pernambuco nos séculos XVI e XVII e do Rio de Janeiro a partir do século XVIII (SANTOS, 2017; WEHLING; WEHLING, 1999). Ao chegarem ao Brasil, após a longa travessia do oceano Atlântico nos porões dos navios negreiros, as condições físicas de boa parte dos negros africanos eram péssimas. Contudo, a maior parte deles sobrevivia a travessia, resistindo aos

maus-tratos e, muitas vezes, se recuperando, já em solo brasileiro, das doenças adquiridas nos navios. Rapidamente vendidos, os africanos eram encaminhados para as zonas de produção agrária iniciando-se assim uma relação mais direta com seu opressor (português, cristão, branco), que de maneira geral se autodenominava “proprietário” ou “senhor”.

O sistema escravista impõe ao cativo um processo que visa a desumanização e conversão do africano escravizado em mercadoria, em objeto, submetendo-o a condição de propriedade de outro. Esse processo passa pela dessocialização, que é o ato de apartar o indivíduo de sua comunidade nativa, e pela despersonalização que é a coisificação propriamente dita do ser humano (ALENCASTRO, 2000). O principal método desse processo de desumanização do africano escravizado era a crueldade e a violência, como nos informa o historiador Luiz Felipe de Alencastro:

Desembarcando nos portos da América Portuguesa, mais uma vez submetido à venda, o africano costumava ser surrado ao chegar à fazenda. “a primeira hospedagem que [os senhores] lhes fazem [aos escravos], logo que comprados aparecem na sua presença, é mandá-los açoitar rigorosamente, sem mais causa que a vontade própria de o fazer assim, e disso mesmo se jactam [...] como inculcando-lhes, que só eles [os senhores] nasceram para competentemente dominar escravos, e serem por eles temidos e respeitados.” Tal é o testemunho do padre e jurista Ribeiro Rocha, morador da Bahia, no seu tratado sobre a escravatura no Brasil, publicado em meados do século XVIII. Cem anos mais tarde, o viajante francês Adolphe d’Assier confirmava a prática de espancar os escravos logo de entrada para ressocializá-los no contexto da opressão nas fazendas e engenhos do Império (ALENCASTRO, 2000, p. 148).

No Brasil, os africanos escravizados, os negros, eram obrigados a se acomodarem em uma ordem social diferente daquela em que viviam em solo africano. Uma ordem social em que o negro é constantemente inferiorizado, subalternizado, numa tentativa constante de desumanizá-lo. Para os senhores, os escravizados não contavam como pessoas, como seres humanos, mas sim como objetos ao lado de outros pertences e ferramentas. No processo de despersonalização, visando a desumanização e coisificação dos negros, suas tradições, principalmente a sua religião, lhes eram negados. A única religião permitida no Brasil durante o período colonial era o cristianismo católico. “Ao ser transplantado para o Brasil a conversão era simplesmente obrigatória, se é que se pode falar em conversão. E esta sé resumia ao batismo” (BERKENBROCK, 2012, p. 96). O batismo e a conseqüente “‘catolicização forçada’ dos escravos”

(idem) acompanhou todo o tráfico transatlântico de africanos escravizados. Em Angola os escravos eram batizados antes mesmo do embarque para o Brasil e recebiam uma marca feita a ferro quente. Esta marca tinha a função de comprovar o pagamento do quinto real (imposto de 20%) cobrado sobre cada escravo embarcado e o batismo obrigatório. Para os escravizados embarcados de outras partes da costa da África, o batismo deveria ser realizado em até um ano após a chegada destes em solo brasileiro. Os escravizados não batizados dentro desse prazo poderiam ser confiscados pelas autoridades portuguesas no Brasil. Esse é mais um exemplo das relações mantidas pela Igreja Católica com a instituição da escravidão e a sujeição e inferiorização do africano. Pode-se alegar que esses fatos eram imposições não da Igreja, mas do Estado português. Contudo, como nos informa o sacerdote franciscano, teólogo e professor de Ciências da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora, Volney J. Berkenbrock, os monarcas de Portugal, ostentavam, desde o ano de 1551, o título hereditário de Grão Mestre da Ordem de Cristo. Esse título foi concedido pelo papa e colocava os monarcas portugueses como representantes da Igreja Católica e responsáveis pela expansão da fé cristã no mundo (BERKENBROCK, 2012). Desta forma, observamos que a Igreja Católica compactuava com a escravidão, com a desumanização e inferiorização do africano e com o triste comércio de escravizados entre África e América. Sobre o racismo de origem bíblica/cristão do qual fala Munanga (2004) e citado anteriormente, Abdias do Nascimento, no livro clássico *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, reproduz as palavras do padre Antônio Vieira que, em um sermão proferido no ano de 1662<sup>8</sup>, pregou: “um etíope que se lava nas águas do Zaire fica limpo, mas não fica branco; porém, na do batismo sim, uma coisa e outra” (apud NASCIMENTO, 1978, p. 53). Os comentários de Abdias do Nascimento a respeito da afirmação do padre Antônio Vieira com relação ao batismo forçado dos africanos escravizados nos ensinam que o que chamamos hoje de racismo já estava presente no Brasil desde o período colonial:

segundo a oratória de Vieira, as águas do batismo cristão possuíam diversas virtudes justificativas do escravizamento do africano e, mais ainda, tinham o poder mágico de erradicar sua própria raça — um desraçado limpo e branco! O racismo óbvio implícito e explícito no conceito dessas águas místicas que tornariam o africano num branco-

---

<sup>8</sup> VIEIRA, Antônio S.J. Sermões pregados no Brasil. Agência Geral das Colônias, Lisboa, 1940, p.399.

européu, estado considerado pela Igreja como limpo e patentemente superior ao negro africano, imediatamente destrói certas alegações de que o cristianismo e, especificamente, o catolicismo, eram inocentes neste assunto de racismo (NASCIMENTO, 1978, p. 53).

Enquanto conceito definidor de uma realidade histórica e social, o racismo foi criado por volta de 1920 (MUNANGA, 2004). Expressões como “preconceito racial”, “discriminação racial”, “segregação racial”, só passaram a aparecer em jornais e nas organizações e movimentos de luta dos negros a partir da década de 1930 (SANTOS, 1984). Consideramos que a ausência do uso dos conceitos, palavras e expressões anteriormente citadas não determina a inexistência desses fenômenos na América e, em particular, no Brasil entre os séculos XVI e XIX. A caracterização do negro como uma raça inferior estava presente no Brasil desde a implantação da grande lavoura com base no trabalho do africano escravizado (COSTA, 2010). Nos séculos XVII e XVIII eram grandes as preocupações das autoridades do governo, da Igreja e das elites locais com “limpeza de sangue” daqueles que receberiam cargos na administração colonial, privilégios, títulos honoríficos ou seriam integrados a elite local (os “homens bons”). Ao administrador e ocupante de cargos na Colônia e mesmo em Portugal, era mais importante a “limpeza de sangue” que a naturalidade portuguesa. Por “limpeza de sangue” entendia-se a ausência de ascendentes judeus, mouros, africanos ou indígenas (WEHLING; WEHLING, 1999). “O preconceito de cor, cuja existência foi tantas vezes negada pela ideologia senhorial, evidenciava-se em cada passo” (COSTA, 2010, p. 292) devido aos fatores e elementos racistas instaurados no Brasil pelos colonos portugueses, pelas autoridades do governo e pelos missionários cristãos da Igreja Católica, como o padre Antônio Vieira.

A presença da família real portuguesa no Brasil (entre 1808 e 1821) e, posteriormente, a independência do país (1822) e a constituição do Império (1824) não estabeleceram alterações nas relações raciais e na existência do racismo, que continuou se manifestando no Brasil a partir da manutenção da escravidão, dos preconceitos, discriminações e outras formas de violência contra os negros, sejam eles escravizados ou livres. Ynaê Lopes dos Santos (2013), em um artigo que versa sobre o período joanino, argumenta que seria possível conjecturar que a transferência da Corte portuguesa para o Brasil resultaria em mudanças na instituição escravista colonial em função do fato de a escravidão

ter sido abolida em Portugal, pelo Marques de Pombal, em 1773. Além disso, a historiadora argumenta que a Inglaterra, grande promotora da transferência da Corte portuguesa para o Brasil, por meio do parlamento inglês, aboliu o tráfico transatlântico de africanos escravizados em 1807. No Tratado de Aliança e Amizade, estabelecido entre Portugal e Inglaterra e assinado em 1810, a pressão inglesa levou a Coroa portuguesa, já estabelecida no Rio de Janeiro, a se comprometer com o fim do tráfico de africanos escravizados. Contudo, não foi isso que aconteceu. D. João, Príncipe Regente e, depois, Rei João VI, enquanto esteve no Brasil “foi um dos principais responsáveis não só pela manutenção, mas pelo incremento da escravidão no Rio de Janeiro (e no restante da América portuguesa)” (SANTOS, 2013, p.274). Em 1815 o Brasil foi elevado à categoria de Reino Unido de Portugal e Algarves. Já próximo da independência do Brasil, que ocorreria dali a pouco, em 1822, a escravidão era peça chave na dinâmica colonial. D. João e seus ministros deixaram isso evidente na conformação do aparelho de Estado e na forma como lidavam com as pressões inglesas para o fim do tráfico de africanos escravizados e mesmo pelo fim da escravidão no Império Lusitano. Essas características seriam incorporadas pelo Estado brasileiro durante o Império e foram fundamentais para manutenção do tráfico transatlântico de escravizados até 1850 e da escravidão no Brasil até 1888, as vésperas da Proclamação da República, ocorrida em 1889.

Quando a elite política e econômica do Brasil optou pela independência em relação a Portugal e a criação do Estado nacional brasileiro, o problema acerca de que decisão tomar em relação a manutenção ou não da escravidão foi pauta de fortes e calorosos debates. O deputado José Bonifácio de Andrada e Silva, por exemplo, se posicionou pelo fim da escravidão no início dos trabalhos legislativos do Império, em 1823, na sua famosa *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*, afirmando que o luxo e a corrupção nasceram entre nós antes da civilização e da indústria e que a causa de tal fato seria a escravidão. Contudo, a posição do “patriarca da independência” era voz minoritária no seio da elite brasileira. O colegiado que redigiu a Constituição do Império, outorgada pelo imperador D. Pedro I em 1824, manteve a escravidão no país ao mesmo tempo que instaurava a perniciosa ideologia de que existiria igualdade racial no Brasil, um imenso país escravagista, ao conceder alguns direitos de cidadania aos libertos, ou seja,



escravizados alforriados, portanto, negros (PARRON, 2009). Assim, durante o Império se deu um fato verdadeiramente excepcional: a “expansão do escravismo enquanto se formava o Estado liberal de uma sociedade plenamente escravista” (idem, p. 6). Instaurou-se inclusive, a partir de elementos típicos do liberalismo – a existência de parlamento e debates públicos, no próprio parlamento e na imprensa –, uma política da escravidão, que pode ser definida como “uma rede de alianças políticas e sociais costuradas em favor da estabilidade institucional da escravidão, que, por sua vez, consistia no emprego dos órgãos máximos do Estado nacional brasileiro em benefício dos interesses das classes senhoriais” (idem, p. 11). Essa política da escravidão, concebida e implementada pela elite política e econômica do Império, tinha por principal objetivo estabelecer “condições para reprodução ou expansão do cativo no tempo como meio de desenvolvimento econômico do Estado nacional” (idem, p.12). A defesa da manutenção da escravidão, nos primeiros anos do Império era justificada pela elite política e econômica como sendo necessária a sobrevivência e desenvolvimento econômico do país. Isso não elimina o racismo que, ao contrário, continuava presente. O próprio José Bonifácio de Andrada e Silva, que era favorável ao fim do tráfico de africanos escravizados e a abolição da escravidão, em diálogo com Henry Chamberlain, Cônsul-geral encarregado dos negócios ingleses na Corte do Rio de Janeiro, em abril de 1823 afirmou:

desejaria que seus navios de patrulha tomassem todos os navios negreiros que encontrassem no mar. Não quero mais vê-los, eles são a gangrena de nossa propriedade. **A população que queremos é branca**, e espero ver chegar logo da Europa os pobres, os desditosos, os industriais; aqui eles terão fartura, com um clima bom; aqui eles serão felizes; eles são os colonos que queremos (apud MAXWELL, 2000, p. 193, grifo nosso).

Podemos, de maneira geral, também determinar a presença do racismo no Império observando a maneira como se deu a elaboração e implantação de projetos relacionados a ideia de nação e de construção da identidade nacional brasileira que se pretendia formar a partir da efetivação da independência do Brasil e instituição do Estado brasileiro. Segundo Robert Rowland (2003), em toda a América os processos históricos que levaram à independência das antigas colônias em relação as suas metrópoles europeias foram marcados por tentativas de definição de identidades nacionais adequadas as especificidades dos Estados recém-formados. No caso do Brasil, “a elite imperial brasileira

procurou cultivar a imagem de uma civilização europeia transplantada para a América tropical” (ROWLAND, 2003, p. 366). É consenso na historiografia que a emancipação política foi um processo relativamente longo, iniciou-se com a transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro (1808), passando pela elevação do Brasil a categoria de Reino Unido de Portugal e Algarves (1815), pela independência política do Brasil em relação a Portugal (1822) e pelo reconhecimento do Estado brasileiro por Inglaterra e Portugal (1825). Pode-se dizer que a preocupação imediata logo após o reconhecimento da independência do Brasil era a constituição de um Estado capaz de dar conta da questão escravista. Em primeiro lugar, conforme os interesses da elite política e econômica formada por grandes proprietários, o Estado deveria resolver a questão escravista do ponto de vista da manutenção das condições de reprodução do sistema escravista, principalmente resistindo as pressões da Inglaterra pelo fim do tráfico transatlântico de africanos escravizados, o que foi feito, conforme tratamos anteriormente, com a adoção de uma política escravista a partir da representação parlamentar. Em segundo lugar, o Estado deveria resolver a questão escravista garantido a segurança interna, impedindo a ocorrência em solo brasileiro de eventos semelhantes àqueles ocorridos em São Domingo entre 1791 e 1804, em que a eclosão de uma grande revolta de escravizados não foi controlada, levando a abolição da escravidão, a independência e Proclamação da República do Haiti. Aqui o medo do contágio da revolta dos escravizados do Haiti<sup>9</sup> estava sempre nas mentes dos proprietários de escravizados (MAXWELL, 2000). Nesse aspecto, o Estado brasileiro deveria ter condições de manter sob controle o “inimigo interno” formado pela população de escravizados e libertos (JACSÓN; PIMENTA, 2000;

---

<sup>9</sup> “No final do século XVIII, São Domingos era a joia da Coroa francesa no Caribe. A ilha contava com cerca de 500.000 escravos em 1789 (africanos, em sua maioria), além de 30.000 brancos e aproximadamente 28.000 indivíduos “livres de cor”. Muitos destes homens livres, brancos e não brancos, eram proprietários armados para defender a escravidão nessa que era a mais produtiva das colônias do Caribe, com uma economia largamente sustentada pela *plantation* açucareira, e, em menor medida, pela produção de café. [...] Nas primeiras décadas do século XIX, o Haiti despontou como o primeiro Estado das Américas a conquistar a independência e a garantir, ao mesmo tempo, o fim da escravidão. A consolidação do poder negro na ilha inspirou revoltas escravas em Cuba, Estados Unidos, Jamaica e Brasil, promovendo o temor contínuo entre proprietários de *plantations* e autoridades de diversas regiões da Afro-América”. VIANA, Larissa. **A Independência do Haiti na Era das Revoluções**. In: Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas. Disponível em <http://anphlac.fflch.usp.br/indep-haiti>. Acessado em 01 de out. 2019.

ROWLAND, 2003). A segurança interna e a prevenção contra a ameaça representada pela população de escravizados e libertos foram garantidas com a criação da Guarda Nacional, em 1831, já sob o governo regencial. Do ponto de vista político-administrativo, a “nacionalização” do país começaria a ocorrer a partir desse momento, sendo que foi apenas na década de 1840 que as ações de Duque de Caxias colocaram fim as revoltas separatistas regionais (MAXWELL, 2000). A elite imperial podia, a partir de então, promover a construção da nação e a formação da identidade nacional brasileira. E afirmamos aqui que o projeto de formação da nação e da identidade nacional brasileira foi concebido pela elite política e intelectual do Império partindo-se de opções claramente racistas. Nas diversas manifestações por meio das quais era apresentada a visão das elites imperiais com relação ao que deveria constituir-se como identidade nacional brasileira e como caracterização do povo brasileiro encontramos apenas elementos associados e característicos da parcela livre e europeizada da população, com exclusão dos escravizados e libertos, sabidamente negros (pretos e pardos), africanos ou afrodescendentes. (ROWLAND, 2003).

O historiador Manuel Luís Salgado Guimarães (1988) relaciona a construção sociocultural da nação e da identidade nacional brasileira ao projeto de elaboração e escrita de uma História Nacional por elementos pertencentes a elite política do Império, aos quadros do Estado imperial e membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838 exatamente com a tarefa de pensar o Brasil e construir a memória e a História Nacional. Conforme o exposto acima, implantado e consolidado o Estado brasileiro, garantida a manutenção da escravidão e a segurança interna, restava a elite imperial, já próximo da metade do século XIX, a tarefa de definir os elementos constitutivos da nação e da identidade nacional brasileira. Essa tarefa será realizada a partir da produção de uma historiografia, de uma História Nacional, nos quadros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Sobre a definição da nação e sobre essa historiografia nacional escrita no século XIX reproduzimos o que nos foi ensinado por Manuel Luís Salgado Guimarães:

no movimento de definir-se o Brasil, define-se também o “outro” em relação a esse Brasil. Num processo muito próprio ao caso brasileiro, a construção da ideia de nação não se assenta sobre uma oposição à antiga metrópole portuguesa; muito ao contrário, a nova nação brasileira se reconhece enquanto continuadora de uma certa tarefa

civilizadora iniciada pela colonização portuguesa. [...] Movimento de dupla face, tanto para dentro quanto para fora. Cabe-nos, aqui, perguntar quem é definido como o “outro” desta nação, seja no plano interno, seja no plano externo. Ao definir a nação brasileira enquanto representante da ideia de civilização no Novo Mundo, esta historiografia estará definindo aqueles que ficarão excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros. O conceito de nação operado é eminentemente restrito aos brancos, sem ter, portanto, aquela abrangência a que o conceito se propunha no espaço europeu. Construída no campo limitado da academia de letrados, a nação brasileira traz consigo forte marca excludente, carregada de imagens depreciativas do “outro”, cujo poder de reprodução e ação extrapola o momento histórico preciso de sua construção (GUIMARÃES, 1988, p. 6-7).

Compreende-se assim que a nação e a identidade nacional, conforme a ótica da elite política e letrada dos tempos do Império, deveriam surgir de um desdobramento nos trópicos de uma civilização branca e europeia. Negros e indígenas, assim como suas culturas, tradições e religiosidades, para intelectuais e políticos do Império, estariam fora desse ideal de nação e de nacionalidade. O africano e o indígena, caracterizados como bárbaros e selvagens eram identificados como o “outro”, como aqueles que não fariam parte da nação brasileira por não possuírem os padrões europeus que a elite Imperial julgava adequados para a civilização brasileira. Percebe-se assim que a seleção dos elementos que deveriam constituir a identidade nacional brasileira, realizada por intelectuais ligados, simultaneamente, ao IHGB e ao Estado Imperial brasileiro, ocorreu tendo por base critérios nitidamente racistas. A grande questão que tomava conta das mentes dos intelectuais e políticos do Império nos anos 1840-1850 era a forma como se promoveria a ex-colônia em uma nação. Para a elite intelectual e política da época a colônia tinha legado como matéria-prima para a formação da nação uma sociedade heterogênea, incompatível social e etnicamente. Para resolver a questão era necessário criar uma ideia de homem brasileiro (REIS, 2001). Pensou-se o Brasil e a História Nacional com o conceito de “raça” e a sociedade brasileira como uma mescla de raças e a dominação branca se ocultava sob a tese da miscigenação (idem). O historiador José Carlos Reis descreve aquele momento e o que se pretendia para o futuro da nação brasileira a partir de duas perguntas e das respostas dadas pelos intelectuais e políticos do Império para essas perguntas.

O que o Brasil queria ser? Eis a primeira questão da identidade [...]. A resposta de quem podia responder então, isto é, as elites brancas que fizeram a independência: o Brasil queria continuar a história que os

portugueses fizeram na colônia. A identidade da nova nação não se assentaria sobre a ruptura com a civilização portuguesa; a ruptura seria somente política. Os portugueses são os representantes da Europa, das Luzes, do progresso, da razão, da civilização, do cristianismo. [...] a outra questão suscitada pela busca de identidade: o que o Brasil não queria ser? A resposta das elites: o Brasil não queria ser indígena, negro, republicano, latino-americano e não-católico. O que significa dizer: o Brasil queria continuar a ser português e para isso não hesitará em recusar ou reprimir o seu lado brasileiro. (REIS, 2001, p. 31-32).

O projeto por meio do qual se concebeu a forma como deveria ser constituída a História do Brasil e, a partir dela, a identidade nacional brasileira foi de autoria do naturalista e viajante alemão Karl Friedrich Philipp von Martius cujo ensaio *Como se deve escrever a história do Brasil* foi publicado pela Revista do IHGB em 1845 e a execução do projeto, após a recusa do próprio von Martius, foi realizada pelo historiador, diplomata brasileiro e detentor do título de Visconde do Porto Seguro, Francisco Adolfo Varnhagen, autor de *História geral do Brasil*, escrita e publicada originalmente em dois volumes, entre 1854 e 1857. O IHGB, em 1840, estabeleceu um prêmio para o trabalho que melhor elaborasse um plano para a escrita da história do Brasil. O trabalho de von Martius, "*Como se deve escrever a história do Brasil*" (1845), foi escolhido como vencedor do prêmio. Nesse ensaio, von Martius definiu as bases de um projeto capaz de garantir uma identidade para o Brasil enquanto nação em processo de construção. Para von Martius (1845) o item característico no "desenvolvimento sucessivo do Brasil" seria o estabelecimento das condições "para o aperfeiçoamento de três raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra" (apud GUIMARÃES, 1988, p. 16.). O ensaio de von Martius propõe uma forma de tratamento para cada um dos três grupos étnicos que, segundo ele, seriam os formadores da nacionalidade brasileira: o indígena americano, o português europeu e o negro africano. Para von Martius as investigações históricas sobre os indígenas contribuiriam para a produção de mitos de nacionalidade. Os estudos sobre a presença do português na América deveriam dar ênfase ao seu papel civilizador. Sobre os negros africanos, presentes no Brasil desde o século XVI, von Martius dá pouca atenção a sua história e contribuição para a nação brasileira, "reflexo de uma tendência que se solidificaria neste modelo de produção da história nacional: visão do elemento negro como fator de impedimento ao processo de civilização" (GUIMARÃES, 1988, p. 17). Percebe-se que von Martius, em seu projeto de escrita da História

do Brasil além de enfatizar a mescla de raças como elemento que singulariza o Brasil, que lhe dá identidade, considera que o historiador deve fazer uma história da unidade do Brasil. Contudo, fica evidente o privilégio do branco e seu domínio sobre indígenas e negros como elemento civilizador. Assim, segundo Guimarães (1988) e Reis (2001), von Martius lançou os alicerces para a construção do mito da democracia racial. Sobre Francisco Adolfo Varnhagen, o historiador José Carlos Reis o caracterizou como um aristocrata e elitista, um homem para quem a plebe — índios, negros, caboclos, mamelucos, pobres em geral — seria desequilibradora do Brasil grande e um entrave ao progresso do país. Com relação ao livro escrito por Varnhagen, *História geral do Brasil*, dois volumes (1854-57), José Carlos Reis o descreve como uma obra que prioriza as ações dos heróis portugueses e brasileiros brancos, como uma escrita da História do Brasil que, conforme os interesses da elite política e intelectual do Império, justifica a dominação colonial, a submissão do povo e a exploração de negros (africanos escravizados) e indígenas no Brasil. Uma obra que defende a sociedade escravista e uma sociedade com cidadania restrita. Por fim, para José Carlos Reis, a obra *História geral do Brasil*, reflete a visão de mundo da elite política e intelectual do Império e o projeto de nação e de identidade nacional pretendida para o Brasil por essa mesma elite:

O olhar de Varnhagen sobre a história do Brasil é, portanto, o olhar do colonizador português. Ele inicia a corrente de interpretação do Brasil que se articulará aos sentimentos e interesses dos “descobridores do Brasil”. Ele reconstrói o Brasil, sintetiza os seus diversos ritmos temporais, submetendo-os à lógica do descobridor e conquistador. O vencedor tem todos os direitos. Vencedor, o português impôs a sua superioridade étnica, cultural e religiosa. Aliás, se o português venceu militarmente os seus adversários, se conquistou seus territórios e os escravizou e os exterminou, é porque é superior. Eis o seu silogismo (ou sofisma?) básico! A vitória confirma uma superioridade presumida. E, se na luta colonial os brancos venceram, a jovem nação quer ser também vencedora e se identificar étnica, social e culturalmente com o branco. Foi este quem trouxe a civilização europeia superior — a lei, o rei, a fé, a razão. Os brancos são portadores de tudo aquilo de que uma nação precisa para se constituir soberanamente. Aos vencidos, resta a exclusão, a escravidão, a repressão e a assimilação pela miscigenação, isto é, pelo branqueamento racial e cultural (REIS, 2001, p.33-34).

Mas como realizar esse projeto de uma civilização europeia, branca e cristã nos trópicos em uma sociedade marcada pela escravidão e com uma população constituída predominantemente por negros e indígenas? A solução

para essa questão estava na eliminação do “outro”, na eliminação da selvageria e barbárie representadas pelo negro e pelo indígena, por meio do embranquecimento étnico e cultural da população brasileira. Esse embranquecimento ou branqueamento da população brasileira, com vistas a continuidade do processo civilizador iniciado pelo português deveria ocorrer por meio da aplicação de uma política de imigração e colonização que incentivasse a vinda de europeus para o Brasil, pela imposição do cristianismo católico como religião nacional, pela construção de uma História Nacional escrita segundo o modelo historiográfico europeu e pelo ensino dessa História Nacional nas poucas escolas e demais instituições de ensino existentes no país.

Podemos identificar o objetivo de embranquecer a população brasileira imediatamente após a independência do Brasil. Reproduzimos anteriormente palavras do então deputado José Bonifácio de Andrada e Silva afirmando para Henry Chamberlain, Cônsul-geral encarregado dos negócios ingleses na Corte do Rio de Janeiro, que “a população que queremos é branca” (apud MAXWELL, 2000, p.193). Ressaltamos que o deputado José Bonifácio de Andrada e Silva, “patriarca da independência”, redigiu a afirmação no plural. Ou seja, o desejo de uma população branca para o Brasil não era apenas dele. Suas palavras faziam referência ao desejo de toda a elite política e intelectual do Brasil, durante o Império, por uma população branca de origem europeia como elemento constitutivo da identidade nacional brasileira. Portanto, podemos afirmar que o ideal racista de embranquecimento ou branqueamento da população brasileira já existia antes mesmo da concepção e chegada das teorias racistas (“racismo científico”) em terras brasileiras a partir da segunda metade do século XIX.

As primeiras tentativas de colonização com imigrantes europeus ocorreram antes mesmo da independência, e a questão racial já estava presente no Brasil antes mesmo de a palavra raça fazer parte do vocabulário científico brasileiro. Essas primeiras tentativas de colonização com imigrantes europeus se deram com assentamentos de alemães no Nordeste e de suíços no Rio de Janeiro. A vinda de imigrantes suíços para o Brasil foi estabelecida com base no Tratado de Nova Friburgo, assinado por D. João VI em 1818. O interesse mais imediato do monarca era a diversificação da agricultura e esse foi o objetivo que justificou a fundação da colônia de Nova Friburgo, em 1819. Contudo, a questão racial estava implícita no decreto que autorizou a fixação dos imigrantes suíços

em Nova Friburgo pois o documento fazia alusão a um processo civilizatório em curso no Reino do Brasil (SEYFERTH, 2002a). Já o artigo 18 do Tratado de Nova Friburgo (1818), determinava a criação de uma milícia de 150 suíços capazes de empunhar armas, colaborando com a manutenção dos regimentos portugueses de cor branca. A antropóloga Giralda Seyferth, cujos textos são nossa principal fonte de informação sobre esse assunto, argumenta que

a menção à cor branca é por si mesma significativa pois as primeiras classificações raciais produzidas nos meios científicos europeus na segunda metade do século XVIII tinham por base uma divisão geográfica e/ou a variação da cor da pele. Pode-se argumentar que seus autores não estavam interessados em estabelecer critérios de desigualdade para grupos humanos articulados com suposta “origem comum”, depois anunciados nas tipologias criadas, às vezes doutrinariamente, no século XIX; mas a noção hierárquica de civilização estava por trás de certos desideratos biológicos, fazendo da cor branca um indicador de superioridade, mesmo na ausência de um discurso explicitamente racista (SEYFERTH, 2002b, p. 119).

Logo após a independência, a colonização com imigrantes europeus foi retomada tendo por objetivo a ocupação de terras no Sul, envolvidas em constantes disputas com Argentina e Uruguai. Em 1824, por exemplo, a partir do agenciamento e recrutamento de colonos e soldados de origem germânica, agenciamento esse promovido pelo governo imperial em vários Estados europeus, foi fundada no Rio Grande do Sul a colônia de São Leopoldo. A primeira fase do sistema de imigração e colonização ocorreu de 1818 até 1830. Nesse período o Brasil recebeu cerca de 20.000 europeus, entre eles cerca de dois mil suíços, que fundaram Nova Friburgo (Rio de Janeiro), em 1819, e também seis mil alemães que foram encaminhados para terras localizadas no Sul, nos Estados atuais de Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná (SEYFERTH, 1996 e 2002b). Apesar do interesse do Estado imperial as dificuldades para atrair imigrantes europeus para o Brasil eram muito grandes: o clima tropical da maior parte do país, as dificuldades de acesso à terra, o predomínio do catolicismo como religião oficial (dificuldades em relação a atração de suíços e alemães, que eram priorizados inicialmente) e a própria escravidão. Os debates sobre a necessidade de atrair imigrantes se acirraram a partir da década de 1840 devido a política inglesa de confiscar navios negreiros como meio de forçar o fim do tráfico transatlântico de africanos escravizados e mesmo a abolição da escravidão em toda a América. Em 1850 o tráfico transatlântico de africanos escravizados para o Brasil foi proibido. Esse fato



levou a ampliação dos debates com relação à política de imigração, que deveria atender a duas finalidades: fornecer braços para as lavouras e contribuir para o embranquecimento da população. A promulgação da Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850 regulamentou a concessão de terras públicas e tornou mais fácil a expedição de títulos de propriedades para estrangeiros no mesmo momento em que foi aprovada a proibição do tráfico transatlântico de africanos escravizados (Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850). A chamada “Lei de terras” de 1850, aprovada com base nos interesses dos grandes proprietários, mas também da elite política e intelectual do Império, dificultava o acesso à terra para os “nacionais” (trabalhadores livres, em sua maioria ex-escravizados, e escravizados) e facilitava o acesso à terra para o estrangeiro.

#### **LEI Nº 601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850.**

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais. bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.

D. Pedro II, por Graça de Deus e Unanime Aclamação dos Povos, Imperador Constitucional e Defensor Perpetuo do Brasil: Fazemos saber a todos os Nossos Súditos, que a Assembleia Geral Decretou, e Nós queremos a Lei seguinte:

Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.

[...]

Art. 17. Os estrangeiros que comprarem terras, e nelas se estabelecerem, ou vierem a sua custa exercer qualquer indústria no país, serão naturalizados querendo, depois de dois anos de residência pela forma porque o foram os da colônia de S, Leopoldo, e ficarão isentos do serviço militar, menos do da Guarda Nacional dentro do município.

Art. 18. O Governo fica autorizado a mandar vir anualmente à custa do Tesouro certo número de colonos livres para serem empregados, pelo tempo que for marcado, em estabelecimentos agrícolas, ou nos trabalhos dirigidos pela Administração pública, ou na formação de colônias nos lugares em que estas mais convierem; tomando antecipadamente as medidas necessárias para que tais colonos achem emprego logo que desembarcarem (Brasil, 1850).

Para além da letra fria da lei, os estudos da antropóloga Giralda Seyferth demonstram que o Brasil, a partir do fim do tráfico de africanos escravizados, estava aberto a vinda de estrangeiros europeus apenas. Segundo Seyferth, os

debates sobre a política de imigração/colonização durante o Império tiveram como um de seus principais temas a questão do fim da escravidão como uma medida necessária e capaz de tornar o Brasil um país civilizado, mas com o trabalho livre e a pequena propriedade produtiva associados ao imigrante europeu. A condenação ao escravismo pelos defensores da imigração europeia, tais como podemos observar nos escritos do Visconde de Abrantes (1846)<sup>10</sup>, do jornalista Augusto de Carvalho (1876)<sup>11</sup> e do Conselheiro Menezes e Souza (1875)<sup>12</sup>, se dava em decorrência da escravidão ser vista como um impedimento para a imigração europeia e um estorvo ao desenvolvimento econômico e do trabalho livre do imigrante europeu. Os autores citados se empenharam na elaboração de hierarquias raciais descartando como “atraso” a imigração de africanos e asiáticos. Nesse contexto, no seio da elite intelectual e política do Império não existia qualquer preocupação com o destino dos africanos escravizados, nem mesmo com os demais trabalhadores brasileiros, e o

significado mais imediato de “trabalho livre” é a desqualificação dos negros e mestiços para o trabalho independente. Eram, pois, considerados incapazes de agir por iniciativa própria — pressupondo, portanto, que fracassariam como pequenos proprietários. [...] A desqualificação dos não brancos se faz por critérios de natureza moral e pela suposta incapacidade de se produzir num sistema de livre iniciativa. Ou, quando não há uma desqualificação explícita, o modo como o “trabalho livre” é discutido omite a questão posta pelo fim da escravidão: é como se os descendentes de africanos estivessem simplesmente destinados ao desaparecimento no contexto de uma civilização não escravista (SEYFERTH, 1996, p.46)

O racismo existente no Brasil, constituído desde a colônia, elemento ideológico presente nas opções de políticas de Estado após a independência e a consolidação do Império, recebeu o reforço das doutrinas racistas desenvolvidas por ensaístas e naturalistas europeus. Nem mesmo os intelectuais e políticos participantes do movimento abolicionista ficaram imunes as teses do que se convencionou chamar de racismo científico. Existentes na Europa desde meados do século XIX, as teorias raciais que em seu conjunto formariam o racismo científico chegaram ao Brasil a partir da década de 1870 e

---

<sup>10</sup> VISCONDE DE ABRANTES. Memórias sobre os meios de promover a colonização. Berlim, Typographia de Ungers Irmãos, 1846. Disponível para download em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4954> .

<sup>11</sup> AUGUSTO DE CARVALHO. O Brazil – colonisação e emigração. Porto, Imprensa Portuguesa, 1876. Disponível para download em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=42822> .

<sup>12</sup> MENESES E SOUSA, J.C. Theses sobre a colonização do Brasil. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1875. Disponível para download em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/185612> .

foram fortemente acolhidas pelos intelectuais brasileiros presentes nos poucos estabelecimentos de ensino e pesquisa então existentes no país (SCHWARCZ, 1993).

O racismo como doutrina científica, ou simplesmente racismo científico, surge na cena política brasileira quando fica claro para políticos e intelectuais pertencentes a elite do Império que o fim da escravidão no Brasil seria inevitável. Essa percepção ocorre em função da aprovação da Lei nº 2.040 de 28 de setembro de 1871, popularmente conhecida como “Lei do Ventre Livre”. Ao declarar livres as filhas e filhos das africanas escravizadas nascidos a partir da data de publicação da referida lei, e devido a proibição do tráfico transatlântico de africanos escravizados desde 1850, tornava-se evidente o fim próximo da escravidão no Brasil. Já não era mais possível adquirir africanos escravizados por meio do tráfico transatlântico a mais de vinte anos e, a partir da promulgação da “Lei do Ventre Livre” (1871), seriam livres as filhas e filhos das escravizadas. A reprodução da escravidão no Brasil, em função desses dois dispositivos legais, a Lei Eusébio de Queiros (1850) e a Lei do Ventre Livre (1871), tornava-se impossível. A abolição da escravidão, numa perspectiva gradual, ocorreria com certeza. Sendo uma Monarquia Constitucional, fundada em valores liberais de origem europeia, a Lei do Ventre Livre e o conseqüente fim da escravidão instituiriam a igualdade política e formal entre todos os brasileiros (GUIMARÃES, 2004). O ideal de uma civilização europeia nos trópicos tornava-se mais difícil de ser concretizado. Além disso, a difusão das doutrinas raciais que, em seu conjunto, caracterizavam o racismo científico condenavam o futuro do Brasil.

Segundo Skidmore (1976), a questão da raça era, desde meados do século XIX, objeto de forte discussão na Europa. À medida que as nações europeias cresciam economicamente, desenvolviam novas tecnologias e dominavam vastas regiões e povos da África e da Ásia, os europeus procuravam elaborar explicações para o seu sucesso econômico e justificativas para a dominação e exploração sobre outros povos do mundo. Num século fortemente marcado pelo cientificismo, pensadores europeus forneceram razões “científicas” para o êxito econômico e dominação europeia que reforçavam a ideia difundida desde o século XVIII de diferenciação e hierarquização das raças humanas. As doutrinas raciais europeias afirmavam a superioridade dos brancos de origem europeia sobre os demais povos do planeta. Essas doutrinas

instituíram uma hierarquização que definia o europeu (branco) como superior aos indígenas americanos (vermelhos), aos asiáticos (amarelos) e, principalmente, aos africanos (negros) (MUNANGA, 2004). Com base nessas ideias racistas, o Brasil era visto pelos europeus como um país atrasado em função da vasta influência africana. A população brasileira era descrita por esses mesmos europeus como degenerada, como prova da influência perniciosa da mistura de raças no seio de um povo, conforme as palavras do naturalista suíço Jean Louis Rodolphe Agassiz:

que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental (apud SCHWARCZ, 1993, p.13).

O conde francês Joseph Arthur de Gobineau, em seu trabalho mais conhecido, *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicado em quatro volumes, entre 1853 e 1855, afirmava “que a questão étnica domina todos os demais problemas da história, constitui sua chave, e a desigualdade das raças, cujo concurso forma uma nação, basta para explicar todo o encadeamento do destino dos povos” (apud SOUSA, 2013, p.24). Nesse ensaio, ao tentar explicar os motivos da “queda” de todas as grandes civilizações da história, Gobineau defende a tese segundo a qual uma civilização, que outrora fora vigorosa, se enfraquecia devido ao cruzamento com outras raças. Para ele o declínio e queda de todas as grandes civilizações seria inevitável, pois à medida que determinado povo cresce e se fortalece, tende a conquistar outros povos. Conquistadores e conquistados fatalmente sofreriam um processo de miscigenação, gerando uma população que não guardaria as mesmas qualidades das raças originais. Gobineau teve a oportunidade de viver no Brasil, como chefe da missão diplomática francesa, que corresponderia ao atual cargo de embaixador, durante os anos de 1869 e 1870. Conhecendo a população brasileira de perto chegou ao ponto de afirmar não existir “nenhuma família brasileira que não tenha sangue negro e índio nas veias; o resultado são compleições raquíticas que, se nem sempre repugnantes, são sempre desagradáveis aos olhos” (apud SOUSA, 2013, p. 22). Em artigo escrito para o periódico francês *Le Correspondant*, no ano de 1874, intitulado *L’émigration au*

Brésil, Gobineau defendeu a opinião de que os brasileiros seriam uma raça extinta em menos de duzentos anos. Segundo ele, isso ocorreria por serem os brasileiros, em sua maioria, uma população mestiça, fruto da mestiçagem entre índios, negros e um pequeno número de portugueses. Para Gobineau, os brasileiros carregavam grandes defeitos: eram dados a vícios, eram pouco férteis e fisicamente enfraquecidos, daí o seu aniquilamento em até dois séculos. (SOUSA, 2013). Levando-se em conta a ampla maioria de negros no contingente populacional brasileiro, as opiniões racistas do naturalista suíço Louis Agassiz e do diplomata e ensaísta francês Joseph Arthur de Gobineau reforçavam, de meados para o final do século XIX, a inferiorização dos africanos, de seus descendentes e dos elementos culturais de matrizes africanas existentes no Brasil desde o século XVI.

Também é possível identificar elementos racistas nos discursos e escritos de lideranças do movimento abolicionista. No início da década de 1870, quando as teorias do racismo científico passaram a ser lidas e divulgadas no Brasil, não havia ainda um movimento abolicionista organizado. Os republicanos, por exemplo, não se pronunciaram com relação à escravidão no que a historiografia convencionou chamar de Manifesto Republicano de 1870 (SKIDMORE, 1976). Somente a partir da década de 1880 que podemos identificar esforços no sentido de organizar o movimento abolicionista como um elemento de pressão política e ideológica em favor da abolição da escravidão no Brasil. O *Manifesto da sociedade brasileira contra a escravidão*<sup>13</sup> foi escrito e lançado por Joaquim Nabuco em 1880 e *O Abolicionismo*<sup>14</sup>, escrito também por Joaquim Nabuco, foi publicado em 1883. Nos dois textos, Joaquim Nabuco se utiliza de argumentos liberais para demonstrar a necessidade da abolição da escravidão para o desenvolvimento econômico e social do Brasil, de modo a colocar o país no compasso do progresso obtido pelas grandes civilizações de finais do século XIX. A questão do desenvolvimento do trabalho livre por meio da imigração de europeus é um dos elementos que se destaca no discurso de Joaquim Nabuco pois a escravidão, segundo ele, “impede a imigração, desonra o trabalho manual,

---

<sup>13</sup> Manifesto da Sociedade Brasileira contra a escravidão. Rio de Janeiro, 1880. Disponível para download em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174443>.

<sup>14</sup> NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Londres, Thypographia de Abraham Kingdon, 1883. Disponível para download em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518634>.

retarda a aparição de indústrias...” (NABUCO, 1883, p. 114). Mas por que Joaquim Nabuco, principal teórico do abolicionismo, liberal convicto, defensor da abolição da escravidão, defenderia o desenvolvimento do trabalho livre a partir da imigração de europeus para o Brasil? Por ser ele racista, como a passagem abaixo demonstra:

Compare-se com o Brasil atual da escravidão o ideal de pátria que nós, abolicionistas, sustentamos: um país onde todos sejam livres; onde atraídas pela franqueza de nossas instituições e pela liberdade do nosso regime, a imigração europeia traga sem cessar para os trópicos uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo, em vez dessa onda chinesa, com que a grande propriedade aspira a viciar e corromper ainda mais a nossa raça; um país que de alguma forma trabalhe originalmente para a obra da humanidade e para o adiantamento da América do Sul (idem, p. 252-253).

Joaquim Nabuco, podemos afirmar a partir de suas palavras, registradas no seu livro mais conhecido, era favorável ao fim da escravidão e que todos fossem livres. Contudo, era também racista. Acreditava que a população brasileira era constituída de um povo de raça viciada, que o sangue chinês era um perigo e podia viciar e corromper ainda mais a nossa raça e que somente a imigração europeia seria capaz de fornecer a população brasileira, formada em sua ampla maioria por negros, uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio. Ou seja, Joaquim Nabuco pregava o fim da escravidão seguida do embranquecimento (ou branqueamento) da população brasileira como solução para o predomínio de africanos e seus descendentes no conjunto da população brasileira. Vislumbrava, também ele, já próximo do fim do século XIX, a possibilidade de uma civilização europeia nos trópicos como forma de promover o adiantamento da América do Sul. Mesmo José do Patrocínio, segundo apuração do historiador Thomas E. Skidmore (1976), defendeu o branqueamento de forma velada ao afirmar, em artigo publicado no jornal Gazeta da tarde, de 5 de maio de 1887, que o Brasil era um país abençoado por fundir em massa popular indígena todas as raças, pois a colonização portuguesa, em vez de haver procurado destruir as raças selvagens as assimilou. Para o historiador estadunidense, no artigo de José do Patrocínio, “a supremacia branca era descrita com o mais polido termo de fusão” (SKIDMORE, 1976, p. 40).

A abolição da escravidão foi conquistada em 1888. A República foi proclamada no ano seguinte, em 15 de novembro de 1889. Os negros conquistaram a igualdade formal perante a lei. O Brasil saiu da “modernidade

escravista” (MATTOS, 2010, p.17) do Império e adentrou na modernidade racista da República. No pós-Abolição e vivendo sob as leis da República, a elite política e intelectual do Brasil continuou propagando ideias racistas e difundindo o desejo pelo embranquecimento físico e cultural do povo brasileiro. Ao menos durante a Primeira República (1889-1930), permanece o sonho das elites de formação de uma civilização europeia nos trópicos. De uma identidade nacional marcada por um povo branco e cristão. O ideal racista do embranquecimento pela miscigenação e assimilação cultural permanecia. A nação brasileira deveria ser constituída por um povo branco, cristão, pacífico e ordeiro.

Proclamada um ano após à abolição da escravatura, a República não assegurou ganhos materiais e simbólicos para a população negra, formada por ex-escravizados e seus descendentes. Durante as primeiras décadas da República, a população negra, foi marginalizada

seja politicamente em decorrência das limitações da República no que se refere ao sufrágio e as outras formas de participação política; seja social e psicologicamente, em face das doutrinas do racismo científico e da “teoria do branqueamento”; seja ainda economicamente, devido às preferências em termos de emprego em favor dos imigrantes europeus (DOMINGUES, 2007, p. 103).

A partir da leitura de artigos publicados em diversos periódicos do que denomina imprensa negra, o historiador Petrônio Domingues (2007) nos afirma que, durante os primeiros anos da República, a população negra era submetida as mais diversas mazelas no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde, e que a imprensa negra se constitui em uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira. Afirma ainda que, as páginas desses periódicos denunciavam o

regime de “segregação racial” que incidia em várias cidades do país, impedindo o negro de ingressar ou frequentar determinados hotéis, clubes, cinemas, teatros, restaurantes, orfanatos, estabelecimentos comerciais e religiosos, além de algumas escolas, ruas e praças públicas (DOMINGUES, 2007, p. 105).

Com relação ao comportamento e a mentalidade da população negra, o historiador Thomas E. Skidmore (1976) argumenta que os negros, no pós-abolição, incorporaram-se à estrutura social, multirracial e paternalista, que ao longo de séculos de escravidão, baseada na violência física e na desumanização do negro, os ensinará “os hábitos de deferência no trato com empregadores e outros superiores sociais” (SKIDMORE, 1976, p. 55). Além disso, entre as

décadas de 1870 e 1930, a ideologia racista da superioridade branca e do ideal de embranquecimento da população como solução para o problema da “degeneração de nosso povo”, problema esse apregoado desde a segunda metade do século XIX, por ensaístas e naturalistas como os já citados conde de Gobineau e Louis Agassiz, ganharam a legitimidade de teorias científicas. Essas ideias foram aceitas e propagadas por intelectuais brasileiros tais como o escritor Silvio Romero, o médico Nina Rodrigues, o antropólogo João Batista de Lacerda e o jurista e historiador Oliveira Vianna. Todos esses intelectuais, ao longo de suas trajetórias, por meio de seus escritos, propagaram a ideologia racista de que o branco seria superior ao negro. Que somente os europeus seriam capazes de criar e desenvolver civilizações. Para a intelectualidade e elite dirigente que governava o Brasil, o “caucásico”, o “ariano”, o “nórdico”, ou utilizando qualquer outra palavra para designá-lo, o branco era superior a todas as outras raças e “considerado o pináculo natural e inevitável da pirâmide social” (idem, p. 60) que deveria dominar e governar a sociedade brasileira. Para os brasileiros, nesse contexto, “para onde quer que se voltassem, encontravam o prestígio da cultura e da ciência civilizadas alinhadas em posição de combate contra o africano” (idem, *ibidem*).

Essa era, por exemplo, a posição defendida por Oliveira Vianna<sup>15</sup>, que era tido por seus pares como um grande jurista e historiador e que veio ocupar altos postos na administração pública e no poder judiciário entre as décadas de 1930 e 1950:

Que os estudos do passado e as investigações dos arqueólogos assinalam a existência dos grandes centros de cultura nas regiões centrais da África é o que não ponho dúvida; mas que estas civilizações sejam criações da raça negra, é o que me parece contestável. Não sei se o negro é realmente inferior, se é igual ou superior às outras raças; mas julgando o que os testemunhos do presente e do passado demonstram, a conclusão a tirar é que, até agora, a civilização tem sido apanágio de outras raças que não a negra; e que, para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que eles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é, que percam sua pureza (apud SANTOS, 1984, p. 31).

Em linguagem de hoje, o que Oliveira Vianna disse foi: “não sou racista. Mas o que a história e a arqueologia provam é que os negros não são capazes de criar

---

<sup>15</sup> OLIVEIRA VIANNA, F. J. Raça e assimilação. Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1932. Disponível para download em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/82>.



nada, muito menos civilizações. Para que os negros possam criar alguma coisa e exercer um papel civilizador é necessário a miscigenação do negro com os brancos”. Fica evidente que, devido a impossibilidade de negar a presença de muitos negros de pele menos retinta que se faziam passar por brancos ao ocuparem posições de destaque social, sendo Machado de Assis o caso mais célebre de toda a história do Brasil, construiu-se a ideia, entre os brasileiros, infelizmente, de que quanto mais branco, ou menos negro, melhor. Embranquecer a população e a cultura brasileira seria a solução para pôr fim aos fatores que impediam a instauração de tão almejada civilização europeia nos trópicos. O povo brasileiro deveria embranquecer fisicamente pela miscigenação e culturalmente pela assimilação da cultura e dos valores europeus. O processo civilizatório em terras brasileiras, iniciado pelo português e favorecido pela política de incentivo a imigração europeia, deveria continuar. A população brasileira deveria ser branca, ordeira e cristã.

Foi nessa conjuntura e em meio a propagação dessas ideias que, a partir da década de 1890 e ao longo de boa parte do século XX, se deu o progressivo afastamento da população brasileira em relação a alguns símbolos associados à cultura negra e representativos da presença africana no Brasil, tais como a capoeira, o samba e as religiões de matrizes africanas (DOMINGUES, 2007). A capoeira e o samba, devido ao fato de terem sido, no senso comum, dissociados da cultura africana no Brasil<sup>16</sup>, são hoje aceitos como elementos representativos da cultura e da identidade nacional brasileira pela maioria da população. O mesmo fenômeno não ocorreu com as religiões de matrizes africanas. Religiões como a Umbanda e o Candomblé foram, ao longo de décadas, associadas a selvageria, a barbárie, a superstição e a ignorância por indivíduos de mentalidade e pensamento eurocêntricos. E, o que é mais insidioso, as religiões de matrizes africanas foram associadas ao demônio ou diabo cristão por sacerdotes e intelectuais católicos, pentecostais e neopentecostais. A partir desse ponto, trataremos mais especificamente da presença das práticas de racismo religioso contra as religiões de matrizes africanas no Brasil.

---

<sup>16</sup> Tanto o samba quanto a capoeira foram criados por afrodescendentes em terras brasileiras e são descritos como ritmo e esporte (ou arte marcial) genuinamente brasileiros.

### 1.3 - O racismo religioso e os ataques as religiões de matrizes africanas no Brasil.

No Brasil, nos tempos coloniais e durante o Império, o racismo era expresso de maneira aberta pois refletia as normas sociais da época (LIMA; VALA, 2004). Com a Abolição (1888) e, logo em seguida, o advento da República, o Brasil saía da modernidade escravista para o estabelecimento de uma modernidade racista. Constituiu-se um racismo heterofóbico e assimilacionista. Heterofóbico porque nega de forma absoluta qualquer diferença. Assimilacionista porque a nação brasileira passa a ser concebida como uma conformidade cultural em termos de religião, raça, etnicidade e língua a partir de elementos culturais europeus – a ideia da superioridade da raça branca, religião cristã, patriarcalismo (GUIMARÃES, 1995). Nesse contexto, o objetivo de embranquecimento da população brasileira, projetado desde a modernidade escravista do Império (século XIX),

passou a significar a capacidade da nação brasileira (definida como uma extensão da civilização europeia, onde nova raça emergia) para absorver e integrar mestiços e pretos. Tal capacidade requer implicitamente a concordância das pessoas de cor em renegar sua ancestralidade africana ou indígena (idem, p. 39).

O embranquecimento dos aspectos físicos da população brasileira deveria ocorrer a partir da imigração em massa de europeus e da miscigenação, cujo fomento oficial, por parte do Estado brasileiro, e extraoficial por parte de cientistas, antropólogos e ensaístas, foi classificado por Nascimento (1978) como tentativa de “genocídio do negro brasileiro” a partir de um conjunto de práticas de “racismo mascarado”. Já a adoção dos valores culturais europeus pela população, composta majoritariamente por milhões de afrodescendentes, passaria pela imposição do cristianismo, a partir da pregação de católicos e pentecostais em suas igrejas, nas escolas e por meio de livros, revistas, jornais etc. Para tanto, as religiões de matrizes africanas passaram a ser demonizadas, perseguidas e alvo das mais diversas formas de violência, num Estado que, desde primeira constituição republicana, promulgada em 1891, é definido como laico, e em uma sociedade definida por muitas pessoas, desde o Império, como livre de ódios e preconceitos raciais.

Reforçando nossa tese, afirmamos que para forçar os indivíduos a renunciarem sua ancestralidade africana e renunciarem aos valores culturais africanos foi feito o uso, entre outras coisas, de ataques, perseguições e demonização das religiões de matrizes africanas. Todas essas formas de violência contra as religiões de matrizes africanas e seus adeptos foram durante muito tempo destacadas como resultado da intolerância religiosa. Entretanto, desde o início da atual década, sacerdotes e adeptos das diversas religiões de matrizes africanas passaram a definir os ataques, as perseguições e a demonização das religiões de matrizes africanas como práticas de racismo religioso.

Encontramos a categorização de racismo religioso para os ataques contra as religiões de matrizes africanas em artigos escritos por Wanderson Flor do Nascimento. Segundo esse autor, que é filósofo, professor da Universidade de Brasília e sacerdote de Candomblé (Nação Angola),

práticas como os Batuques, Umbanda, Candomblés, Quimbanda, Terecô, Tambores, entre tantas outras, se constituíram no Brasil como comunidades que preservaram saberes africanos e indígenas diante do contexto racista colonial que organizou a construção de nosso país. É verdade que esses cultos mantiveram uma espiritualidade africana, mas também conservaram valores de organização social, saberes ancestrais, modos de cuidar da vida, da saúde, das outras pessoas, dos processos econômicos que foram herdados do continente africano (FLOR DO NASCIMENTO, 2016b, p.15)

O que, de fato, se ataca nessas “religiões”? É o fato de que não sejam cristãs? Muitas religiões de nosso país não o são e nem por isso tem seus templos e suas lideranças atacadas com tanto afinco. É o caso de ser (como pensa, indevidamente, o imaginário racista) praticante de bruxaria? Os Wiccans e outros grupos mágicos praticam bruxarias e, nem por isso, são atacados com a mesma brutalidade. O que se ataca é precisamente **a origem negra africana** destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as “religiões” de **matrizes africanas**, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas “religiões”. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de *racismo religioso* (idem, 2016a, p. 168).

A primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada num texto acadêmico brasileiro foi em um artigo escrito por Claudiene Santos de Lima, em 2012, apresentado como trabalho de conclusão do curso de Licenciatura em Pedagogia, na Universidade Estadual da Paraíba (FLOR DO NASCIMENTO,

2017). Em seu artigo, intitulado *O Racismo Religioso na Paraíba*<sup>17</sup>, a autora afirma que, num dado momento de sua formação como pedagoga, sentiu a necessidade de conhecer um pouco mais sobre as religiões afro-brasileiras e saber por que as religiões que não são consideradas cristãs sofrem tanto preconceito (LIMA, 2012). Para conceber o conceito de “racismo religioso” Lima fez uso da definição de racismo presente na Declaração de Durban (2001), da qual o Brasil é signatário, e associou essa definição às práticas de intolerância religiosa:

O racismo pode ser definido como crença na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião (LIMA, 2012, p.9).

O conceito racismo religioso tem sido utilizado por acadêmicos de ciências sociais, filosofia, antropologia, direito e também por adeptos de religiões de matrizes africanas, que cada vez mais passam a considerar a expressão intolerância religiosa insuficiente para caracterizar as constantes violências praticadas contra as religiões de matrizes africanas e os participantes dessas religiões. Sobre essa questão, consideramos interessante reproduzir um depoimento presente em mais um artigo do filósofo Wanderson Flor do Nascimento:

No ano de 2009, Nilo Nogueira, então Assessor Técnico da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, convocara uma reunião com lideranças dos povos de terreiro de vários lugares do Brasil para a discussão daquilo que deveria ter sido o Plano Nacional de Proteção da Liberdade Religiosa. Nilo Nogueira tem um longo histórico de comprometimento com os povos de terreiro e com o enfrentamento ao racismo. Na ocasião, duas das mais destacadas lideranças – Beatriz Moreira Costa, conhecida como *Mãe Beata de Yemonjá* e Valdina Pinto, conhecida como *Makota Valdina* – apresentavam uma ideia com a qual elas já estavam trabalhando a algum tempo em seu ativismo. Elas diziam “No queremos ser toleradas! Queremos ser respeitadas!”. Nesse momento, a ideia de intolerância religiosa e seu enfrentamento pela promoção da tolerância se mostrava insuficiente ou inadequada para a perspectiva advogada por elas. É nesse momento, que a ideia já percebida por muitas pessoas que militavam contra o preconceito que atinge as comunidades de terreiro toma nome: quando elas afirmam que querem ser respeitadas, eu me pergunto o que motivaria tal desrespeito, e foi aí que apareceu a expressão: racismo, *racismo religioso*. (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 55).

---

<sup>17</sup> LIMA, Claudiene dos Santos. O racismo religioso na Paraíba. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia). Guarabira: Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

Conforme nos afirma a socióloga e educadora Vera Neusa Lopes, “as pessoas não herdam, geneticamente, ideias de racismo, sentimentos de preconceito e modos de exercitar a discriminação, antes os desenvolvem com seus pares, na família, no trabalho, no grupo religioso, na escola” (LOPES, 2005, p.188).

Consideramos que a Igreja Católica e as Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, ao longo de todo o período republicano, desde o final do século XIX até os dias atuais, foram as principais incentivadoras das práticas de racismo religioso perpetradas por indivíduos, pela imprensa e pelo Estado (por meio da atuação da polícia) contra religiões afro-brasileiras como o Candomblé, a Umbanda, o Tambor de Mina e outras. Tomaremos como exemplo, os ataques da Igreja Católica contra a Umbanda. Contudo, devemos levar em consideração que católicos, pentecostais e neopentecostais se referem as diversas religiões de matrizes africanas como sendo idênticas e as atacando como “macumbaria”, “feitiçaria”, “coisa do demônio”, “religião do diabo” etc.

A Igreja Católica, ainda durante toda a primeira metade do século XX, mantinha uma estratégia de cunho missionário que via o mundo como um imenso território de missão que era necessário converter e salvar (ISAIA, 1998). Com o crescimento da Umbanda e o aumento do número de adeptos de religiões de matrizes africanas, a Igreja Católica, pelo menos até o final da década de 1960, ampliou sua agressividade em relação as religiões afro-brasileiras. Passou explicitar de forma muito clara, por meio de seus membros, manifestações de racismo religioso tais como as afirmações do Monsenhor Ascânio Brandão<sup>18</sup>:

Qualquer negro boçal, que se diga Pai de Santo, ou fazedor de feitiços, se apresenta como um ser de outro mundo, cheio de poderes e capaz de resolver todos os problemas da vida e tirar vingança, arranjar casamentos, fazer gorar amores, arranjar noivados, fazer gente rica de um dia para o outro, etc. Infelizmente esses miseráveis e sórdidos exploradores da credence popular, vão cada dia encontrando mais acolhida e nem sempre agem contra eles as autoridades com aquela energia necessária para afastar essa verdadeira calamidade pública (apud ISAIA, 1998, p. 37).

Da mesma forma o Cardeal Arcebispo de São Paulo, Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta<sup>19</sup>, afirmava em 1953:

---

<sup>18</sup>BRANDÃO, Monsenhor Ascânio. Feitiços e feitiçarias. In: Ave Maria, (48) 14: 7, abr. 1946.

<sup>19</sup>MOTTA, D. Carlos Carmelo de Vasconcelos. Combate ao Espiritismo. Boletim eclesiástico, julho/1953.

Presentemente, para a mais estulta aberração e falta de espírito, cultiva-se mesmo, no Brasil, a macumba africana... E cultua-se tão bárbara superstição de magia negra em centros que deveriam ser mais representativos da civilização brasileira como Rio de Janeiro e Bahia... É triste averiguar que a marcha do nosso progresso espiritual e cultural é no sentido da senzala para o salão... A macumba é um dos maiores atentados contra a fé, contra a moral, contra nossos foros de educação, contra a higiene e contra a educação (apud ISAIA, 1998, p. 38.)

Devemos também lembrar de Frei Boaventura Kloopenburg que, durante as décadas de 1950 e 1960, empreendeu uma forte cruzada contra a Umbanda por meio de conferências, pregações, aulas em seminários teológicos e a publicação de livros de ataque a Umbanda tais como: *Posição Católica perante a Umbanda (1954)* e *A Umbanda no Brasil- orientação para católicos (1961)*, ambos publicados pela editora Vozes. Podemos imaginar, as posições desses membros notórios e intelectuais da Igreja Católica sendo reproduzidas por padres, durante décadas, nas missas e demais atividades em paróquias de todo o Brasil e, dessa forma, propagando a milhões de pessoas, a gerações de brasileiros, o racismo religioso, a demonização das religiões de matrizes africanas. A Umbanda, o Candomblé e demais religiões afro-brasileiras sendo classificadas de forma ultrajante como “coisa do diabo”, “bárbara superstição de magia negra”, “atentados contra a fé, a moral e a higiene”, “coisa de miseráveis e sórdidos exploradores da credence popular”, “calamidade pública” que decerto devem ser eliminados da “civilização brasileira”, conforme os ensinamentos e escritos dos intelectuais e clérigos católicos.

As posições oficiais da Igreja Católica sobre as religiões afro-brasileiras, e afro-americanas de modo geral, foram alteradas profundamente após o Concílio Vaticano II (11 de outubro de 1962 – 8 de dezembro de 1965). A partir de 1965 a Igreja Católica, de maneira oficial, deixou de atacar as religiões consideradas não cristãs e, com relação ao Brasil, a Umbanda e o Candomblé. Além disso, autorizou os clérigos e os intelectuais do clero católico a estabelecerem um diálogo com os adeptos das religiões de matrizes africanas (BERKENBROCK, 2012). Contudo, essa posição oficial da Igreja Católica, não representou o fim do racismo religioso de origem católica direcionados a Umbanda, ao Candomblé e as demais religiões afro-brasileiras. Ainda hoje, segmentos e comunidades católicas, tais como a Canção Nova e a Comunidade Católica Shalom, ambas advindas do seio do pentecostalismo carismático

católico, por meio de seus membros e escritos, divulgam ideias e executam práticas de racismo religioso (SILVA; FERREIRA, 2019).

A partir da década de 1970, as chamadas “Igrejas Evangélicas Neopentecostais”, por meio de seus pastores, em seus templos e publicações, passaram a atacar sistematicamente a Umbanda e o Candomblé. Segundo o sociólogo Vagner Gonçalves Silva, a visão demoníaca das religiões afro-brasileiras, fortemente propagada pelo neopentecostalismo, está presente no Brasil desde a chegada dessas Igrejas ao país no início do século XX (SILVA, 2007). O sociólogo e pesquisador da USP afirma que

o neopentecostalismo, em consequência da crença de que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, tem como característica classificar as outras denominações religiosas como pouco engajadas nessa batalha, ou até mesmo como espaços privilegiados da ação dos demônios, os quais se “disfarçariam” em divindades cultuadas nesses sistemas. É o caso, sobretudo, das religiões afro-brasileiras, cujos deuses, principalmente os exus e as pombagiras, são vistos como manifestações dos demônios. (SILVA, 2007, p. 207).

Em 1968, o missionário canadense Walter Robert McAlister, fundador da Igreja Evangélica de Nova Vida, com sede no Rio de Janeiro, publicou um livro cujo título era *Mãe-de-Santo* (1968). Nessa publicação o pastor McAlister apresenta de forma clara o racismo religioso que se tornou característico dos pastores neopentecostais:

creio que o Brasil tem que se libertar desse mal que já domina — segundo atestam algumas autoridades — mais de um terço da população, que se curva perante pais e mães-de-santo e obedecem às leis e ordens dos orixás. É às vítimas do poder diabólico do Candomblé e da Umbanda, portanto, que dedico este livro (apud SILVA, 2007, p. 210).

Foi o pastor McAlister e a sua Igreja Evangélica de Nova Vida, no Rio de Janeiro, que educou, formou e ensinou os discursos e práticas de intolerância e racismo religioso a dois outros neopentecostais que se tornaram muito mais conhecidos do que ele: Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, que posteriormente fundaram respectivamente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e ficaram nacionalmente conhecidos como Bispo Macedo e Missionário R.R. Soares fazendo uso do racismo religioso em relação às religiões afro-brasileiras que lhes foi ensinado pelo pastor McAlister. Segundo o antropólogo Ronaldo Romulo Machado de Almeida

a primeira publicação da Igreja Universal foi a revista *Plenitude*, criada pouco tempo depois da sua fundação e, desde o seu primeiro número, o ataque à Umbanda e ao Candomblé imperaram como matérias principais. A *Folha Universal*, que substituiu posteriormente a revista, traz todas as semanas diversas reportagens a respeito dos males causados por estas religiões (ALMEIDA, 1996, p.55)

Edir Macedo, por meio da editora oficial da Igreja Universal do Reino de Deus, publicou, em 1988, o mais contundente livro de oposição as religiões afro-brasileiras, intitulado *Orixás, Caboclos e Guias. Deuses ou demônios?* (1988). Em sua publicação, Edir Macedo define os Orixás, Caboclos e guias de Umbanda e Candomblé com demônios e diabos que estariam em constante luta contra Deus e que buscariam fazer o mal a suprema criação de Deus, os homens (SILVA, 2007). Podemos imaginar essas ideias sendo repetidas e propagadas em milhares de templos, para milhões de pessoas. Sem falar nas transmissões de rádio e televisão, publicações de livros e periódicos semanais da própria Igreja Universal do Reino de Deus e outras Igrejas Evangélicas Neopentecostais tais como as já citadas Igreja de Nova Vida e a Igreja Internacional da Graça de Deus. É o racismo religioso sendo propagado e ensinado a milhões de pessoas por décadas.

Mais recentemente, surgiu um fenômeno relativamente novo no Estado do Rio de Janeiro e que também vem sendo caracterizado como prática de racismo religioso: as ameaças e ataques a terreiros e templos de Umbanda e Candomblé por chamados “traficantes evangélicos” ligados a igrejas neopentecostais.

A escalada do racismo religioso no Rio

Quem vive em Parada de Lucas, na Zona Norte do Rio, não pode andar de branco pelas ruas do bairro. É que os comandantes do tráfico na região — todos evangélicos — proíbem a cor por, na visão deles, remeter a religiões de matriz africana e ao espiritismo. Boa parte dos casos - em franca expansão - de terrorismo contra terreiros de candomblé e umbanda do Rio, como se sabe, também tem ligação com traficantes evangélicos. Em 14 de agosto, por exemplo, a 62ª DP, da Polícia Civil, prendeu oito suspeitos de integrar uma quadrilha que ordenou a destruição de um terreiro de candomblé no Parque Paulista, em Duque de Caxias (RJ). Em julho, eles obrigaram uma mãe de santo de 84 anos a quebrar ela mesma todos os assentamentos sagrados dos orixás. Só entre janeiro e agosto deste ano, houve 150 ataques a terreiros no estado do Rio - a grande maioria, 92, na Baixada Fluminense -, um aumento de 120% em relação ao mesmo período do ano passado, segundo a Agen Afro, da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> O Globo. Rio de Janeiro, Editora Globo S/A., Domingo, 25 out. 2019, p.34.



O fenômeno em questão, que ainda precisa ser mais estudado, foi identificado pela primeira vez pelo historiador Carlos Alberto Ivanir dos Santos. Em sua tese de doutorado, Ivanir dos Santos, afirma que em 2008 adeptos de religiões de matrizes africanas que moravam no morro do Dendê, na Ilha do Governador-RJ, foram sumariamente expulsos da comunidade por traficantes que se diziam evangélicos. Segundo ele, esse episódio o levou a se reunir com religiosos de diversos segmentos para criarem, naquele mesmo ano, a Comissão de Combate a Intolerância Religiosa e promoverem a primeira edição da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa (SANTOS, 2018). Atualmente, segundo informações divulgadas pela Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi), criada pela Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro em 2018 e responsável pelas investigações aos ataques feitos a terreiros e templos de Umbanda e Candomblé, estima-se que existam hoje 200 terreiros de Umbanda e Candomblé sob ameaça de “traficantes evangélicos” no Estado do Rio de Janeiro, principalmente na Baixada Fluminense<sup>21</sup>. Em localidades nos municípios de Duque de Caxias, Nova Iguaçu e Belford Roxo, todos na Baixada Fluminense, traficantes passaram a ditar regras aos terreiros, como a definição dos horários das cerimônias e impedir que pessoas andem com roupas brancas ou de santo nas ruas. As invasões a terreiros são cada vez mais frequentes, com destruição de oferendas e imagens sagradas. De acordo com a Polícia Civil, no Rio de Janeiro, as ocorrências de ataques contra terreiros e templos de religiões de matrizes africanas e seus adeptos têm sido registradas na já citada Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi), em diversos artigos, tais como: violação de domicílio, constrangimento ilegal, dano, furto, além do artigo 20 da Lei Caó (Lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989), referente ao crime de racismo<sup>22</sup>.

Por tudo que foi exposto, mais uma vez, recorremos as palavras do filósofo Wanderson Flor do Nascimento

---

<sup>21</sup> Traficantes evangélicos causam terror as religiões africanas. **Terra**. São Paulo, Terra Networks S. A., 18 ago. 2018. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/traficantes-evangelicos-causam-terror-a-religioes-africanas,1780cd9c3e66e3685264918be080ac4db4ddw64t.html> . Acessado em 08 nov. 2019.

<sup>22</sup> Polícia prende 8 traficantes do ‘Bonde de Jesus’, que atacava terreiros no Rio. **Folha de São Paulo**. São Paulo, Grupo Folha/PubliFolha, 14 ago. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/policia-prende-8-traficantes-do-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-no-rio.shtml> . Acessado em 08 nov. 2019.

a necessidade da luta antirracista prossegue imperativa. É uma tarefa não apenas para as pessoas negras, mas para todas as pessoas que pretendam viver em uma sociedade menos opressora. O enfrentamento ao racismo é tarefa de cada uma e cada um de nós, que nos ocupamos da construção de uma sociedade mais democrática, mais plural (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a, p. 168).

Para nós, o ensino de História é uma importante ferramenta que pode ser usada na luta antirracista. A apresentação da história das religiões de matrizes africanas, sua cosmogonia, seus fundamentos e valores, desde o ensino fundamental até o ensino médio, converte-se em oportunidade de combater o racismo religioso por meio do conhecimento justamente nas fases em que os seres humanos passam pelo processo de formação do caráter e constituem boa parte da sua personalidade: a infância e a adolescência. Para tanto, os professores dispostos a isso, desde os anos iniciais do ensino fundamental até o ensino médio precisam ser dotados dos saberes e conhecimentos necessários para apresentarem as crianças e adolescentes experiências concernentes ao que realmente são as religiões de matrizes africanas como a Umbanda e o Candomblé: heranças de saberes, visão de mundo e modos de vida que marcam a presença africana no Brasil.

## Capítulo 2 – RACISMO RELIGIOSO, CURRÍCULO, FORMAÇÃO DE PROFESSORES E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA.

Imaginar que o Brasil é um país tolerante, que abraça, que congrege, que reúne e que acolhe todas as religiões é um mito. Os casos de intolerância aumentam em relação às religiões de matriz africana porque há um componente a mais: o preconceito étnico-religioso

Márcio de Jagum (Babalorixá e Presidente do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa – RJ).<sup>23</sup>

Conforme afirma Márcio de Jagum, Babalorixá e Presidente do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa – RJ, “no Brasil, notadamente no Estado do Rio de Janeiro, estamos vivendo uma crescente realidade de intolerância religiosa” (JAGUM, 2016, p. 52). Ainda segundo Jagum, “a intolerância religiosa se manifesta de diversas formas, tais como, olhares de estranheza e desdém; barreiras familiares; agressões verbais; atitudes proselitistas indesejáveis; danos ao patrimônio; preconceito e morte” (idem, p.51). A Imprensa, por sua vez, nos últimos anos, tem noticiado cada vez mais casos de ataques dirigidos as adeptas e aos adeptos das religiões de matrizes africanas. Preconceito, discriminação e intolerância que, muitas vezes, tem descambado para casos de violência e atentados (invasões, destruição de imagens e objetos sacralizados e até mesmo incêndios criminosos) a templos, casas de axé ou barracões de Umbanda. Um caso que chamou muita atenção e é sempre mencionado como exemplo de violência contra adeptos de religiões de matrizes africanas ocorreu no dia 14 de junho de 2015. Na ocasião uma menina de 11 anos foi atingida por uma pedra na cabeça, na avenida Meriti, na Vila da Penha, Zona Norte do Rio, quando voltava de um culto de Candomblé trajando vestes brancas<sup>24</sup>. Em outro episódio de intolerância religiosa, o “Templo de

---

<sup>23</sup>G1 Rio de Janeiro. Devotos de São Cosme e Damião denunciam preconceito no RJ. Rio de Janeiro: G1, 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2018/09/27/devotos-de-sao-cosme-e-damiao-denunciam-episodios-de-preconceito-no-rj.ghtml>. Acessado em 02 de jun. 2019.

<sup>24</sup> O caso foi noticiado em todos os jornais e telejornais do dia 15 de junho de 2015 e ainda hoje os relatos sobre o fato ocorrido podem ser consultados em portais de notícias na rede mundial de computadores. G1 Rio de Janeiro. Criança é vítima de intolerância religiosa no Rio. Rio de Janeiro, G1, 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/crianca-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-no-rio.html>. Acessado em 02 jun. 2019.

SBT Brasil. Menina é atingida por pedra ao ir a culto de Candomblé. São Paulo: SBT jornalismo, 2015. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=LmHNFV\\_YN80](https://www.youtube.com/watch?v=LmHNFV_YN80) . Acessado em 02 jun. 2019.

Umbanda Caminho da Paz”, localizado na rua Manuel Alves, nº 150, no bairro do Cachambi, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, segundo testemunhas, no dia 04 de fevereiro de 2015, foi invadido por um homem e foi totalmente depredado. Os dois casos e muitos outros foram listados e descritos no documento produzido pelo Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP), organização não governamental com sede na Cidade do Rio de Janeiro, e pela Comissão de Combate a Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR-RJ), e intitulado *Intolerância Religiosa no Brasil – Relatório e Balanço* (SANTOS, 2016). Conforme destacamos no capítulo anterior, para muitos estudiosos e pesquisadores toda essa violência contra as religiões de matrizes africanas e seus adeptos seria resultado do acirramento do “racismo religioso” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017; LIMA, 2012; MOTA, 2017; OLIVEIRA, 2017).

Concordamos com as palavras da socióloga e educadora Vera Neusa Lopes e suas afirmações de que

as pessoas não herdam, geneticamente, ideias de racismo, sentimentos de preconceito e modos de exercitar a discriminação, antes os desenvolvem com seus pares, na família, no trabalho, no grupo religioso, na escola. Da mesma forma, podem aprender a ser ou tornar-se preconceituosos e discriminadores em relação a povos e nações (LOPES, 2005, p.188).

Nesse sentido, consideramos que uma parcela significativa da população brasileira, de certa forma, aprendeu a ser racista e, como falaremos mais adiante, aprendeu a demonizar as religiões de matrizes africanas reproduzindo assim, práticas de racismo religioso (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a).

Os processos educacionais estão presentes na vida humana há milhares de anos. Conseqüentemente, as relações envolvendo educação e cultura também estão presentes entre os seres humanos há milhares de anos. Na educação, seja compreendida em seu sentido mais amplo de formação e socialização ou em seu sentido mais restrito de educação escolar, ocorre sempre a comunicação, a transmissão e a aquisição de alguma coisa: conhecimentos, ideias, crenças, hábitos, valores, que constituem o que se convencionou chamar de “conteúdos da educação” (FORQUIM, 1993, p.10). A educação, por meio desses conteúdos, é e sempre foi elemento fundamental no processo de produção de qualificações e especialidades dirigidas e relacionadas aos

elementos simbólicos e culturais utilizados para pensar e formar os seres humanos (BRANDÃO, 2007).

No que tange a educação escolar, o ensino de História, desde o século XIX, sempre esteve presente nas escolas brasileiras. Desde o início, os conteúdos da disciplina estiveram relacionados ao objetivo de fomentar a construção de uma “identidade nacional” em paralelo a construção de uma “história nacional” (BITTENCORT, 2004). Contudo, o que as pesquisas relacionadas ao ensino de História no Brasil revelam é que os programas e manuais aplicados ao ensino de História, não só no século XIX, mas também ao longo do século XX, estavam marcados por uma profunda orientação eurocêntrica e estabeleciam uma identidade e nacionalidade brasileira branca, cristã e patriarcal (FONSECA, 2011). O resultado disso foi à reprodução do racismo, da intolerância e do desrespeito a diversidade religiosa na sociedade e na cultura brasileira. Para além desse fato, conforme nos afirma o educador cubano José Manuel Ruiz Calleja, “instituições sociais não escolares, com um propósito educativo, desenvolvem também processos de ensino-aprendizagem” (CALLEJA, 2008, p.110). Consideramos que o racismo religioso e o preconceito contra as religiões de matrizes africanas, foram construídos, difundidos e constantemente ensinados por clérigos católicos e, posteriormente, por pastores evangélicos (pentecostais e neopentecostais), em suas igrejas, desde a colônia até os dias atuais, conforme expomos no capítulo anterior desse trabalho. Considerando-se apenas o período republicano de nossa história, podemos afirmar que a maior parte da população brasileira, durante décadas, foi educada (no sentido de ser ensinada, socializada e formada) nas escolas para conceber o cristianismo como característica fundamental da identidade nacional brasileira e por padres e pastores a verem a Umbanda e suas práticas (e também o Candomblé e demais religiões afro-brasileiras) como heresia, culto aos demônios e coisa do diabo (BERKENBROK, 2012; ISAIA, 1998; NEGRÃO, 1996; SILVA, 2007).

As escolas brasileiras, desde a década de 1990, garantem a universalidade do acesso à educação básica. E a maior parte das crianças e adolescentes estudam em escolas públicas. Contudo, só muito recentemente, com a aprovação da Lei nº10,6039 de 2003 e mais especificamente a partir da criação da Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, no

âmbito do Ministério da Educação, em 2004<sup>25</sup>, as escolas e a formação escolar passaram oficialmente ser utilizados como instrumentos de combate ao racismo por meio do incentivo às práticas e atividades de educação para as relações étnico-raciais e educação antirracista. Com relação a formação permanente dos professores, foram tomadas ações no sentido da publicação de livros e manuais tais como “*Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*” e “*Superando o racismo na escola*”, ambos lançados no ano de 2005 e, desde então distribuídos nas escolas públicas e disponíveis no portal do MEC na rede mundial de computadores<sup>26</sup>. Depois desses dois materiais, outros foram lançados e distribuídos. As faculdades de educação passaram a oferecer cursos e disciplinas de educação para as relações étnico-raciais. Contudo, o problema do racismo religioso tem sido pouco ou quase nada abordado. A história, as práticas, os fundamentos e a cosmovisão das religiões de matrizes africanas continuam não sendo abordadas nas escolas e na formação escolar, principalmente no ensino fundamental, o que faz com que a visão construída ao longo de décadas, por padres e pastores que afirmam ser essas religiões coisas do demônio permaneçam no imaginário popular e continuem fomentando o racismo religioso e suas consequências.

Em um interessante artigo recentemente publicado, o professor Élisom Antônio Paim (UFSC) e a professora Helena Maria Marques Araújo (UERJ) afirmam que:

em contato direto com escolas durante quase trinta anos como professores de Educação Básica e de Estágio Supervisionado e/ou Prática de Ensino de História, assim como de mestrados de Educação ou de Ensino de História – nos estados brasileiros do Rio de Janeiro e Santa Catarina –, percebemos que os documentos oficiais e boa parte dos livros didáticos têm negligenciado as questões do patrimônio, das memórias, histórias e culturas indígenas, africanas e afro-brasileiras – por nós também denominadas memórias e histórias outras – mesmo

---

<sup>25</sup> A Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade foi extinta logo no início do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro por meio do decreto nº 9.465, de 02 de janeiro de 2019.

<sup>26</sup>Brasil. **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Disponível em:

[http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib\\_volume2\\_educacao\\_anti\\_racista\\_caminhos\\_abertos\\_p\\_ela\\_lei\\_federal\\_10639\\_2003.pdf](http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib_volume2_educacao_anti_racista_caminhos_abertos_p_ela_lei_federal_10639_2003.pdf) .

MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo\\_escola.pdf](http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf).

sendo legalmente obrigatório o seu ensino. (PAIM; ARAÚJO, 2018, p.3).

Tomando como exemplo a Umbanda, religião da qual somos adeptos, a Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012, assinada pela então presidente Dilma Rousseff, oficializou o dia 15 de novembro como Dia Nacional da Umbanda (CANTALICE, 2015). Posteriormente, em decreto publicado no Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro no dia 08 de novembro de 2016, sob a administração do prefeito Eduardo Paes, a Umbanda foi declarada patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro<sup>27</sup>. Praticada em todo o Brasil, segundo dados do IBGE<sup>28</sup>, a Umbanda é uma religião criada no Brasil e marcada por expressivo sincretismo, pois mescla elementos do Candomblé, do Catolicismo, de religiões de matriz indígena e do Espiritismo (ORTIZ, 1999). A Umbanda mantém, até os dias atuais, relações fortíssimas com o Candomblé e retira dessa religião seus principais elementos culturais e práticas de origem africana. Criada no Brasil, representada na música por artistas como Ronnie Von, Rui Maurity, Bezerra da Silva, Alcione, Martinho da Vila, Gilberto Gil, Zeca Pagodinho, O Rappa, presente no teatro e no carnaval, patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro, praticada em todo o país, inclusive por estudantes e professores do ensino básico, a Umbanda — assim como o Candomblé —, ao contrário do Judaísmo, do Catolicismo, do Islamismo, do Luteranismo e do Calvinismo (Reforma Protestante), não está presente no ensino de História, não faz parte do currículo e do material didático utilizado em escolas públicas mantidas pelas prefeituras dos diversos municípios existentes no Estado do Rio de Janeiro e também nas escolas públicas mantidas pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro. Em consequência, nossas crianças e adolescentes que não pertencem a famílias de adeptos das religiões afro-brasileiras ouvem e aprendem apenas o que lhes é ensinado por aqueles que tem a intenção de demonizar a Umbanda e o Candomblé.

José Gimeno Sacristán, afirma que “para educar é preciso se ter um motivo, um projeto, uma ideologia” (SACRISTAN, 2008). Compreendemos a educação como uma forma de intervenção no mundo (FREIRE, 1996). Concordamos com Forquim quando este afirma que “ninguém pode ensinar

---

<sup>27</sup> Decreto municipal nº 42557 de 08 de novembro de 2016.

<sup>28</sup> IBGE – Censo 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acessado em 25 set. 2018.

verdadeiramente se não ensina alguma coisa que seja verdadeira ou válida a seus próprios olhos” (FORQUIM, 1993, p.9). Acreditamos que da mesma forma que crianças e adolescentes podem e são ensinados a serem racistas e, assim, se tornam adultos racistas, nós, professoras e professores, imbuídos do desejo de combater o racismo e a demonização das religiões de matrizes africanas, podemos ensinar crianças, adolescentes e jovens numa perspectiva que tenha por base uma educação antirracista. E que isso pode ser feito também em relação ao racismo religioso. Acreditamos que nós, professoras e professores, podemos contribuir para a formação de adultos, homens e mulheres, que respeitem toda forma de liberdade e diversidade, inclusive a liberdade e diversidade religiosa. E essa possibilidade de desenvolvermos a educação antirracista e, em particular, o combate ao racismo religioso, a partir do ensino de História, tem relação direta com o currículo e com a formação dos docentes, pois “não se pode pensar currículo sem se pensar o professor e a sua formação” (MOREIRA, 2001, p. 2).

## 2.1 Currículo, educação antirracista e combate ao racismo religioso

O educador José Augusto Pacheco (2005), ao falar sobre currículo, apresenta duas possibilidades diferentes com relação a definição do que se entende por currículo. Essas duas possibilidades de definição de currículo, ainda segundo Pacheco, seriam resultado de duas tradições diferentes. A primeira dessas tradições tem sua origem na Idade Média e, de forma geral, define o currículo no “plano formal de organizar a aprendizagem num contexto organizacional, previamente planejado, a partir de finalidades e com a determinação de condutas formais precisas, através da formulação de objetivos” (PACHECO, 2005, p.30). Fazem parte dessa tradição as definições que colocam o currículo como conjunto de conteúdos a ensinar, associado a um plano de ação pedagógica. O currículo é, assim, limitado a uma intenção prescritiva, determinada a partir de objetivos e resultados de aprendizagem previamente estabelecidos, propostos por meio de um plano de estudos ou um programa de formação. Ou seja,

o currículo representa, com efeito, algo muito planejado e que depois será implementado na base do cumprimento das intenções previstas, constituindo os objetivos, que expressam a antecipação de resultados,



e os conteúdos a ensinar como aspectos fundamentais para sua definição (idem, p.31).

Essa perspectiva em relação ao currículo, chamada de tradição técnica por muitos estudiosos (MACEDO, 2012; PACHECO, 2005; SILVA, 2010) tem como principal expoente Ralph Tyler, cuja obra mais importante foi o livro *Princípios básicos de currículo e ensino*, publicado nos Estados Unidos da América, em 1950. Os princípios de Tyler foram estabelecidos a partir de quatro perguntas consideradas por ele fundamentais e que devem ser respondidas para que o processo de elaboração do currículo se desenvolva: a) que objetivos educacionais deve a escola procurar atingir? b) que experiências educacionais podem ser oferecidas que possibilitem a consecução desses objetivos? c) como podem essas experiências educacionais serem organizadas de modo eficiente? d) como podemos determinar se esses objetivos estão sendo alcançados?

Sobre essas quatro perguntas, Kliebard (2011) afirmou que elas “podem ser formuladas no processo de quatro fases através do qual o currículo é elaborado: enunciar objetivos, selecionar experiências, organizar experiências e avaliar” (KLIEBARD, 2011, p.24). Para Tyler a primeira pergunta é a mais importante, conseqüentemente a resposta a essa pergunta e a execução da primeira fase do processo de elaboração do currículo, “enunciar objetivos”, determinam as demais fases. Nas palavras de Tyler (1950): “se formos estudar um programa educacional sistemática e inteligentemente devemos primeiro ter absoluta segurança quanto aos objetivos educacionais a serem atingidos” (apud KLIEBARD, 2011, p.24).

A segunda tradição relacionada a definição de currículo apresentada por José Augusto Pacheco define o currículo como um projeto resultante do plano das intenções (objetivos) mas também do plano da sua realização no interior de uma estrutura organizacional. Para ele, essa segunda tradição está filiada à uma perspectiva emancipatória que é dependente da interrelação de diversos contextos (social, político, escolar etc.) existentes numa sociedade (PACHECO, 2005). Nesta tradição, o currículo é definido por Stenhouse (1984) como “uma tentativa de comunicar princípios e aspectos essenciais de um propósito educativo, de modo que permaneça aberto a uma discussão crítica e possa ser efetivamente realizado” (apud PACHECO, 2011, p. 33). Essa tradição curricular entende o currículo como texto político; com ênfase na sociologia e na filosofia,

tendo como foco a teoria crítica marxista, seu propósito é a emancipação dos educandos das relações de opressão da sociedade capitalista (MACEDO, 2012). Nessa perspectiva, os teóricos ingleses ligados a Nova Sociologia da Educação (NSE), como Michael Young, e as vertentes críticas americanas, como Michael Apple, são seus principais expoentes e divulgadores. Michael Young, por exemplo, afirma estar “convencido de que não há questão educacional mais crucial hoje em dia do que o currículo” (YOUNG, 2014, p. 192) já que a teoria do currículo possui um papel normativo aplicado a educação que sempre implica valores morais sobre uma boa pessoa e uma boa sociedade, definindo os objetivos da educação, ou simplesmente o “para que educamos” (idem). Nesse sentido, retomando o ensino de História e o seu currículo no Brasil, devemos lembrar que ao longo da República, desde o início do século XX, as crianças e adolescentes sempre foram educadas para serem cristãos, trabalhadores e patriotas, atendendo aos interesses da Igreja, da burguesia e do Estado.

Pacheco (2005) afirma que academicamente a tradição técnica e a tradição crítica são formas diversas de conceitualizar o currículo, mas não podem ser colocadas como realidades distintas e dicotômicas de uma mesma prática. Ainda sobre essa questão, Macedo coloca que “o debate curricular no Brasil foi muito influenciado tanto pelas perspectivas técnicas quanto pelas perspectivas críticas” (MACEDO, 2012, p. 724) e que, a partir da segunda metade da década de 1990 “ocorre a entrada das tradições pós-estruturais e pós-críticas no Brasil” (idem, p.725). Afirma ainda que “no Brasil, a matriz crítica, embora prevalente, é mesclada com discussões pós-estruturais” (idem, ibidem). Tomaz Tadeu da Silva, professor e pesquisador da UFRGS, ainda segundo Macedo (2012), seria o principal expoente dessa perspectiva teórica que mescla elementos da matriz crítica com discussões pós-estruturais (idem, p.730-733) que o próprio Tomas Tadeu da Silva denomina de teorias pós-críticas do currículo.

No livro *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*, publicado pela primeira vez em 1999, e que atualmente está em sua quarta edição, Tomaz Tadeu da Silva, logo no primeiro capítulo apresenta uma discussão sobre o que seria “teoria” na perspectiva da matriz pós-estruturalista. Para ele, na noção moderna de teoria está implícita a suposição de que a teoria “descobre” o “real” e que, em função disso, existiria uma correspondência entre a “teoria” e a “realidade”. A teoria, nessa óptica, seria uma representação, uma

imagem, um reflexo ou um signo de uma realidade que a precede. Assim, nessa perspectiva, o currículo, tendo por base a noção de teoria do currículo, seria “uma coisa” que sempre existiu e que estaria “esperando” para ser descoberta, descrita e explicada. “O currículo seria um objeto que precederia a teoria, a qual só entraria em cena para descobri-lo, descrevê-lo, explicá-lo” (SILVA, 2010, p.11). Para Tomaz Tadeu da Silva, da perspectiva do pós-estruturalismo, não é isso que ocorre e o conceito de teoria enquanto apenas representação, reflexo ou correspondente da realidade deve ser questionado. O professor da UFRGS nos explica que, na perspectiva pós-estruturalista

é impossível separar a descrição simbólica, linguística da realidade — isto é, a teoria — de seus “efeitos de realidade”. A “teoria” não se limitaria, pois, a descobrir, a descrever, a explicar a realidade: a teoria estaria irremediavelmente implicada na sua produção. Ao descrever um “objeto”, a teoria, de certo modo, inventa-o. O objeto que a teoria supostamente descreve é, efetivamente um produto de sua criação (SILVA, 2010, p.11).

Assim, na perspectiva do pós-estruturalismo, ao descrevermos e definirmos o que é currículo nós o produzimos discursivamente. Silva (2010) descreve como uma das principais características das teorias pós-críticas do currículo a ênfase pós-estruturalista na linguagem e nos processos de significação de modo que “todo conhecimento depende da significação e esta, por sua vez, depende de relações de poder” (idem, p.149). Nesse sentido, para Silva, o “currículo é relação de poder” (idem, p. 150), determina o que pode ser ensinado e o que não pode ser ensinado; o currículo é documento de identidade, ou seja, a partir do currículo de uma disciplina escolar, de uma rede de ensino fundamental ou de um curso de licenciatura podemos identificar se a educação proposta é tradicional ou progressista, reprodutora do racismo ou antirracista, opressora ou libertária.

Para Young (2014), assim como os sistemas de saúde devem estabelecer o melhor tratamento possível para os doentes, os sistemas educacionais devem estabelecer o melhor currículo possível para os educandos; e os professores, enquanto especialistas em currículo, precisam responder à pergunta: “o que todos os alunos deveriam saber ao deixar a escola?” (YOUNG, 2014, p. 192). Levando-se em consideração que “o currículo e as questões educacionais mais genéricas sempre estiveram atreladas à história dos conflitos de classe, raça, sexo e religião” (APPLE, 2005, p. 39) e que os currículos são construídos “para

ter efeitos (e tem efeitos) sobre as pessoas” (SILVA, 1995, p.10), consideramos que os professores interessados em fornecer uma identidade antirracista ao currículo de História e interessados no combate ao racismo religioso como forma de estabelecer o respeito as religiões de matrizes africanas assim como são respeitadas outras religiões, podem e devem dizer que todos alunos deveriam deixar a escola sabendo que toda forma de racismo afronta a dignidade humana. Todos os professores, os adeptos das diversas formas de culto aos Orixás, Caboclos e Guias da Umbanda, do Candomblé, do Tambor de Mina, da Jurema e tantas outras religiões de matrizes africanas existentes no Brasil e os que simplesmente prezam pelo respeito a diversidade cultural e religiosa, devem dizer que todos os alunos deveriam deixar a escola sabendo que as religiões afro-brasileiras não cultuam demônios; que as religiões afro-brasileiras não são diabólicas; que a figura do “Diabo” ou do “Satanás”, inimigo de Deus e dos homens segundo os cristãos, não existe nas religiões de matrizes africanas e, portanto, não são cultuados nessas religiões; que os adeptos da Umbanda, do Candomblé e demais religiões afro-brasileiras não buscam nenhum tipo de salvação espiritual e não querem ser alvo de nenhum tipo de tentativa de proselitismo religioso ou salvação espiritual; que os praticantes e adeptos do culto aos Orixás, Caboclos e Guias das religiões de matrizes africanas não tem os cristãos como inimigos e que não existe motivos para que os cristãos, principalmente os neopentecostais, os tomem como inimigos. Acreditamos que a educação escolar antirracista é o principal instrumento que devemos contrapor ao racismo religioso pregado e ensinado por padres e pastores que tentam demonizar as religiões de matrizes africanas.

Diante da situação de aumento das ocorrências de violências físicas e simbólicas decorrentes do racismo religioso contra as religiões de matrizes africanas no Brasil, se faz necessário instaurar nas escolas uma discussão histórica acerca das trajetórias, vivências e práticas das religiões de matrizes africanas com vistas ao conhecimento, por parte de crianças e adolescentes, futuros adultos, da história, cosmogonia, filosofia e valores culturais das religiões afro-brasileiras.

Embora o Estado brasileiro seja laico por determinação constitucional, percebemos que a história do judaísmo, do cristianismo e do islamismo estão presentes no currículo e nos livros de História. Por sua vez, as religiões de

matrizes africanas, como a Umbanda (patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro) e o Candomblé, ao nosso ver, não estão presentes de maneira satisfatória nos currículos e livros didáticos. Defendemos que desde os anos iniciais da educação básica as crianças sejam levadas a compreensão de que as religiões de matrizes africanas, juntamente com outros elementos da cultura afro-brasileira, como a capoeira, o jongo, o samba, fazem parte da riqueza e do patrimônio cultural do Brasil, deixando claro que patrimônio são todos os elementos valorizados e que devem ser preservados e respeitados na cultura de nosso povo. Infelizmente, o desrespeito e a violência direcionadas as religiões de matrizes africanas e seus adeptos já se tornaram cotidianas, assim como as diversas formas de racismo contra a população negra. Propomos uma tomada de posição conforme a defendida pela educadora Stela Guedes Caputo segundo a qual “práticas racistas cotidianas precisam ser problematizadas e enfrentadas por ações antirracistas cotidianas” (CAPUTO, 2015, p. 793). Portanto, as atividades pedagógicas desenvolvidas no ambiente escolar necessitam ser cotidianamente antirracistas e ensinarem as crianças e adolescentes o respeito a diversidade étnico-racial, cultural e religiosa existente em nosso país. Defendemos que no ambiente escolar, no ensino de História, toda

proposta pedagógica deve voltar-se, assim, para um trabalho continuado de valorização das pessoas, povos e nações, num combate permanente às ideias preconcebidas e às situações de racismo e discriminação com que nos defrontamos no dia a dia. (LOPES, 2005, p.190).

Para tanto, torna-se necessário uma revisão do currículo de História e da formação dos professores pois, como citado anteriormente, “não se pode pensar currículo sem se pensar o professor e a sua formação” (MOREIRA, 2001, p. 2).

## 2.2 Formação de professores e combate ao racismo religioso

Vivemos em um país caracterizado por uma sociedade multicultural, mas que, desde o seu nascimento, foi idealizado por sua elite política e intelectual como passível de ser convertida em uma sociedade monocultural fundamentada em valores e modo de vida europeus. Ou seja, pretendia-se que a sociedade brasileira se tornasse branca e cristã. Foi com esse objetivo de embranquecer culturalmente a sociedade brasileira que o ensino de História foi pensado,

implementado e ministrado nas escolas brasileiras, desde o século XIX, nas poucas escolas existentes durante o Império, e praticamente em todo o período da República, desde o final do século XIX até muito recentemente. A veracidade do que afirmamos se confirma pela simples constatação de que foi necessário uma lei federal, aprovada recentemente pelo Congresso Nacional, a Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003, sancionada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, “para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira” (BRASIL, 2003), ou seja, somente a partir do ano 2003 “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional” (idem) foram oficialmente incluídos nos currículos das redes de ensino e estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares. Depreende-se daí que foi somente a partir de 2003 que os cursos de formação de professores, os cursos de licenciaturas ministrados nas universidades e demais instituições de ensino superior, passaram a ter em seus currículos disciplinas de História da África e de História e Cultura Afro-brasileira. O autor dessa dissertação, por exemplo, graduou-se, com muito orgulho e felicidade, bacharel e licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro em abril de 2004. Muitos e valiosos foram os conhecimentos adquiridos. Contudo, não cursou nenhuma disciplina de História da África nem de História e Cultura Afro-brasileira durante o curso de graduação em História. Isso se deve ao fato de que não existiam essas disciplinas na grade curricular do curso de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro até aquele momento. Ressalte-se também que a existência histórica do racismo no Brasil não foi abordada em nenhuma disciplina cursada ao longo de todo o curso de graduação em História e de nossa formação inicial como professor dessa disciplina; formação está que se estendeu de fevereiro de 1999 até dezembro de 2003. Consequentemente, o mesmo pode ser dito com relação a história das religiões de matrizes africanas, notadamente a Umbanda e o Candomblé, por se tratar de uma universidade localizada no Estado do Rio de Janeiro. Contudo, devemos destacar que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo foram estudados e debatidos ao longo do curso, principalmente em função do contato dos europeus com essas três religiões ao longo da história. Outros temas e assuntos relacionados a história e a cultura europeia e

estadunidense também foram amplamente estudados ao longo da graduação em História devido a organização e composição da grade curricular do referido curso. Por indução lógica, podemos afirmar que a formação acadêmica da ampla maioria dos licenciados em História que concluíram seus cursos de licenciatura até pelo menos o ano de 2004 se deu nas mesmas condições descritas anteriormente. Também por indução lógica, o mesmo pode ser dito com relação a formação de licenciadas e licenciados em Pedagogia, responsáveis pelo ensino de História nos anos iniciais do ensino fundamental (1º ano ao 5º ano do ensino fundamental). Iolanda de Oliveira, pedagoga e professora da Universidade Federal Fluminense que há muitos anos se dedica ao estudo das questões relacionadas a formação dos profissionais do magistério, afirma que no processo de formação dos professores destacam-se três dimensões desse processo formativo: a dimensão dos conteúdos, a dimensão pedagógica e a dimensão das relações situacionais (OLIVEIRA, 2006). Com relação a dimensão dos conteúdos, afirma a professora e pesquisadora fluminense que se trata do domínio dos conhecimentos da área privilegiada pela professora ou professor, de maneira ampla e com o necessário aprofundamento para assegurar ao estudante a liberdade intelectual de tramitar no seu campo, a partir do domínio seguro dos conceitos básicos da sua área de trabalho (idem). Iolanda de Oliveira toma como exemplo o caso hipotético de um licenciado em geografia preocupado com questões étnico-raciais. Esse licenciado em geografia deverá ter o domínio amplo e profundo das categorias da geografia e da dimensão racial que estas incorporam. Segundo a educadora fluminense, tal domínio vai permitir ao profissional selecionar adequadamente os conteúdos a serem ministrados aos seus alunos, tendo como critério a sua relevância em face às práticas sociais dos estudantes, o contexto em que vivem e a sua condição na sociedade (idem). Iolanda de Oliveira afirma ainda que a dimensão dos conteúdos se torna muito complexa na formação da licenciada e do licenciado em Pedagogia que opte por atuar como docente nas séries iniciais do ensino fundamental, pois será necessário ministrar aulas de todos os campos de conhecimento, o que implica o domínio seguro de todos eles para além do conteúdo a ser ensinado. Seria esta, ainda segundo Iolanda de Oliveira, a situação dos cursos de Licenciatura em Pedagogia que preparam profissionais para atuar na educação infantil e nas séries iniciais do ensino fundamental. Tais cursos, em geral, não permitem à

licenciada e ao licenciado a aquisição de conhecimentos das áreas com as quais irá trabalhar, dando-lhes apenas uma visão limitada e superficial dos referidos campos de conhecimento, impedindo-lhes de circular com liberdade e conseqüentemente de descobrir o potencial desses campos (idem), como o caso do ensino de História da Cultura Afro-brasileira e da história e cosmovisão das religiões de matrizes africanas como forma de combater o racismo religioso. Da mesma forma, a pedagoga Verônica Moraes Ferreira, em estudo sobre o curso de Pedagogia do Instituto Multidisciplinar, *campus* de Nova Iguaçu, da UFRRJ, afirma existir apenas uma disciplina obrigatória para tratar da História da África e da Cultura Afro-brasileira. Trata-se justamente de uma disciplina denominada *Cultura Afro-Brasileira* (FERREIRA, 2015). Verônica Moraes Ferreira afirma que, a partir dos dados levantados para seu estudo sobre o curso de Pedagogia do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, foi possível notar a

existência de muitos problemas na formação docente, no que diz respeito aos professores se encontrarem habilitados para formar novos professores que ensinem sobre a cultura e a história afro-brasileiras. Embora seja uma temática obrigatória no currículo dos cursos de formação de professores, de acordo com a legislação a ela pertinente, muitas universidades a disponibilizam no currículo através de disciplinas eletivas, o que acaba por inviabilizar o tratamento da questão. Afinal, os alunos podem realizar o curso todo e não se depararem ao longo do mesmo com disciplinas sobre este assunto (FERREIRA, 2015, p. 116).

Posteriormente, em um trabalho mais amplo em que realizou pesquisas junto aos cursos de graduação em Pedagogia existentes em todas as universidades públicas federais localizadas no Estado do Rio de Janeiro, a saber os cursos de graduação em Pedagogia da UNIRIO, UFF, UFRJ e UFRRJ, Verônica Moraes Ferreira, a partir dos depoimentos de diversos docentes e coordenadores dos referidos cursos, bem como da análise de diversas disciplinas (planejamento, ementas, características das aulas etc.) identificou, no âmbito dos cursos de Pedagogia dessas quatro universidades federais, “dificuldades para tratar da religiosidade africana e afro-brasileira junto aos estudantes de pedagogia” (FERREIRA, 2018, p. 13). Em sua pesquisa, a referida pedagoga também constatou que, nos cursos de graduação em Pedagogia, as poucas disciplinas que tratam da cultura afro-brasileira “não ensinam como fazer a articulação desses conhecimentos com os componentes da educação básica” (idem, ibidem,



p. 198). Em função do que foi exposto, queremos aqui ressaltar a importância da formação continuada - formação permanente - e aquisição constante de saberes e conhecimentos, teóricos e práticos, por parte dos docentes dedicados a educação básica com vistas a construção e implementação de currículos e aulas de História numa perspectiva de combate ao racismo e, em particular, de combate ao racismo religioso contra as religiões de matrizes africanas.

Nilma Lino Gomes e Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, em um trabalho que apresentam experiências étnico-culturais para a formação de professores, afirmam que o formar-se professor dá-se num processo contínuo e defendem a necessidade de “ser mantida uma conexão entre a formação inicialmente recebida nas instituições de ensino e a que se dá em continuidade, ao longo da vida profissional” (GOMES; SILVA, 2006, p.15). Tendo em vista o reconhecimento geral de que vivemos em um país plurirracial e multicultural a “formação para a diversidade é requerida pelo que há de mais avançado no movimento docente, nas ciências humanas e nos recentes estudos culturais produzidos no campo da educação” (idem, p.28). Contudo, constatamos que muitos educadores ainda não têm a devida compreensão de que eles próprios necessitam serem educados e formados para as relações étnico-raciais e para a prática da educação antirracista. Podemos aqui citar o caso da professora Maria Cristina Marques, que lecionava a disciplina Língua Portuguesa no Colégio Municipal Pedro Adami, no município de Macaé. Após sofrer uma série de constrangimentos e ataques vindos da própria diretora da unidade escolar, Mary Lize da Silva Oliveira, que se dizia evangélica, e do vice-diretor da mesma unidade escolar, Sebastião Carlos Menezes, também evangélico e pastor da Igreja Presbiteriana no município, por fazer uso do livro *Lendas de Exu*, escrito por Adilson Martins e publicado pela editora Pallas, a professora Maria Cristina Marques foi afastada da unidade escolar e impedida de continuar lecionando no dia 26 de outubro de 2009. A professora Maria Cristina Marques, umbandista, apresentou denúncia na 123ª Delegacia de Polícia Civil, em Macaé, contra a diretora e o vice-diretor. A diretora Mary Lize da Silva Oliveira e o vice-diretor Sebastião Carlos Menezes também foram denunciados administrativamente à Procuradoria-Geral de Macaé, acusados de desvio de conduta disciplinar com fins de discriminação. Posteriormente, por falta de condições de continuar lecionando no Colégio Municipal Pedro Adami, pois os agressores foram

mantidos na direção da unidade escolar, a professora de Língua Portuguesa se afastou definitivamente da escola no dia 16 de novembro de 2009. Esse caso ganhou grande repercussão na época (MARQUES, 2014). A educadora e professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro Stela Guedes Caputo chegou a escrever um artigo para o jornal O Globo, publicado no dia 23 de novembro de 2009, afirmando que se tratava de um caso de racismo disfarçado de intolerância religiosa<sup>29</sup>. Como afirmamos anteriormente, naquele momento não se utilizava ainda o conceito de racismo religioso. Percebemos assim que práticas racistas estão presentes também na escola, sendo, em muitos casos, perpetradas por aqueles que, por obrigação legal e funcional, deveriam combatê-las. Poderíamos detalhar outros casos, como o de uma outra diretora de unidade escolar que impediu um estudante do ensino fundamental de entrar em uma escola pública administrada pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro por estar usando guias (fios de conta) representativas dos Orixás e vestes brancas por baixo do uniforme escolar (DEUS, 2018), mas consideramos desnecessário. Contudo, reforçamos a ideia de que existe a necessidade de formação permanente para professoras, professores, gestoras, gestores e demais profissionais que atuam em unidades de ensino da educação básica no que tange as relações étnico-raciais, para prática da educação antirracista e combate ao racismo religioso nas escolas.

Os ensinamentos de Paulo Freire com relação a formação de professores também nos servem de referência. Paulo Freire, em seu livro intitulado *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática docente*, fazendo uso de sua própria experiência como exemplo, afirma que a formação docente deve ser permanente (FREIRE, 1996). Nessa mesma obra, Paulo Freire nos ensina que não existe docência sem discência, que ensinar inexiste sem aprender (idem). A partir dessa tomada de posição, o educador pernambucano nos apresenta uma série de saberes considerados por ele como indispensáveis à prática docente e que devemos tomar como fundamentais em nosso processo de formação permanente como educadoras e educadores críticos, progressistas.

Um dos saberes necessários à prática educativa que Paulo Freire nos apresenta é o de que “ensinar exige a convicção de que a mudança é possível”

---

<sup>29</sup> CAPUTO, Stela Guedes. Exu não pode? **O Globo**. Rio de Janeiro, Editora Globo S.A., 23 nov. 2009, p. 7.

(idem, p.76). Sabemos que ao longo dos séculos foram desenvolvidas diversas teorias em torno do fenômeno educativo, destacando-se as teorias pedagógicas denominadas liberais e progressistas. Com relação as teorias liberais, Iolanda de Oliveira (2006) nos afirma que quando elas são aplicadas à formação de profissionais da educação apresentam como característica principal a ausência de elementos para contemplar a diversidade humana porque, sendo liberal e espontaneísta, não tem o compromisso com a transformação social. Seu propósito principal seria a adaptação, o ajustamento do docente e, conseqüentemente, do educando à sociedade. Já as teorias progressistas, por sua vez, apresentam de forma clara o compromisso com a transformação da sociedade e, portanto, com a eliminação de qualquer tipo de discriminação (OLIVEIRA, 2006). Quanto a nós, para nossos propósitos educacionais, consideramos ser possível através do ensino, numa perspectiva progressista, conforme Paulo Freire, a transformação do mundo. Acreditamos que a educação antirracista, que valoriza a pluralidade e a herança ancestral africana, presente e constantemente recriada no Brasil (GOMES, 2003), pode ser um elemento propulsor de transformações importantes no seio de nossa sociedade. Acreditamos que crianças e adolescentes podem ser ensinados a valorizar a pluralidade, a diversidade e, em particular, os patrimônios culturais de matrizes africanas presentes no Brasil. Assim como também, a partir da prática cotidiana da educação antirracista, é possível estabelecermos relações sociais fundamentadas na solidariedade e na igualdade entre todos. Como Paulo Freire, destacamos ser importante para a prática docente sabermos que educação é uma forma de intervenção no mundo. “É a partir deste saber fundamental: mudar é difícil mas é possível” (FREIRE, 1996, p.79) que devemos planejar e executar as ações pedagógicas, tais como a elaboração de currículos e o planejamento do ensino de História, por exemplo.

Outro saber necessário à prática educativa apresentado por Paulo Freire que queremos destacar é que “ensinar exige curiosidade” (idem, p.84). Não é possível aprender algo novo sem a curiosidade inquietante que nos leve a buscar novos conhecimentos. Mais uma vez, não há docência sem discência. Como poderemos levar a experiência do aprendizado sobre as religiões de matrizes africanas, dos modos de vida das comunidades tradicionais de terreiro ou dos

mitos iorubás e bantos se nós, enquanto professores, não tivermos a curiosidade e o ímpeto de passarmos antes por essas experiências de aprendizado.

Também é importante para professoras e professores que aspiram a uma prática docente progressista saber que “ensinar exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação” (idem, p.35). Em tempos de avanço conservador, de fundamentalismo neopentecostal e de vigilância por parte dos propositores de uma escola sem partido, certamente corremos riscos e, talvez, venha a ser necessário irmos para o embate. Contudo, devemos ter em mente que a Lei 10.639/03 foi uma conquista que não devemos perder por medo; que as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana têm por meta “promover a educação de cidadãos atuantes e conscientes no seio da sociedade multicultural e pluriétnica do Brasil, buscando relações étnico-sociais positivas, rumo à construção de nação democrática” (BRASIL, 2005, p. 31).

Destacamos ainda que o educador pernambucano também nos ensina que

na formação permanente de professores, o momento fundamental é o da reflexão crítica sobre a prática. É pensando criticamente a prática de hoje ou de ontem que se pode melhorar a próxima prática. O próprio discurso teórico, necessário a reflexão crítica, tem de ser de tal modo concreto que quase se confunda com a prática (FREIRE, 1996, p. 39).

Ao tomarmos a decisão de utilizarmos o ensino de História como uma possibilidade de combate a demonização das religiões de matrizes africanas percebemos que não dispúnhamos da totalidade dos conhecimentos necessários para isso. Percebemos que não bastaria apenas dizer “olha, é errado ter preconceito em relação a Umbanda. É errado ter preconceito contra o Candomblé”. A pergunta que se seguiria imediatamente a essas afirmações seria: por que é errado ter preconceito com relação a Umbanda e o Candomblé? Seria muito pouco responder que devemos ser tolerantes e respeitar a religião do próximo. Em casa ou na Igreja, a maior parte das crianças escuta da boca de um familiar, de um pastor ou de um padre que essas religiões são do diabo, que só existe um Deus e todo o restante são demônios que devem ser banidos da face da Terra etc. Percebemos que se fazia necessário a aquisição/ construção de novos conhecimentos para serem utilizados no ensino de História. Era

necessário primeiramente identificar a origem e o porquê da demonização das religiões de matrizes africanas. Buscamos na historiografia a origem dessas religiões, quando e porque elas começaram a ser perseguidas. Identificamos no cristianismo católico e no cristianismo protestante, eivados de racismo, como nos ensinou Abdias do Nascimento (1978), a origem da perseguição as religiões de matrizes africanas. Posteriormente, aprendemos com o filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2017) que a demonização das religiões de matrizes africanas é uma prática de racismo religioso. Percebemos que, de maneira geral, os estudos sobre o racismo enquanto fenômeno histórico e social foram realizados por sociólogos e antropólogos. Fomos em busca desses estudos. Aprendemos então, que o racismo religioso, manifestado em diversas formas de perseguição e violência contra as religiões de matrizes africanas, tinha relação com o objetivo de embranquecer a população brasileira. O embranquecimento da população deveria ser não apenas físico, mas também cultural. A população negra que resistia a abandonar seu modo de vida e suas práticas religiosas de origens africanas devia ser forçada a assimilar os valores europeus e as práticas cristãs necessárias a edificação de uma civilização europeia nos trópicos. Afirmava-se que o negro seria inferior ao branco. Que a Europa representaria a civilização e a África a selvageria. Que o cristianismo seria uma religião e a verdadeira salvação e que a Umbanda e o Candomblé seriam a superstição, a feitiçaria e a obra do demônio na Terra. Os neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus se arvoram em dizer, ainda hoje, que estão levando a salvação e a mensagem de Cristo até a África para libertá-la do demônio. A Europa foi classificada como superior à África. O branco foi classificado como superior ao negro. As religiões de matrizes africanas, ou de forma mais clara, as religiões negras no Brasil foram classificadas como inferiores ao cristianismo. Assim, infelizmente, muitos brasileiros consideram que ser adepto da Umbanda ou do Candomblé é ser inferior a um cristão. Racismo estrutural, racismo que perpassa por toda a sociedade brasileira, que se manifesta sob diversas formas, inclusive na forma de racismo religioso. Temos agora três objetivos. Primeiro, levar as crianças e adolescentes do Rio de Janeiro, por meio do ensino de História, esse conhecimento produzido acerca da existência histórica do racismo religioso no Brasil. Segundo, apresentar as crianças e adolescentes, por meio do ensino de História, não a totalidade mas uma parcela significativa da cosmovisão, dos

valores, filosofia e práticas religiosas presentes na Umbanda e no Candomblé como forma de combater, com conhecimento, o racismo religioso contra as religiões de matrizes africanas. Terceiro, compartilhar o conhecimento produzido e as experiências obtidas com professores e professoras que se dedicam ao ensino de História na educação básica.

No próximo capítulo apresentamos aos leitores dessa dissertação uma breve história sociocultural da Umbanda. Conforme os textos acadêmicos escritos por antropólogos e também os textos escritos por intelectuais umbandistas, a Umbanda, principalmente sua vertente africanista, apresenta muitos elementos oriundos do Candomblé em sua cosmogonia, práticas e ritos. Em função disso, consideramos não ser possível tratar da Umbanda sem fazer referência ao Candomblé. Posteriormente, apresentaremos uma proposta de curso de formação continuada para profissionais de educação. Esse curso, por meio de sua aplicação, tem por objetivo contribuir com a formação permanente de professores e professoras que lecionam História em qualquer uma das etapas da educação básica e tenham interesse em incluir o combate ao racismo religioso, a partir do ensino da História da Umbanda e do Candomblé, em suas práticas pedagógicas.

### Capítulo 3 - A Umbanda

De todas as religiões de matrizes africanas existentes no Brasil a Umbanda e o Candomblé são as que tem o maior número de adeptos em todo o território nacional. Conforme o que foi exposto nos capítulos anteriores, essas religiões e seus fiéis são alvos constantes de diversas formas de violência resultantes da existência do racismo religioso, como ideologia e como prática (ação). O racismo religioso é uma ideologia no sentido de ideia falsa, deturpação da realidade, que coloca as religiões de matrizes africanas como algo nefasto, bárbaro, selvagem, inferior as religiões cristãs de origem europeia. O racismo religioso também é a prática, o ato, a ação de inferiorizar, demonizar, discriminar, atacar, agredir, vilipendiar as religiões de matrizes africanas, seus templos (muitas vezes denominados como roças, tendas, terreiros etc.), seus sacerdotes e seus fiéis.

Concordamos com a afirmação da socióloga e educadora Vera Neusa Lopes: “as pessoas não herdam, geneticamente, ideias de racismo, sentimentos de preconceito e modos de exercitar a discriminação, antes os desenvolvem com seus pares, na família, no trabalho, no grupo religioso, na escola” (Lopes, 2005, p.188). Defendemos, em capítulos anteriores desse trabalho, a tese de que a maior parte da população brasileira, durante décadas, foi educada (no sentido de ser ensinada, socializada e formada) nas escolas para conceber o cristianismo como característica fundamental da identidade nacional brasileira<sup>30</sup> e por padres e pastores a verem a Umbanda e suas práticas (e também o Candomblé) como heresia, culto aos demônios e coisa do diabo. Além disso, afirmamos que o racismo estrutural existente no Brasil (constituído e configurado

---

<sup>30</sup> A população brasileira continua sendo educada para identificar o cristianismo como uma característica fundamental da identidade nacional brasileira. Devemos lembrar, como exemplo, que o Presidente da República Federativa do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, em seu discurso na 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, ocorrido no dia 22 de setembro de 2020, afirmou que o “Brasil é um país cristão”. A transcrição completa do discurso do Presidente da República Jair Messias Bolsonaro na 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas encontra-se publicada no portal da Presidência da República na rede mundial de computadores. *Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, na abertura da 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU)*. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2020/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-na-abertura-da-75a-assembleia-geral-da-organizacao-das-nacoes-unidas-onu>. Acessado em 22 set. 2020.

desde o século XVI) tem como um de seus muitos efeitos nocivos a propagação de uma ideologia segundo a qual tudo que tem relação com a África, com a população afrodescendente e também com os povos indígenas é selvagem, bárbaro, inferior, ruim, degradante, etc.

Essa dissertação, requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Ensino de História, é o produto resultante de um projeto (de pesquisa e de trabalho) que tem por objetivos:

- I. levar a discussão sobre o racismo religioso para as salas de aulas de escolas públicas e privadas;
- II. levar os fundamentos e a cosmovisão da Umbanda conforme as referências de seus adeptos e praticantes para as salas de aula de escolas públicas e privadas como forma de combate e tentativa de eliminação do racismo religioso no Brasil.

A partir dos objetivos apresentados, proponho um exercício de imaginação.

Vamos imaginar uma escola pública. Uma aula ministrada por um(a) licenciado(a) em Pedagogia, docente de uma turma de 5º ano do ensino fundamental. Assunto do dia: Umbanda. O (a) docente começaria a aula falando numa linguagem simples e adequada a idade das crianças:

\_\_\_ umbanda é uma palavra africana que está presente no vocabulário da língua portuguesa. Tem sua origem na língua quimbundo, falada por povos da África, e significa “arte de curar”. No Brasil, essa palavra é utilizada para denominar uma religião brasileira, de matrizes africanas, que surgiu no Rio de Janeiro, no início do século XX: a Umbanda. Essa religião é praticada por pessoas muito conhecidas como o cantor Zeca Pagodinho e a atriz Juliana Paes. A Umbanda também é a religião de muitas famílias que moram em nosso bairro e também é a religião de alguns professores da nossa escola. Muitas crianças que estudam em nossa escola também são da Umbanda. As pessoas dessa religião são chamadas de umbandistas. Outra coisa importante: a religião Umbanda é patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro e foram os umbandistas que iniciaram os festejos de fim de ano na praia de Copacabana.



Esses festejos deram origem a grandiosa festa de réveillon que ocorre todos os anos na praia de Copacabana.

A partir daí, a aula pode ser de língua portuguesa, de história, de geografia, de ensino religioso, de artes. O(a) docente pode seguir um planejamento previamente elaborado, pode direcionar a aula em função das curiosidades, perguntas e observações dos estudantes ou, como é muito comum, mesclar as duas coisas.

Imaginemos ainda uma escola pública. Uma aula ministrada por um(a) licenciado(a) em História, docente de uma turma de 3º ano do ensino médio. Assunto do dia: Umbanda. O(a) docente começaria a aula falando assim:

\_\_\_ A Umbanda é uma religião de matrizes africanas que, segundo a maior parte de seus fiéis, surgiu em Niterói, no Estado do Rio de Janeiro, em 15 de novembro de 1908. A antropóloga Maria Helena Concone e o historiador Artur Cesar Isaia, por exemplo, afirmam que a Umbanda é uma religião genuinamente brasileira. Essa religião tem como fundamento o culto aos Orixás, que são deuses africanos, e aos espíritos dos mortos, que se apresentam nos cultos, a partir do transe ou incorporação dos fiéis, caracterizados como Caboclos, Pretos Velhos, Erês, Exus e Pombagiras, por exemplo. Essa religião tem como característica em sua formação, a junção de elementos de diversas religiões, principalmente das religiões de povos nativos do Brasil (indígenas), do Candomblé, do Catolicismo, do Espiritismo, a partir da cosmovisão e matriz religiosa comum aos povos centro africanos, definidos em seu conjunto, desde o final do século XIX, por antropólogos e historiadores, como povos bantos. A palavra umbanda, que é utilizada para denominar essa religião, segundo o pesquisador e escritor Nei Lopes, tem origem no quimbundo e significa “arte de curar”. A religião Umbanda é patrimônio cultural imaterial da Cidade do Rio de Janeiro e foram os umbandistas, desde antes da década de 1950, que iniciaram os festejos de fim de ano na praia de Copacabana. Esses festejos deram origem a grandiosa festa de réveillon que ocorre todos os anos na praia de Copacabana e faz parte do calendário oficial de festividades da Cidade do Rio de Janeiro. Contudo, deve ser destacado que desde a seu surgimento, a Umbanda, assim como o Candomblé e as demais religiões de matrizes africanas existentes no

Brasil, foi alvo de perseguição e inúmeras formas de violência em função do racismo religioso.

A partir daí, a aula transcorre de acordo com o planejamento do(a) docente e das reações, curiosidades, observações e perguntas dos alunos.

Esse exercício de imaginação foi proposto para evidenciar que a Umbanda (sua história, seus fundamentos, característica e cosmovisão) e o problema do racismo religioso podem ser abordados por docentes de diversas formações, para turmas de diferentes níveis de escolaridade (ano, série, ciclo, período, etc.), no ensino fundamental, no ensino médio e em turmas de programas de educação de jovens e adultos.

No capítulo 1 dessa dissertação escrevemos sobre o racismo religioso na sociedade brasileira. No presente capítulo apresentamos os saberes sobre a Umbanda (história, características, fundamentos, Cosmovisão) obtidos a partir de pesquisa bibliográfica de artigos e livros de pesquisadores acadêmicos e não acadêmicos — denominados como “intelectuais de umbanda” ou “intelectuais umbandistas” pelo antropólogo Renato Ortiz (1999) — e também artigos publicados em periódicos brasileiros, sites, e portais na rede mundial de computadores.

Sabemos que nossa dissertação se tornará um bem público a partir de sua publicação no banco de teses e dissertações da UFRRJ<sup>31</sup> e no portal eduCapes<sup>32</sup>. Divulgamos esses saberes sobre a Umbanda (aquilo que aprendemos como sendo uma parte importante de sua história e de seus fundamentos) com a esperança de que eles se tornem saberes ensinados (MONTEIRO, 2007) por milhares de professores, em milhares de salas de aulas, em milhares de escolas, para milhões de estudantes, por todo o Brasil. Saberes ensinados convertidos em instrumentos de combate a propagação e reprodução do racismo religioso.

---

<sup>31</sup> TEDE - Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade Federal Rural. Disponível em: <https://tede.ufrrj.br/>.

<sup>32</sup>Portal eduCapes. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/>.

Para a concretização de nosso trabalho realizamos a leitura e estudo de diversos textos escritos por sociólogos, antropólogos e cientistas da religião. Nesse ponto não apresentamos nenhuma novidade visto que os historiadores March Bloch e Lucien Febvre, desde a fundação da revista *Annales d' Histoire Economique et sociale*, em 1929, defendiam e realizavam, por meio de suas pesquisas e publicações, uma abordagem interdisciplinar da história por meio de um vigoroso diálogo com as demais ciências humanas, tais como a sociologia, a antropologia, a psicologia, a linguística, a geografia e a economia (BURKE, 1991). Devemos ressaltar, contudo, que o recurso aos trabalhos de sociólogos, antropólogos e cientistas da religião, inicialmente, não ocorreu por mera opção, mas sim por necessidade, pois ainda são poucos os trabalhos e estudos sobre a Umbanda escritos por historiadores.

Com o desenvolvimento de nossa pesquisa bibliográfica, despertou-nos especial interesse os trabalhos realizados por antropólogos em função do uso da etnografia ou método etnográfico por esses especialistas. Segundo Mattos

a etnografia como abordagem de investigação científica (...) preocupa-se com uma análise holística ou dialética da cultura, isto é, a cultura não é vista como um mero reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e as ações e interações humanas (MATTOS, 2011, p. 50).

Outro ponto a destacar na abordagem etnográfica, é a “necessidade de levar a sério o que os nativos dizem” (GOLDMAN, 2011 p. 416) já que o antropólogo pode ser considerado “como um pesquisador que tem grande consideração pelas ideias do nativo, ou seja, do grupo o qual pesquisa” (RECHENBERG, s.d., p.15). Verificamos então que a Antropologia, com o uso da perspectiva etnográfica, se estabelece como ciência que se dedica a testemunhar outras humanidades (URIARTE, 2012).

Sobre o uso do método etnográfico no ensino de História, a historiadora Caroline de Moraes, por meio do artigo *Etnografia e o Ensino de História: algumas possibilidades*, diz que a proposta “é discutir acerca de novas possibilidades para o ensino de História e a produção de fontes” (MORAES, 2015, p. 446). Afirma ainda a historiadora que “a metodologia etnográfica no ensino em geral vem ganhando fôlego desde a década de 1960 e no Brasil, a partir de 1980” (idem, ibidem).

A partir do que foi exposto, nós, enquanto historiadores, atuando como professores-pesquisadores, desenvolvendo um trabalho no campo do Ensino de História, realizando uma pesquisa e escrevendo um texto que caracterizamos como histórico-antropológico, adotamos a dupla perspectiva de não considerar a Umbanda como um mero reflexo das estruturas da sociedade brasileira e de considerar e levar a sério as ideias, as falas e os diversos testemunhos (entrevistas, artigos na imprensa, literatura umbandista, pontos cantados/cantigas) dos umbandistas. Com isso queremos dizer que, no decorrer de nossa exposição sobre a Umbanda, não levaremos em consideração as teses que colocam o seu surgimento como uma transformação das religiões africanas no Brasil em função do processo de urbanização e industrialização da sociedade brasileira (BASTIDE, 1971; ORTIZ, 1999) e que as falas, testemunhos, discursos e saberes dos umbandistas em relação a sua própria religião são tão relevantes quanto os argumentos, classificações e conclusões oriundas das pesquisas acadêmicas.

\* \* \* \* \*

A Umbanda é uma religião brasileira de matrizes africanas, mais especificamente de matriz banto e matriz sudanesa (LOPES, 2008; MALANDRINO, 2015). Os bantos e os sudaneses compreendem os dois grandes grupos étnicos aos quais pertenciam os africanos escravizados trazidos para o Brasil, entre os séculos XVI e XIX (WEHLING; WEHLING, 1999). Por bantos compreende-se um conjunto de povos com línguas, costumes e práticas culturais comuns entre si, que desde a antiguidade até os dias atuais vivem em terras subsaarianas localizadas no que se convencionou chamar território centro-africano ou África Central. De territórios centro-africanos foram trazidos para o Brasil, na condição de africanos escravizados, seres humanos das etnias bacongo, muxicongo, quicongo, ngola (angola), benguela, cabinda, lunda, bunda e outras existentes ainda hoje e que vivem em diversas regiões das atuais Repúblicas de Angola, do Congo, Democrática do Congo, da Zâmbia e do Gabão. Por sudaneses compreende-se um conjunto de povos falantes de línguas diversas, mas com costumes e práticas culturais semelhantes e que, desde a antiguidade até os dias atuais, vivem na África Ocidental, ou seja, em

terras subsaarianas localizadas no noroeste da África. Da parte ocidental da África foram trazidos para o Brasil, na condição de africanos escravizados, seres humanos das etnias fon, ewe (jeje); ijexá, ketu, egbá (iorubá); fanti, axântis, acans (minas); existentes ainda hoje em regiões das atuais Repúblicas da Costa do Marfim, de Gana, de Togo, do Benim, da Nigéria, dos Camarões e da Guiné Equatorial (BASTIDE, 1971; BENISTE, 2019; MUNANGA, 2012; SANTOS, 2017).

Atualmente é consenso entre historiadores que a maior parte dos africanos que chegaram as terras brasileiras ao longo de mais de três séculos de tráfico de africanos escravizados para o Brasil eram de origem banto (POSSIDONIO, 2018). Arno Wehling e Maria José C. M. Wehling afirmam que durante todo o período que perdurou a escravidão no Brasil, a presença de africanos escravizados de origem banto foi predominante no Rio de Janeiro e em Pernambuco e que na Bahia foi predominante a presença de africanos escravizados de origem sudanesa, mas que a presença de bantos também era muito grande (WEHLING; WEHLING, 1999).

Com relação as religiões africanas em terras brasileiras e como elas serviram de matrizes para a formação das religiões afro-brasileiras, Nei Lopes defende a hipótese de que primeiro se constituíram no Brasil os cultos bantos e posteriormente os cultos jejes-nagôs<sup>33</sup> e afirma ainda ser possível argumentar que muito provavelmente os jeje e os nagôs (iorubás) receberam a influência dos chamados “candomblés de Angola” e “candomblés de Congo” quando da organização de seus candomblés (LOPES, 2008). Concordamos com as duas proposições do pesquisador e escritor carioca. Basta pensar que a maior parte dos cultos e religiões de matrizes africanas que se formaram no Brasil desde o século XVII foram identificados ou denominados a partir do uso de palavras de origem banto: calundu, candomblé, cabula, macumba, umbanda, quimbanda<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> No rito jeje (Candomblé de nação jeje) os deuses africanos cultuados são denominados Voduns. No rito nagô (Candomblé de nação Ketu) os deuses africanos cultuados são chamados Orixás

<sup>34</sup> Em função do exposto, consideramos correto afirmar que os cultos jeje e nagô (iorubá), ou seja, os candomblés de nação jeje e os candomblés de nação Ketu, surgidos a partir do século XIX, se formaram na Bahia a partir de cultos bantos já estabelecidos. Somente após esse processo que, durante o século XX, ocorre difusão do candomblé Ketu e do candomblé jeje em direção ao Sudeste, principalmente para o Rio de Janeiro e São Paulo. Além disso, fica evidente que se os africanos de origem banto e seus descendentes, no Brasil, tomaram de empréstimo a teogonia dos africanos de origem sudanesa (basicamente os Orixás cultuados pelos iorubás), antes, também aqui no Brasil, os sudaneses tomaram emprestado a forma e organização dos cultos bantos para a organização de seus terreiros e de sua religião, o Candomblé.

Destacamos, inicialmente, a primeira forma de cerimônia religiosa de origem africana identificada no Brasil: o calundu.

Os calundus eram cerimônias religiosas praticadas por africanos na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, com acompanhamento de música de percussão, cantos e danças e contando frequentemente com fenômenos de transe espiritual. Sua natureza era eminentemente terapêutica, na medida em que um sacerdote, o(a) “calunduzeiro(a)”, curava indivíduos doentes mediante a consulta a espíritos. A clientela que procurava os calundus para se curar de uma série de enfermidades era bastante heterogênea, contando não apenas com escravos, mas também com clientes brancos que, em alguns casos, pertenciam às elites locais. Sua origem cultural remontava à grande zona do continente africano conhecida como África Centro-Ocidental, sobretudo os territórios localizados ao sul do rio Congo (MARCUSI, 2018, p.21).

Os calundus se fizeram presente também em Salvador, na Bahia, bem antes dos famosos candomblés de rito nagô. O fundamento dessa afirmação é um poema escrito no século XVII pelo mais destacado poeta do “barroco brasileiro” e filho ilustre de Salvador, Gregório de Matos. O poema foi citado por Fernando Rocha Peres no artigo *Negros e mulatos em Gregório de Matos*, publicado na Revista Afro-Ásia, nº4, vol. 5, em 1967. Em seu artigo, o historiador baiano trata da vida cotidiana e das relações sociais na Bahia do século XVII usando como fonte os escritos de Gregório de Matos. O sociólogo Roger Bastide, no livro *As religiões africanas no Brasil* (1971), ao descrever a magia africana, as artes curativas dos africanos e os calundus no Brasil colonial, também faz uso do mesmo texto literário. No poema em questão, Gregório de Matos<sup>35</sup> tem por objetivo satirizar a população branca, homens e mulheres tidos como católicos, que frequentavam os calundus que ocorriam em Salvador, no século XVII.

Que de quilombos que tenho  
Com mestres superlativos,  
Nos quais se ensina de noite  
Calundus e feitiços

Com devoção os frequentam,  
Mil sujeitos femininos  
E também muitos barbados,  
Que se prezam de Narcisos

Ventura dizem que buscam  
(Não se viu maior delírio)  
Eu que os ouço e vejo, calo  
Por não poder diverti-los.

---

Observe-se sobre isso, inclusive, que a religião Candomblé não existe em nenhuma parte da África (LOPES, 2008).

<sup>35</sup>Obras poéticas de Gregório de Mattos Guerra. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1882. Disponível para download em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3884>.

O que sei é que em tais danças  
Satanás anda metido,  
E que só tal padre mestre  
Pode ensinar tais delírios

Não há mulher desprezada,  
Galã desfavorecido,  
Que deixe de ir ao quilombo  
Dançar o seu bocadinho.

E gastam belas patacas  
Com os mestres dos Cachimbos,  
Que são todos jubilados  
Em depenar tais patinhos.

E quando vão confessar-se,  
Encobrem aos padres isto,  
Porque os tem por passatempo,  
Por costume ou por estilo.

Em cumprir as penitências  
Rebeldes são e remissos,  
E muito pior se as tais  
São jejuns e cilícios.

(apud PERES, 1967, p. 69)

Ressaltamos na sátira de Gregório de Matos que a visão preconceituosa que define as religiões de matrizes africanas como um antro de charlatões é antiga e existe desde o século XVII.

Retornando a definição do calundu apresentada anteriormente, percebe-se que o calundu era uma cerimônia religiosa praticada por africanos bantos na América Portuguesa, ou seja, no Brasil, nos séculos XVII e XVIII, em que se realizava a umbanda, definida por populações centro-africanas não como religião, mas como “magia ou arte de curar” (REDINHA, 1975, p. 375). Sabe-se que até hoje, em Angola, na República do Congo e na República Democrática do Congo, a umbanda compreende a “medicina tradicional” dos povos bantos. Sobre isso, nos fala o historiador angolano Camilo Afonso Nanizau Nsaovinga<sup>36</sup>:

entre os Bakongo, como para a maior parte dos Bantu, as práticas medicinais tradicionais se fazem com base no recurso das raízes, folhas e plantas, minerais, ossos de animais selvagens usados para o tratamento de doenças como infertilidade, impotência sexual, epilepsia, intoxicação por veneno, entre outras. A medicina tradicional é eficaz na cura de muitas doenças físicas e mentais. Resulta da combinação de conhecimentos, habilidades e práticas baseadas em teorias, crenças e experiências usadas para prevenção, diagnóstico e tratamento. (...) No terreno das medicinas africanas, e não obstante as conquistas notáveis no domínio da saúde pública, bem afirmadas

---

<sup>36</sup> Camilo Afonso Nanizau Nsaovinga nasceu na província de Uiger, a 300 km de Luanda, capital de Angola. É graduado em História e doutor em Educação pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Dirigiu a Casa de Angola na Bahia entre anos de 2009 e 2018.

nas batalhas vitoriosas contra as epidemias, o flagelo da tripanossomíase e variada espécie de morbos, a mágico-medicina mantinha um secreto prestígio. É, aliás, bem conhecido, mesmo na fase de evolução adiantada, que as crenças nos mágico-curandeiros constituem um supremo e íntimo apelo, de que dão flagrante exemplo às práticas da umbanda angolana, miscelânea interligada de animismo, cristianismo e espiritismo, que estendeu ao Brasil o seu domínio, em curiosa e latente transculturação (NSAOVINGA, 2016, p. 89)

No Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, principalmente na Corte e, posteriormente, capital da República, cultos e casas religiosas de origem banto estavam plenamente estabelecidas, visto que africanos escravizados vindos de regiões da África Central, principalmente de Angola, chegavam à Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro desde o final do século XVI. O historiador Eduardo Possidonio, em pesquisa que trata da cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1870 e 1900, caracteriza as “freguesias urbanas do Rio de Janeiro como palco do complexo religioso centro-africano” (POSSIDONIO, 2018, p. 25). Mais ainda, Eduardo Possidonio caracteriza o Rio de Janeiro como “uma cidade negra, com a presença de muitas tradições de origem africana” e, por isso, “como um local propício para a manutenção e troca de ‘costumes em comum’ entre africanos e seus descendentes” (idem, p. 27).

O calundu se caracterizava pela presença de música obtida a partir de instrumentos de percussão, cantos e danças. Havia a presença do transe espiritual e tinha por objetivo a cura de indivíduos doentes a partir da consulta aos espíritos (MARCUSSE, 2018). Comparando a descrição do calundu com a descrição das práticas religiosas dos africanos e afrodescendentes de origem centro-africana residentes na cidade do Rio de Janeiro, descritas pelo historiador Eduardo Possidonio (2018), percebemos uma nítida semelhança. Da mesma forma, como é possível constatar com uma simples visita a uma tenda umbandista, música obtida com o uso de instrumentos de percussão, cantos, danças, pessoas em transe espiritual e consultas aos espíritos constituem a caracterização geral de um culto ou cerimônia da religião Umbanda hoje.

Seguramente existiram calundus no Rio de Janeiro. Tomamos como referência para essa afirmação a existência do bairro Calundu, em Itaboraí, município pertencente à Região Metropolitana do Rio de Janeiro e, também da Estrada do Calundu, no bairro Nossa Senhora do Carmo, em Duque de Caxias, também município pertencente à Região Metropolitana do Rio de Janeiro.



Todavia, em toda a bibliografia que tivemos acesso, os diversos pesquisadores que desenvolveram investigações sobre religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro e que tivemos a oportunidade de ler os seus trabalhos, não encontraram fontes provenientes do Rio de Janeiro com a presença da palavra calundu. E, conforme nos afirma Eduardo Possidonio, no Rio de Janeiro do século XIX, a palavra candomblé “praticamente não era utilizada para se referir aos ritos afro-brasileiros” (POSSIDONIO, 2018, p.66). No Rio de Janeiro, durante o século XIX, as palavras utilizadas nos periódicos da imprensa fluminense e nos documentos policiais para se referir as cerimônias religiosas de africanos e seus descendentes como também os locais de sua realização foram “zungús, batuques e casas de dar fortuna” (idem, ibidem). E conforme as pesquisas indicam, em diversos endereços situados nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro ocorriam cerimônias com ampla presença de negros bantos, cantos, danças, manifestações de espíritos e rituais de cura (ACCIOLI, 2015; SAMPAIO, 2000).

Foi nesse contexto que a Cidade do Rio de Janeiro se tornou “palco do complexo religioso centro africano” (POSSIDONIO, 2018, p.25) e mesmo com muitos negros de origem nagô (iorubá) vindos da Bahia, o que predominava desde o século XVIII eram os cultos bantos. Mas a presença de negros de diversas procedências, principalmente no imediato pós-Abolição, permitiu uma ampliação do compartilhamento de saberes. Saberes diferentes, mas que se adequavam em função da existência de “costumes em comum” (idem, ibidem). Com isso, muitos africanos de origem banto (provenientes em sua maioria de Angola e do Congo) e seus descendentes – predominantes no Rio de Janeiro – estabeleceram correspondências entre os Inquices bantos e os Orixás nagôs (iorubás) sincretizados com santos católicos, passando a cultuá-los como forças e divindades da natureza. Provavelmente essa assimilação dos Orixás iorubás (sincretizados com santos católicos) pelos bantos residentes no Rio de Janeiro foi facilitada pelo fato de que ainda em África muitos centro-africanos passaram a cultuar Jesus Cristo e alguns santos católicos ao modo banto, ou seja, como “existentes imateriais” (GIROTO, 1999, p.85) que outrora foram “existentes vivos” (idem, ibidem), podendo assim lhes servir como guias espirituais. Da mesma forma, acreditamos que os africanos bantos que vieram da África diretamente para o Rio de Janeiro assim como os descendentes de africanos

bantos nascidos em terras cariocas aprenderam a cultuar os caboclos com os africanos bantos e seus descendentes, fiéis dos candomblés de caboclo, que migraram do Nordeste para o Rio de Janeiro, a partir da última década do século XIX e início do século XX. Esse ambiente de intercâmbio de saberes, de adaptação de crenças e de correspondência de deuses que se estabeleceu no Rio de Janeiro, muito provavelmente, fez surgir a Macumba carioca. Como não poderia deixar de ser, a Macumba, enquanto “expressão religiosa afro-brasileira, no início do século XX, no Rio de Janeiro” (SÁ JUNIOR, 2013, p. 114) se caracteriza por cerimônias religiosas com a presença de músicas obtidas por instrumentos de percussão, cantos, danças, transe espiritual, consultas aos espíritos para obtenção de aconselhamentos, rituais de cura (práticas de umbanda) e, somando-se a esses elementos que já estavam presentes nos calundus, o culto aos Orixás sincretizados com santos católicos.

Nas primeiras décadas do século XX, “macumba” passou, a ser a designação de uso geral para se referir as religiões de matrizes africanas e seus locais de culto no Rio de Janeiro (BASTIDE, 1971; MAGALHÃES CORRÊA, 1936; RAMOS, 1940; SÁ JUNIOR, 2013). O que pode ser dito sobre esse fenômeno sociocultural é que Macumba foi a designação carioca para o que na Bahia foi chamado de Candomblé, em Pernambuco de Xangô, no Rio Grande do Sul de Batuque e no Maranhão de Tambor de Mina (PRANDI, 1991).

O conhecimento que temos sobre a origem histórica da maior parte das religiões de matrizes africanas no Brasil, do Calundu até a Macumba, passando pelo Catimbó, pelo Batuque, pelo Tambor de Mina e o Candomblé, é incompleto, com muitas lacunas e fruto de pesquisas acadêmicas realizadas principalmente por sociólogos, antropólogos e, mais recentemente, por cientistas da religião e historiadores. Essas religiões, além do fato de serem de matrizes africanas, possuem a condição comum de não apresentarem a figura de um fundador. Mesmo com relação ao Candomblé, conhecemos quais foram as figuras fundadoras de alguns candomblés mais tradicionais da religião, contudo, os fiéis do candomblé não apresentam um fundador ou fundadora da religião propriamente dita.

Com relação a religião Umbanda, temos um fenômeno diferente. Os fiéis da Umbanda nos apresentam fundadores, local, data, ano e os motivos pelo qual sua religião foi fundada. A ampla maioria dos umbandistas afirmam que sua

religião, a Umbanda, nasceu no dia 15 de novembro de 1908, tendo como fundadores o Caboclo das Sete Encruzilhadas e seu médium, Zélio Fernandino de Moraes. A nova religião, denominada por Zélio Fernandino de Moraes como Espiritismo de Umbanda, foi instituída para que os espíritos de índios e pretos pudessem se manifestar para o exercício da caridade. Para os umbandistas, segundo o Caboclo das Sete Encruzilhadas, a fundação de uma nova religião espírita naquele momento era necessária devido ao fato de que nos centros espíritas kardecistas não eram permitidas as manifestações de espíritos de índios e pretos. Na ocasião em que foi anunciada a criação da nova religião Zélio Fernandino de Moraes era um adolescente de apenas 17 anos de idade. Ao longo de sua vida o médium Zélio Fernandino de Moraes afirmou por diversas vezes que os dirigentes dos centros espíritas kardecistas consideravam os espíritos de índios e de pretos como “espíritos inferiores” e, por isso, não podiam falar como “guias espirituais”, sendo necessário a doutrinação desses espíritos para sua evolução a condição de “espíritos superiores”. Esse relato tem sido reproduzido em artigos na imprensa carioca e em obras escritas por intelectuais umbandistas desde que o jornalista Leal de Souza publicou o livro *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, em 1933.

O contato de Leal de Souza com a Umbanda ocorreu na década de 1920. O jornalista trabalhava no periódico *A Noite* e escrevia artigos para uma coluna intitulada “No Mundo dos Espíritos”. Foi em um artigo para essa coluna, publicado no dia 7 de maio de 1924, que Leal de Souza citou pela primeira vez na imprensa os nomes “Zélio de Moraes” e “Caboclo das Sete Encruzilhadas”. Leal de Souza descreveu tudo que ocorreu na sessão que presenciou. Cometeu apenas um pequeno engano ao apresentar aquela “casa espiritual” como “Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade” e não em sua forma correta como “Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade”. Posteriormente, Leal de Souza continuou escrevendo sobre o “mundo dos espíritos”, tomou conhecimento das diferenças entre o “Espiritismo de Kardec” e o “Espiritismo de Umbanda”, se tornou um “espírita umbandista”, membro da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e amigo de Zélio Fernandino de Moraes. Algum tempo depois, Leal de Souza se tornou dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, segunda tenda de Umbanda fundada sob as orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Foi nessa condição que ele, em 1932, passou a trabalhar no

periódico Diário de Notícias e escrever uma nova coluna, intitulada “Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda”. O primeiro artigo foi publicado na edição do dia 8 de novembro de 1932. No ano seguinte Leal de Souza redigiu e publicou, como dissemos anteriormente, o livro *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, a primeira obra a apresentar para os não umbandistas os fundamentos religiosos do Espiritismo de Umbanda. Fundamentos estabelecidos conforme as orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas, do Preto-Velho Pai Antônio e do Orixá Malê, os guias espirituais de Zélio Fernandino de Moraes. Depois de Leal de Souza outros umbandistas escreveram sobre a Umbanda, mas o próprio “fundador do Espiritismo de Umbanda” não escreveu nenhum livro. Segundo o testemunho de pessoas que conviveram com o primeiro sacerdote umbandista, como sua filha Zélia de Moraes, que deixou diversos depoimentos gravados pela jornalista Lília Ribeiro, e o radialista paulista Ronaldo Linares, Zélio Fernandino de Moraes sempre optou pela orientação direta aos médiuns da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e das demais tendas fundadas por ordens do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Zélio Fernandino de Moraes não escreveu livros, mas contribuiu para difusão dos fundamentos do Espiritismo de Umbanda para além dos fiéis da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP) por meio de depoimentos para jornalistas e radialistas umbandistas, como o carioca Atila Nunes, já falecido, e o já citado Ronaldo Linares, que permanece vivo. Ronaldo Linares se tornou sacerdote de umbanda, presidente da Federação Umbandista do Grande ABC-SP, guardião do Santuário Nacional de Umbanda<sup>37</sup> e destacado memorialista da Umbanda.

A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TESP), primeira tenda de Umbanda, passados mais de 100 anos de sua fundação continua ativa. Após a morte de Zélio Fernandino de Moraes, sua filha Zélia de Moraes e sua neta Lygia Cunha ocuparam a função de dirigentes da tenda. Atualmente Leonardo Cunha, bisneto de Zélio Fernandino de Moraes, ocupa a função de dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TESP). Os descendentes do cofundador da Umbanda sempre tiveram noção da importância histórica de Zélio Fernandino de Moraes e da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Existe na rede mundial

---

<sup>37</sup> Localizado no município de Santo André, no estado de São Paulo.

de computadores (internet) o portal Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade<sup>38</sup> em que é possível obter informações a partir da consulta de documentos, artigos publicados em periódicos fluminenses nas décadas de 1920 e 1930, fotografias, arquivos com gravações de falas de Zélio Fernandino de Moraes (incluindo falas em situação de transe, ou seja, de incorporação do espírito Caboclo das Sete Encruzilhadas e do preto-Velho Pai Antônio junto ao médium), arquivo de gravações com falas de parentes de Zélio Fernandino de Moraes (esposa, filha e genro), fotografias e textos com ensinamentos sobre os fundamentos da Umbanda conforme as orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas, do Preto-Velho Pai Antônio e do Orixá Malê. A partir desse conjunto de fontes e informações, nas próximas páginas, faremos uma exposição das características e fundamentos da Umbanda fundada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e seu médium Zélio Fernandino de Moraes, no início do século XX.

Os umbandistas definem a Umbanda como a “manifestação do espírito para caridade”. Essa definição foi apresentada pelo Caboclo dos Sete Encruzilhadas e ensinada por Zélio Fernandino de Moraes durante décadas. A caridade na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP) é entendida, a partir de uma perspectiva cristã, como a prática de amor ao próximo. A própria Umbanda é caracterizada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a partir dos ensinamentos do Chefe<sup>39</sup>, forma como os membros da TENSP se referem ao Guia Chefe da casa, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, como uma “religião cristã que se insere no âmbito da doutrina espírita trazida por Kardec”<sup>40</sup>. Observamos também que Zélio Fernandino de Moraes e seus descendentes afirmam que o Caboclo das Sete Encruzilhadas e o próprio Zélio de Moraes, em 1908, fundaram um “culto espírita, dando-lhe o nome de Umbanda - uma religião genuinamente brasileira - e ao primeiro templo destinado à sua prática, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade”<sup>41</sup>. No tocante ao culto aos Orixás, na

---

<sup>38</sup>TENSP – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Rio de Janeiro, c2020. Disponível em: <https://www.tensp.org/>.

<sup>39</sup> Toda casa de Umbanda possui um Guia Chefe responsável pelos ensinamentos e trabalhos da casa. Esse Guia Chefe pode ser um Caboclo ou um Preto Velho.

<sup>40</sup> TENSP - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Rio de Janeiro, c2020. Disponível em: <https://www.tensp.org/resposta1> . Acessado em 17 mai. 2020.

<sup>41</sup> Idem. Disponível em: <https://www.tensp.org/>. No portal TENSP – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Rio de Janeiro, c2020. Disponível em <https://www.tensp.org/audio> podemos ouvir uma gravação de Zélio Fernandino de Moraes definindo a Umbanda como uma religião espírita que permite o “trabalho de Caboclos e Pretos”.

Umbanda fundada no início do século XX pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e seu médium, esse culto nunca existiu. Segundo os atuais dirigentes da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, os espíritos que trabalham na Umbanda, para atender caridosamente os seres humanos encarnados, se agrupam em falanges espirituais que, por sua vez, constituem as sete linhas de Umbanda. Sendo caracterizada como uma religião cristã, que realiza um culto espírita, cujos espíritos operam em prol do bem-estar dos seres humanos (caridade), o Caboclo das Setes Encruzilhadas teria anunciado, segundo os atuais dirigentes da Tenda Nossa Senhora da Piedade, que seis dessas sete linhas teriam como comandantes espíritos superiores de grande luz que foram seres humanos que habitaram na Terra e teriam vivido de forma memorável o Evangelho do Cristo e, em função disso, foram caracterizados como “santos” pela Igreja Católica: São Sebastião, São Jorge, Nossa Senhora da Conceição (representação da Virgem Maria), Santa Bárbara, São Jerônimo e o próprio Jesus. A partir daí,

os espíritos que passaram a trabalhar na casa a partir do início dos trabalhos com Zélio de Moraes, trazendo suas experiências de suas vidas terrenas recentes (conforme aponta Kardec no Livro dos Espíritos e no Livro dos Médiuns) passaram a designar estes espíritos a partir da denominação sincrética com a qual estavam acostumados. Deste modo, as Linhas passaram a ser conhecidas a partir do nome dos Orixás africanos, sendo designadas como Linha de Oxóssi, Linha de Ogum, Linha de Iemanjá, Linha de Iansã, Linha de Xangô e Linha de Oxalá, respectivamente<sup>42</sup>.

Sobre essa mesma questão a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade também apresenta a seguinte informação:

o conceito de Linha pode ser entendido (...) como um agrupamento hierárquico, comparável à uma estrutura militar. Neste contexto, cada Linha abriga diversas falanges, assim como um exército é composto de diversas companhias e elas por batalhões que são formados por pelotões, grupamentos, até chegar no soldado. Estas Linhas (talvez uma Companhia, se estivéssemos falando do exército) receberam do Chefe – o Caboclo das Sete Encruzilhadas, a designação de um comandante supremo (o que poderíamos compreender como um general), conhecidos por nós como santos da Igreja Católica. A identificação entre estes Espíritos de alto grau de elevação e os Orixás foi feita, então, pelos Pretos Velhos que incorporaram nos médiuns da casa desde os tempos de Zélio, os quais identificaram estes espíritos a partir do modo como os designavam em vida, denotando o sabido sincretismo que ocorria nas senzalas. Deste modo, São Sebastião identifica-se como Oxóssi, São Jorge como Ogum, Nossa Senhora da Conceição como Iemanjá, Santa Bárbara como Iansã, São Jerônimo como Xangô e o próprio Jesus como Oxalá. Tal desígnio, para nós, não é compreendido como culto, pois estes espíritos, seja com a designação católica, seja a africana, não são cultuados<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Idem. Disponível em: <https://www.tensp.org/copia-resposta1>. Acesso em 18 maio 2020.

<sup>43</sup> Idem. Disponível em: <https://www.tensp.org/copia-resposta11>. Acesso em 18 maio 2020.

Percebemos que os Orixás nagôs (iorubás) foram levados para a Umbanda fundada pelo Caboclo da Sete Encruzilhadas e por seu médium Zélio Fernandino de Moraes, conforme nos informam os dirigentes da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, pelos espíritos de Pretos Velhos que incorporavam nos médiuns, espíritos esses que constituem a sétima linha de Umbanda e a única que na origem não foi designada a partir de um nome de santo católico: a chamada Linha das Almas. Podemos então afirmar que, segundo os fundamentos religiosos da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, os Orixás iorubás (matriz africana iorubá) foram introduzidos na Umbanda por espíritos de seres humanos que teriam vivido no Brasil como africanos escravizados ou como descendentes de africanos que nasceram no Brasil na condição de escravizados e que em vida cultuavam os Orixás sincretizados como santos católicos. Contudo, provavelmente em função da orientação cristã presente na Umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas e de Zélio Fernandino de Moraes, os Orixás não são objeto de culto na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Com relação a orientação cristã da Umbanda fundada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, o médium Zélio Fernandino de Moraes, cofundador da Umbanda, afirmava ter recebido a revelação de que seu “Guia” pessoal e “Guia-Chefe” da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, teria vivido uma encarnação na Terra como Gabriel Malagrida, um padre jesuíta italiano que esteve no Brasil como missionário durante o século XVIII e que, ao retornar à Europa, foi morto na fogueira, em Lisboa, após condenação como herege pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, no ano de 1761. Segundo afirma o Padre Paulo Mury, também jesuíta, em um livro que trata da história do Padre Gabriel Malagrida, cuja tradução para língua portuguesa foi publicada no ano de 1875, o clérigo italiano escreveu um folheto intitulado *Juízo da verdadeira causa do terremoto que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de novembro de 1755 (Lisboa, 1756)* que desagradou as autoridades governamentais em Portugal e enfureceu o então todo poderoso Sebastião José de Carvalho e Melo, naquele momento Conde de Oeiras e futuro Marques de Pombal, colocado no livro de Pe. Mury como principal responsável pela condenação e execução de Malagrida (MURY, 1875). O conteúdo do folheto escrito por Malagrida, reproduzido integralmente no Livro de Pe. Mury, afirma

que o terremoto que destruiu Lisboa em 1755 teve como causa a indignação divina em relação ao pecado de Lisboa e o ateísmo dos políticos do Reino de Portugal (idem), daí a fúria das autoridades governamentais de Portugal e, sobretudo, a fúria de Sebastião José de Carvalho e Melo, secretário de Estado plenipotenciário do então Rei de Portugal D. José I. A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), por meio de seu portal na rede mundial de computadores disponibiliza para consulta um arquivo de áudio em que, segundo a descrição dos dirigentes da TENSP, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, por meio de seu médium Zélio Fernandino de Moraes, afirmar ter vivido em sua penúltima encarnação como o Padre Gabriel Malagrida e na última encarnação teria vivido como um indígena em terras brasileiras, daí a sua opção de atuar como Caboclo na Umbanda<sup>44</sup>.

Voltando a questão do culto aos Orixás, a nossa convivência de vinte e um anos no seio umbandista, a leitura de livros, artigos e teses acadêmicas sobre a Umbanda (BIRMAN, 1983; CONCONE, 1987; MAGGIE, 2001; MALANDRINO, 2015; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999; SÁ JUNIOR, 2013; SANTOS, 2012) e a leitura de livros escritos por intelectuais umbandistas — todos sacerdotes de Umbanda — (FREITAS; PINTO, 1957; MATTA E SILVA, 1969, 1975; OXALÁ, 2010; SARACENI, 2012) nos permite afirmar que atualmente, além do culto<sup>45</sup> aos Caboclos, Pretos Velhos e Eres, o culto aos Orixás Oxalá, Iemanjá, Ogum, Nanã Buruquê, Obaluaiê, Oxum, Oxóssi, Xangô estão presentes na ampla maioria dos terreiros e tendas de Umbanda. Além disso, as giras ou sessões<sup>46</sup> de Exu e Pombagira (Pambujila)<sup>47</sup>, que até hoje não são realizadas na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, também ocorrem na ampla maioria das tendas e terreiros de Umbanda em todo Brasil e em muitas tendas e terreiros que, desde o final do século XX, foram fundadas no exterior,

---

<sup>44</sup> O áudio gravado dessa fala de Zélio Fernandino de Moraes em transe com o Caboclo das Sete Encruzilhadas pode ser acessado em TENSP – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Rio de Janeiro, c2020. Disponível em <https://www.tensp.org/audio>. Acesso 03 dez. 2020

<sup>45</sup> Por culto entendemos: reverência ou veneração que se presta a um santo ou divindade de qualquer religião; conjunto de práticas e ritos organizados por uma religião que são dedicados a uma divindade, ritual; expressão religiosa considerada como um todo, do ponto de vista da fé ou de suas manifestações externas (Michaelis – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, edição online, São Paulo, c2020. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/culto>. Acesso em 18 maio 2020).

<sup>46</sup> Os cultos de Umbanda são denominados giras ou sessões pelos umbandistas.

<sup>47</sup> Origem na língua quimbundo como pambu ia-njila, significando encruzilhada.



em países localizados sobretudo na América do Sul, América do Norte e Europa. Podemos dizer também que, atualmente, a maior parte dos umbandistas e a academia de modo geral (representada por antropólogos, sociólogos, cientistas da religião e historiadores) caracterizam a Umbanda como uma religião de matrizes africanas e não como uma religião cristã.

O que explicaria essa diferença significativa da Umbanda preconizada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, nos primeiros anos do século XX, para a Umbanda da segunda década do século XXI?

Consideramos que a partir do início da década de 1930, ocorre o encontro entre a Macumba e a Umbanda. Arthur Ramos, no livro *O negro brasileiro: etnografia religiosa*, cuja primeira edição foi publicada em 1934, apresenta os resultados de suas pesquisas em busca de sobrevivências africanas no Brasil. No capítulo IV, que trata dos cultos de procedência banto, temos a informação que em terras fluminenses, os bantos são associados à Macumba. A Umbanda, conforme os informantes de Arthur Ramos, aparece ora como uma das linhas da Macumba, ora como a designação do sacerdote, ora como um ritual ou arte — ritual ou arte de cura que mencionamos anteriormente —, ora como lugar de realização dos cultos da Macumba e mesmo como uma nação<sup>48</sup> (RAMOS, 1940). Observa-se que a Umbanda, que já havia sido apresentada ao público letrado como uma religião espírita cristã, o “Espiritismo de Umbanda”, por meio de artigos na imprensa carioca e no livro do jornalista e umbandista Leal de Souza<sup>49</sup>, surge nos primeiros estudos etnográficos como algo impreciso e sem a menção ao médium Zélio Fernandino de Moraes (GIUMBELLI, 2002). Foi nesse contexto que, em 1939, surgiu a Federação Espírita de Umbanda e, posteriormente, foi realizado o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro, em 1941. A partir desses dois eventos, os umbandistas deram início ao

---

<sup>48</sup> No Rio de Janeiro é comum o Candomblé ser designado como “culto de nação”. A nação podendo ser Ketu, jeje, angola, as mais comuns nos candomblés localizados em terras fluminenses.

<sup>49</sup> Os artigos de Leal de Souza sobre o “mundo dos espíritos” começaram a ser publicados na imprensa carioca no periódico *A Noite*, em 1924. Seu livro *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, considerados pelos memorialistas e escritores umbandistas Ronaldo Linares e Diamantino Trindade (2011) como o primeiro tratado de fundamentação da Umbanda, foi publicado em 1933, um ano antes do clássico da etnografia brasileira *O negro brasileiro: etnografia religiosa* (1934) de Arthur Ramos ter sua primeira edição publicada.

movimento umbandista em busca da legitimação social da Umbanda como religião.

Como dissemos antes, nas primeiras décadas do século XX a Macumba (religião de matrizes africanas) ocorrendo em macumbas (locais de culto) em todo o Rio de Janeiro, com músicas obtidas por instrumentos de percussão<sup>50</sup>, cantos, dança, transe espiritual, consulta aos espíritos para obtenção de aconselhamentos, rituais de cura (práticas de umbanda) era a principal forma de “expressão religiosa afro-brasileira” (PRANDI, 1991; SÁ JUNIOR, 2013) em terras fluminenses. Como vimos, o Espiritismo de Umbanda, surgido a partir da experiência mediúnica (transe/incorporação espiritual) de um jovem de 17 anos, na sua origem possuía práticas religiosas que também estavam presentes na Macumba, mas também apresentava algumas diferenças em relação a essa religião que se formou, como descrevemos, a partir de um processo histórico caracterizado por transformações socioculturais ocorridas no Brasil desde o século XVII. Passados mais de 100 anos do surgimento das duas religiões, a Umbanda se institucionalizou como religião brasileira (afro-brasileira) e a Macumba assumiu a Umbanda como identidade. Segundo o historiador Mario Teixeira de Sá Junior, esse fato foi uma decorrência da luta por legitimidade e defesa em relação a todo preconceito, racismo e diversas formas de ataques que as religiões de matrizes africanas enfrentavam vindos de parcelas significativas da população, de parte da imprensa, do Estado (poder legislativo, autoridades policiais e judiciais) e da Igreja Católica, principalmente durante as primeiras décadas da República. Esse movimento da parte dos fiéis das religiões de matrizes africanas fez

os praticantes de religiões afro-brasileiras buscarem caminhos de proteção e defesa. Diversas formas foram adotadas. Dentre elas a busca pela utilização de um nome social mais bem aceito pela sociedade de então. As disputas pelo nome “Espiritismo” e “Umbanda” fizeram parte desse processo(...), assim como a retirada do nome macumba como identificador religioso (SÁ JUNIOR, 2013, p. 118).

A institucionalização da legitimidade da Umbanda como religião e a incorporação dessa identidade pela Macumba e seus adeptos não ocorreu sem conflitos. O historiador José Henrique Motta de Oliveira afirma que

---

<sup>50</sup> A palavra macumba também designa um instrumento de percussão feito de madeira. Para muitos percussionistas a macumba foi o instrumento artesanal que inspirou o reco-reco, instrumento de percussão feito de metal e utilizado por sambistas em todo o Brasil.

como a Umbanda era um componente novo que emergia no seio da sociedade brasileira, a aceitação da religião passava obrigatoriamente pela explicação do universo umbandista e o meio mais eficaz para realizá-lo seria pela apropriação de um conjunto de valores dominantes da sociedade global (OLIVEIRA, 2007, p. 117).

O Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, organizado pela Federação Espírita de Umbanda e ocorrido no Rio de Janeiro, durante os dias 19 até 26 de outubro de 1941, na Cidade do Rio de Janeiro, tinha por objetivo estudar, debater e codificar o trabalho espiritual como forma de eliminar o que os congressistas consideravam como práticas não condizentes com o Espiritismo de Umbanda, mas que eram realizadas e se apresentavam como tal (FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA, 1942). Os organizadores do referido congresso não utilizaram a palavra “macumba” em sua exposição de motivos, contudo, a partir dos testemunhos de Leal de Souza (1933) e Arthur Ramos (1940) que apresentamos anteriormente, consideramos que os organizadores do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda se referiam a Macumba, desconsiderando que a palavra “umbanda”<sup>51</sup> (do quimbundo “mbanda”), foi introduzida no Brasil por centro-africanos transplantados para o país desde o período colonial. Diversos estudiosos destacam o fato de que parte dos trabalhos expostos pelos participantes do referido congresso, principalmente os trabalhos que abordavam aspectos relacionados as origens da Umbanda e a liturgia do culto, numa tentativa de legitimar a religião perante a sociedade, levariam a desafricanização e ao embranquecimento da Umbanda (JENSEN, 2001; ORTIZ, 1999). O antropólogo Emerson Giumbelli, ao analisar os trabalhos expostos no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda apresenta outra interpretação:

Creio ser preciso complexificar essa interpretação, procurar perceber o que não cabe totalmente nesse enquadramento “branco”. Há muito que não se diz nas conclusões do congresso, mas que aparece nos textos dos pioneiros umbandistas e pode nos servir de apoio para fazer emergir outros elementos presentes nas discussões. Começamos pelo vocabulário, que continha termos que se introduziam na cosmologia cristã e kardecista a partir de algum outro universo. “Terreiro” como local de culto, “cambono” como assistente ritual, “pemba” como instrumento utilizado para se produzir os “pontos riscados”, “pegi” para se referir a um santuário privado. Merecem destaque os “orixás”, categoria que tem uma posição cosmológica relevante, pois vai servir

---

<sup>51</sup> Em diversas fontes produzidas por padres, cronistas, autoridades eclesiásticas e autoridades governamentais, entre o século XVIII e início do século XX, encontramos a palavra banto “mbanda”, falada pelos africanos de origem banto e seus descendentes, grafadas também como “ubanda” e “embanda”.

para designar e comandar as diferentes classes em que se organizam caboclos, pretos-velhos e outras entidades. Jesus é apontado como “chefe espiritual” supremo, mas não se deixa de notar sua “similitude” com Oxalá. Em um ponto, pelo menos, a ligação com a África é reconhecida, o que nos leva a uma dimensão que extrapola a vocabular. Refiro-me à caracterização dos pretos-velhos, entidades que têm como referência exatamente o africano ou seus descendentes e cujo traço central é a escravidão imputada pelo branco (GIUMBELLI, 2010, p.112).

Como muitos estudiosos já afirmaram, os membros da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e demais tendas de Umbanda que foram fundadas a partir das orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas, eram em sua maioria cidadãos brancos, de classe média, anteriormente pertencentes a centros espíritas kardecistas e sem relação anterior com religiões de matrizes africanas, tais como a Macumba e o Candomblé (BROWN, 1987; ORTIZ, 1999). Em nosso trabalho consideramos que o Espiritismo de Umbanda, a partir da anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, por meio do médium Zélio Fernandino de Moraes, surgiu como religião espírita e cristã. Foi a partir da manifestação de entidades que se identificavam como espíritos de Pretos-Velhos e mesmo de Caboclos que se apresentavam com a designação de Orixá, como o Orixá Malê, um dos “guias-espirituais” de Zélio Fernandino de Moraes, que o Espiritismo de Umbanda foi sendo africanizado.

Por outro lado, os fiéis e praticantes da Macumba que, desde a segunda metade do século XIX, a partir da emergência desse culto como expressão da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro (SÁ JUNIOR, 2013), tinham seus locais de culto invadidos e eram amplamente perseguidos pelas autoridades policiais, submetidos a julgamentos e, muitas vezes, condenados à prisão, viram sua adesão ao movimento umbandista e a incorporação da identidade “Espiritismo de Umbanda” como uma forma de defesa, visto que as designações “espírita” e “espiritismo” eram consideradas social e culturalmente mais aceitáveis junto à população fluminense. Além disso, ressaltamos o fato de os espíritas umbandistas organizados em forma de federação, aos moldes dos espíritas kardecistas, atuarem junto ao Estado para se legitimarem como religião e deixarem de ser alvos das perseguições das autoridades estatais (OLIVEIRA, 2007). Assim, os macumbeiros, forma com que os fiéis da Macumba eram chamados, e que já faziam uso da palavra “umbanda” como designação da arte de curar por meio da consulta aos espíritos dos antepassados, como designação

do sacerdote ou como uma linha espiritual da Macumba (RAMOS, 1940), para alcançarem a legitimidade obtida junto as autoridades pelos espíritas kardecistas e posteriormente pelos espíritas umbandistas, passaram a designar seus locais de culto como tendas ou centros espíritas. Para manterem seus locais de culto abertos ao público e com menor possibilidade de serem alvos da perseguição da polícia, os macumbeiros se tornaram umbandistas (SÁ JUNIOR, 2013) ampliando a presença de elementos de origem africana na religião e, conseqüentemente, a consolidação da mesma como uma religião de matrizes africanas. O próprio Zélio Fernandino de Moraes, em entrevista concedida em sua residência ao radialista e umbandista Ronaldo Antônio Linares, no ano de 1975, manifestou certo descontentamento com o fato da Macumba ter incorporado a designação Umbanda como identidade e ter introduzido elementos típicos da Macumba e mesmo do Candomblé no que antes era o Espiritismo de Umbanda:

não havia Umbanda antes de 1908. Havia a chamada macumba, que era feita pelo Candomblé, por causa das oferendas aos santos. A Umbanda não é macumba, não é Candomblé. Na Umbanda não se usa isso. Nós não batemos tambor. Quem bate é a macumba. Nossa Umbanda não tem tambor e nem palmas, nem roupa de seda. (...) Estão corrompendo a Umbanda utilizando ritual do Candomblé, que também não tem fundamento nenhum. Estão transformando os terreiros em rituais de Umbandomblé (LINARES; TRINDADE, 2011, p.114-115).

Surgidas a partir de processos históricos diferentes, a Macumba e o Espiritismo de Umbanda, se tornaram uma coisa só: a Umbanda, uma religião brasileira de matrizes africanas e indígenas, com presença de elementos do catolicismo e da doutrina espírita codificada por Allan Kardec. Destacamos que, já há algum tempo, os umbandistas têm como evidente que os fundamentos da Umbanda são definidos pelos espíritos de Caboclos, Pretos-velhos, Erês, Exus e Pombagiras que trabalham nos terreiros a partir da colaboração dos médiuns e cambonos. Independente da unidade da federação, do município e do bairro, independente do médium e sua origem social, o fundamento básico ensinado pelos espíritos (os “guias de Umbanda”) é o mesmo: a Umbanda é uma religião em que os espíritos dos mortos (seres vivos no mundo astral) se manifestam nos terreiros, tendas e barracões para a prática da caridade (aconselhamento, ensinamento, orientação espiritual, cura, etc.) junto aos umbandistas e consulentes.

Relacionados ao ensinamento básico apresentado no parágrafo anterior, destacamos que os umbandistas, também já há bastante tempo, têm consciência que as entidades que se manifestam nos terreiros de Umbanda se apresentam como seres espirituais que estiveram presentes na Terra como seres humanos encarnados e com experiências de vida diversas. Da mesma forma, os médiuns que atuam em concurso com os guias-espirituais também apresentam experiências de vida diversas. Do que foi exposto resulta que os terreiros, tendas, centros e/ou templos de Umbanda, guardado o fundamento básico da “manifestação do espírito para caridade”, apresentam orientações com maior ou menor presença de elementos africanistas e indígenas, kardecistas ou católicos, mas sempre com a presença de todos esses elementos em cada ritual e local de culto.

No Estado do Rio de Janeiro, predominam os terreiros de Umbanda africanista, ou seja, com forte presença de características, rituais, palavras e ensinamentos de origens africanas, principalmente banto e iorubá. Podemos citar como exemplos a Umbanda Traçada, pejorativamente chamada de Umbandomblé, na qual geralmente encontramos um dirigente que tenha passado pelo Candomblé ou mesmo mantenha vínculo com um terreiro de Candomblé, e a Umbanda Ômoloko, presente em toda região Sudeste e que tem como principal referência o já falecido líder religioso e dirigente umbandista fluminense Tancredo da Silva Pinto. Abrimos espaço para um breve comentário sobre esse importante e histórico personagem. Compositor, sambista muito conhecido no Rio de Janeiro entre as décadas de 1940 e 1970, o Tata Tancredo da Silva Pinto foi o grande propagador da Umbanda como religião de matrizes africanas. Foi autor de livros, colunista do jornal O DIA, idealizador e realizador da festa de Iemanjá (a mais tradicional festa de religiões de matrizes africanas do Rio de Janeiro e que deu origem a famosa festa de réveillon da praia de Copacabana). Tata Tancredo utilizou boa parte do dinheiro que ganhou como compositor e sambista para difundir a Umbanda em todo o Brasil. Tancredo Da Silva Pinto, descendente de africanos escravizados que viveram na região do atual município de Cantagalo, no Estado do Rio de Janeiro, sempre defendeu que a Umbanda tinha suas origens em Angola e que seus principais fundamentos e rituais, ensinados pelos espíritos dos Pretos-Velhos, já eram conhecidos pelos angolanos escravizados trazidos para o Brasil. Afirmava, como

comprovação de suas teses, ter aprendido com seu avô os fundamentos e rituais da Umbanda africanista (Ômoloko) por ele praticada e ensinada (ACCIOLI, 2015; ZAPPELLONI, 2013).

Também encontramos em todo o Estado do Rio de Janeiro a Umbanda de Mesa Branca ou, pela simplificação dessa denominação, Umbanda Branca, com forte presença de elementos da doutrina de Allan Kardec junto a manifestações de espíritos de Caboclos, Pretos-Velhos e Erês. A referência a mesa branca se deve ao fato de que são tendas ou centros que em sua origem eram centros espíritas kardecistas ou residências de famílias kardecistas que realizavam sessões domésticas que, a partir da manifestação de espíritos que se identificavam como Pretos-Velhos e Caboclos, se convertem em tendas ou casas de Umbanda. Nessas casas é comum a presença de mesas com toalhas brancas (ou de cores claras) e vasos de flores, podendo conter ou não imagens de Jesus Cristo e Santos Católicos. Entre os estudiosos é possível encontrar aqueles que caracterizam as tendas de Umbanda fundadas a partir das orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas e do médium Zélio Fernandino de Moraes como sendo de Umbanda Branca (ROHDE, 2009, 2010) e também estudiosos que definem a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e todas as tendas fundadas a partir dela por ordens do Caboclo das Sete Encruzilhadas como sendo Umbanda Tradicional (OLIVEIRA, 2005).

Outra característica a destacar é que na Umbanda não existe a crença na danação eterna, portanto, os umbandistas não buscam a “salvação de suas almas”. Os umbandistas acreditam na vida espiritual após a morte do corpo físico e que a vida na Terra nos proporciona oportunidades de vivenciarmos experiências de aprendizado e de prática da caridade que, por sua vez, levam a evolução pessoal (elevação moral, intelectual e espiritual) de cada indivíduo, conforme nos ensinam os espíritos que trabalham junto a seus médiuns em casas e terreiros de Umbanda. Após a morte do corpo físico, o espírito continua existindo fora da carne, passa a viver em um plano ou dimensão espiritual que os umbandistas chamam de Astral, Aruanda ou Orum<sup>52</sup>, podendo continuar aprendendo e evoluindo no plano espiritual ou voltar a reencarnar e, desta forma, viver novas experiências de aprendizado como ser humano encarnado. Muitos

---

<sup>52</sup> Segundo a tradição iorubá, ensinada nos candomblés de nação Ketu, o mundo material é chamado de Aiyê e o mundo espiritual é chamado de Orum.

acadêmicos acreditam que esses são elementos da doutrina de Allan Kardec exercendo influência sobre a Umbanda devido aos espíritas que desde o início do século XX até os dias atuais, por diversos motivos, se encantam pelo o universo umbandista e se tornam “filhos-de santo”, fiéis da Umbanda. Contudo, os umbandistas acreditam que esses ensinamentos são universais, visto que eles são propagados por espíritos que levaram vidas diversas quando encarnados na Terra, inclusive por espíritos que afirmam terem vivido, no passado, não apenas no Brasil ou em regiões da África, como também em outras partes da América, na Europa e na Ásia.

Destacamos que não existe nos fundamentos da Umbanda o culto ao diabo ou demônios. Os umbandistas não acreditam na existência de um “ser” ou “consciência” que possa ser caracterizada como a personificação do mal, mas sim que tudo foi criado de forma perfeita por um “Ser Supremo” ou uma “Força Maior”, que pode ser denominado como Deus, Zambi ou Olorum. O mais comum é a utilização de Zambi, termo de origem banto, como nome desse “Ser Supremo” ou “Força Maior”. Um cântico de louvação ao Orixá Oxóssi expressa essa crença:

Foi Zambi quem criou o mundo.  
Só Zambi pode governar.  
Foi Zambi quem criou as estrelas  
que iluminam Oxóssi lá no Juremá.

Para os umbandistas tudo que existe foi criado por Zambi, a partir de Zambi, a “Força Maior”. Logo, toda a criação, por sua vez, é também dotada de força, de energia — força vital ou energia vital —, moio em quimbundo (banto) e axé em iorubá (nagô). Todo o Universo, os espíritos, os animais, os vegetais, os minerais, as águas, o ar ou simplesmente o vento, são dotados de moio ou de axé. O ser humano é identificado como um espírito encarnado e, portanto, também dotado de força ou energia vital, de moio, de axé. Da mesma forma, partindo do ser humano, os pensamentos, as palavras e as ações também são portadoras de energia, de moio, de axé. Essa crença na existência de uma força ou energia vital inerente a tudo que existe é muito forte na Umbanda, compartilhada por todos os umbandistas e possui raízes africanas. O antropólogo e sacerdote de Candomblé Ismael Giroto, em tese de doutoramento que investigou o universo mágico-religioso banto e nagô em África e no Brasil,



afirma que a força vital (moio ou axé) é valor central na vida de povos da África Central (bantos) e da África Ocidental (nagôs); que “a força vital consubstancia-se na energia inerente a todos os seres e sua origem remonta ao Pré-Existente, aquele que tudo criou e distribuiu sua energia para vivificar a criação” (GIROTO, 1999, p. 93). Afirma ainda que a força vital “individualizada em cada ser, mas ligada a todos os demais seres por possuir uma origem comum, fomenta a individualização em todos os níveis da existência concreta abrangendo, portanto, além do homem, todo o reino animal, vegetal e mineral” (idem, ibidem). Entre os bantos e os iorubás, a natureza é vista como um reservatório inesgotável de força ou energia vital, de modo que por processos mágicos, baseados na relação direta e harmônica com a natureza, a força ou energia vital presente no ser humano pode ser reforçada ou expandida (GIROTO, 1999). Nesse sentido, é comum entre os umbandistas a busca pelo contato direto com a natureza pisando descalço na terra ou na grama, o banho de mar e o banho de cachoeira como meios para expandir o moio ou axé. Também de grande importância para o aumento do moio ou axé são os banhos de ervas, comuns nos rituais de Umbanda. Por fim, o próprio culto, com a vibração dos Orixás, a presença de Caboclos, Pretos-Velhos, Erês, Exus e Pombagiras, as palavras (ensinamentos e aconselhamentos) e os gestos dos guias de Umbanda direcionados coletivamente aos presentes ou a cada consulente de forma individual também levam a expansão ou aumento do moio ou axé, da força vital que é também força realizadora presente em cada ser humano. E o que se ganha com isso? Para os umbandistas a expansão da força vital presente em cada ser humano, o aumento do moio ou axé, resulta em bem-estar materializado em equilíbrio emocional, bom animo, boa saúde, longevidade, segurança, prosperidade etc. Os ensinamentos e aconselhamentos dos espíritos que trabalham na Umbanda proporcionam aprendizado, evolução moral e espiritual.

Para finalizar, afirmamos que a Umbanda é uma religião de formação muito recente e que ainda está em processo de constituição, sendo muito provável que uma de suas mais marcantes características, que é a constante mutabilidade (MALANDRINO, 2008), perdure ainda por muito tempo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Não gosto do termo intolerância, porque não temos de ser tolerados. Temos de ser respeitados”.

Mãe Meninazinha de Oxum, Ialorixá do terreiro Ilê Axé Omulú e Oxum, em São João de Meriti-RJ, na Baixada Fluminense, em entrevista concedida a jornalista Cíntia Cruz, jornal O Globo, Rio de Janeiro, 25 de julho de 2020, 2ª edição, p. 19.

Temos observado no Brasil uma mudança de postura das sacerdotisas, sacerdotes e fiéis das religiões de matrizes africanas com relação ao histórico de violência contra sua fé e sua cultura ao longo de séculos. A partir de nossa presença em terreiros de Candomblé e Umbanda, da leitura de artigos, entrevistas e depoimentos de sacerdotes e sacerdotisas de Candomblé e Umbanda na imprensa, da presença cada vez maior de fiéis das religiões afro-brasileiras nas universidades, como discentes, docentes e pesquisadores de graduação e pós-graduação, constatamos que a noção de intolerância religiosa se tornou insuficiente para caracterizar as constantes violências praticadas contra as religiões de matrizes africanas e os seus fiéis. Atualmente, para os fiéis das religiões de matrizes africanas no Brasil, a origem das diversas formas de violência contra as religiões afro-brasileiras e seus fiéis está no que se convencionou chamar de racismo religioso. Por racismo religioso entendemos como um conjunto de ideias falsas por meio das quais instituições cristãs e seus representantes tentam inferiorizar as religiões afro-brasileiras e seus fiéis a partir da associação destes com a figura do “diabo” e seus “demônios”, personagens criados por clérigos cristãos católicos durante a idade Média e que não fazem parte da cosmogonia das religiões de matrizes africanas. A divulgação dessas ideias falsas com relação as religiões afro-brasileiras, bem como outras formas de racismo, ocorrem no Brasil desde o período colonial e são a principal causa das mais variadas formas de violência perpetradas contra os fiéis e adeptos das religiões de matrizes africanas, bem como aos seus locais de culto, desde o período colonial até os dias atuais.

A “demonização” das religiões de matrizes africanas não é apenas um item da doutrina cristã. Trata-se de uma real tentativa de inferiorização e, em decorrência disso, de destruição de parte importante da cultura negra, representativa de um dos muitos aspectos da presença africana no Brasil.

Nos meios educacionais, nas escolas, nas universidades, nos cursos de formação de professores, constantemente ouvimos afirmações em favor da valorização da cultura negra e da presença africana no Brasil. Contudo, o que constatamos é que, de maneira geral, principalmente nas escolas de ensino fundamental e médio, essa defesa da cultura negra, da presença africana no Brasil, tem um limite muito claro, as religiões de matrizes africanas e tudo que tem relação com essas religiões. Em nossas pesquisas com vistas a elaboração dessa dissertação encontramos diversos casos de desrespeito as religiões de matrizes africanas e aos seus fiéis em escolas públicas a partir de tentativas de impedir a presença dessa cultura e dos saberes dela decorrentes no interior das unidades escolares. Crianças impedidas de adentrarem nas escolas em que estudam devido a utilização de vestes brancas ou de fios de conta em seus corpos, docentes desrespeitados e punidos por diretores de unidades escolares em função da utilização de saberes oriundos das religiões de matrizes africanas em suas aulas, professores e gestores escolares que tratam casos de ofensas de estudantes cristãos aos estudantes umbandistas e candomblecistas como algo menor ou inofensivo são recorrentes no Brasil, com destaque em nossa pesquisa em escolas localizadas no Estado do Rio de Janeiro. Consideramos todos esses casos como práticas de racismo religioso nas escolas.

Devemos lembrar também que são inúmeros os casos registrados de violência contra os fiéis de religiões de matrizes africanas não apenas nas unidades escolares, mas na sociedade como um todo. Candomblecistas, inclusive uma criança, apedrejados por andarem com vestes brancas tradicionais do Candomblé em uma rua localizada na Vila da Penha, bairro localizado na zona norte da Cidade do Rio de Janeiro. Templos de Umbanda e Candomblé incendiados na calada da noite, como os ocorridos em um templo umbandista localizado no bairro do Cachambi, também na Cidade do Rio de Janeiro, e uma Casa de Candomblé localizada no bairro Taquara, município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. O surgimento de “traficantes cristãos”, milicianos e facções criminosas que expulsam e se apoderam de residências de fiéis umbandistas e candomblecistas em diversos bairros da Cidade do Rio de Janeiro e de municípios localizados em toda a região metropolitana do Rio de Janeiro. Existem registros e notícias na imprensa de casos semelhantes ocorridos em várias cidades de outros estados brasileiros.

Defendemos a tese de que a luta contra o racismo, em todas as suas formas, deve ser constante. O racismo religioso deve ser combatido. Afirmamos com veemência que a introdução das religiões de matrizes africanas (Candomblé e Umbanda no caso do Rio de Janeiro) nos currículos escolares, principalmente no ensino de História, é um importante instrumento de enfrentamento ao racismo religioso. Para tanto é de fundamental importância que todas as docentes e todos os docentes que lecionam em escolas de ensino fundamental e ensino médio, como também as diversas modalidades de gestores escolares, tenham a formação necessária para garantir a presença das religiões de matrizes africanas e dos saberes delas decorrentes, com respeito aos professores e estudantes umbandistas e candomblecistas, nas escolas públicas do Rio de Janeiro e demais estados do Brasil.

## REFERÊNCIAS

ACCIOLI, Nilma Teixeira. **Das casas de dar fortuna ao Omolokô: experiências religiosas de matrizes africanas no Rio de Janeiro (1870-1940)**. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de. **A universalização do reino de Deus**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1996.

ALVES, Andréia Firmino. **O parlamento brasileiro (1823-1850): debates sobre o tráfico de escravos e a escravidão**. Tese (Doutorado em História). Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, 2008.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. **Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura**. Paris, Typographia de Firmin Didot, 1825.

Disponível para download em:

<<http://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/OR/22940/pdf/22940.pdf>>.

APPLE, M. W. Repensando ideologia e currículo. In. MOREIRA, A. F.; SILVA, T. T. (org.) **Currículo, cultura e sociedade**. 8ª. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1971.

BEAUD, Michel. **História do capitalismo: de 1500 aos nossos dias**. São Paulo, Brasiliense, 1999.

BENISTE, José. **História dos candomblés do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2019.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis, Vozes, 2012.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850**. Disponível em:

<[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim601.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim601.htm)>.

\_\_\_\_\_. **Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.

Diário Oficial da União, *Brasília, 09 de jan. 2003*. Disponível em:  
<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm)>.

\_\_\_\_\_. *Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, MEC/SECAD, 2004.

\_\_\_\_\_. *Base Nacional Curricular Comum*. Brasília, Ministério da Educação, 2017.

\_\_\_\_\_. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). *Censo da Educação Superior 2018: notas estatísticas*. Brasília, 2019.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro, ISER/Marco Zero, 1987.

BUCKERIDGE, Marcos Silveira. "Deus fez, Lineu organizou". *Pesquisa FAPESP Online*, São Paulo, on-line, 06 mar. 2008  
Disponível em:  
<https://revistapesquisa.fapesp.br/2008/03/06/deus-fez-lineu-organizou/>.  
Acessado em 15 jul. 2019.

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo, Editora Unesp, 1991.

CALLEJA, José Manuel Ruiz. Os professores deste século. *Revista Institucional Universidad Tecnológica del Chocó: investigación, Biodiversidad y Desarrollo*, nº 27, vol. 1, 2008, p. 109-117.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.18636/biodesarrollo.v27i1.442> .  
Disponível em:  
<https://revistas.utch.edu.co/ojs5/index.php/revinvestigacion/article/view/442>

CANTALICE, Tiago. *Dia nacional de Umbanda*. Fundação Palmares, 13 de novembro de 2015. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/archives/39445>.  
Acessado em: 05 jul. 2018.

CARVALHO, Augusto de. *O Brazil – colonização e emigração*. Porto, *Imprensa Portuguesa*, 1876. Disponível em:  
<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=42822>.

CAPUTO, Stela Guedes. Exu não pode? *O Globo*. Rio de Janeiro, Editora Globo, 23 nov. 2009, p. 7.

\_\_\_\_\_. *Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas*. *Revista Brasileira de Educação* v. 20 n. 62 jul.-set. 2015.  
DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782015206211>>.

CHIAVENATO, José Júlio. **O negro no Brasil: da senzala a guerra do Paraguai**. São Paulo, Brasiliense, 3ª edição, 1986.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda – uma religião brasileira**. São Paulo, FFLCH/USP-CERU, 1987.

COSTA, Emília Viotti. O escravo na grande lavoura. Em: COSTA, Emília Viotti. **Da Monarquia à República**. São Paulo, Editora da UNESP, 9ª edição, 2010.

DEUS, Lucas Obalera. Entre a Bíblia e o oxê: perseguição as comunidades religiosas de matriz africana. **Revista Escrita da História**. Ano V, vol. 5, n. 9, jan./jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **Por uma perspectiva afroreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Heinrich Böll, 2019.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo (UFF)**, Niterói, v. 23, 2007, pp. 100-122.

FALCON, Francisco José Calazans e RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. **A formação do mundo moderno**. Rio de Janeiro, Elsevier, 2006.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo, EDUSP, 2000.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo, DIFUSÃO Europeia do Livro - DIFEL, 1972.

FERREIRA, Verônica Moraes. A questão racial no currículo do curso de pedagogia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Campus de Nova Iguaçu. In: OLIVEIRA, Iolanda de. **Negritude e Universidade: evidenciando questões relacionadas ao ingresso e aos projetos curriculares**. Niterói, Alternativa, 2015.

\_\_\_\_\_. **Tensões em torno da questão étnico-racial no currículo dos cursos de Pedagogia**. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2018.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: trabalhos apresentados ao Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941**. Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1942.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosófico**, Volume XIII, agosto, 2016a.

\_\_\_\_\_. Intolerância ou Racismo? Hora Grande, Brasília, Ano XXI, Edição 167, outubro, 2016b.

\_\_\_\_\_. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília-DF, v. 6, n. 2

(Especial), novembro de 2017, p. 51-56.  
DOI: <https://doi.org/10.19123/eixo.v6i2.515> .

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo, Paz e Terra, 1996.

FREITAS, B. T; PINTO, T. S. **As Mirongas de Umbanda**. Rio de Janeiro, Editora Aurora, 1957.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro africano e afro-brasileiro: bantu e nãgó**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1999.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo, Selo Negro, 2002.

\_\_\_\_\_. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Revista Esboços: histórias em contextos globais**. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, volume 17, nº23, 2010.  
DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2010v17n23p107>

GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Universidade de São Paulo, vol. 54, nº1, 2011.  
DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38604>

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, nº23, maio/ago. 2003.  
DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000200006>

\_\_\_\_\_; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. O desafio da diversidade. In: GOMES, N. L.; SILVA, P. B. G. (orgs.). **Experiências étnico-culturais para formação de professores**. Belo Horizonte, Autêntica, 2006.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 43, novembro 1995.

\_\_\_\_\_. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, vol. 47, nº1, 2004.

GUIMARÃES, Manuel Luís Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, FGV, vol. 1, nº1, 1988.

HUTZ, Ana. **Os cristãos novos portugueses no tráfico de escravos para a América espanhola (1580-1640)**. Dissertação (Mestrado em História



Econômica). São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Universidade de São Paulo, 2008.

ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo versus umbanda: lutas de representação e identidade nacional (senzala delenda est). **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 16, n. 24, p. 28-42, jan. 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23615/21247>. Acessado em: 15 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, n. 11, p. 97-120, jul. 1999.

\_\_\_\_\_. Umbanda, magia e religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, 2011.

JACSÓN, István; PIMENTA, João Paulo G. Peças de uma mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira). In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias**. São Paulo, Editora SENAC, 2000.

JAGUM, Márcio de. Intolerância Religiosa: negligências seculares e providências emergenciais. In: SANTOS, Ivanir Babalawô; et al (org.). **Intolerância Religiosa no Brasil: relatório e Balanço**. Rio de Janeiro, Kline: CEAP, 2016.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafrikanização para reafrikanização. **REVER - Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, PUC-SP, nº1, 2001.

LINNAEI, Caroli. **Systema Naturae: per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus differentiis, synonymis, locis**. Editio Decima, Holmiae, Impensis Direct Laurentii Salvii, 1758.

Disponível para download em:

< <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/542#/summary>>.

DOI: <https://doi.org/10.5962/bhl.title.542> .

LIMA, Claudiene dos Santos. **O racismo religioso na Paraíba**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia). Guarabira, Faculdade de Educação, Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

LIMA, Marcos Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos em Psicologia**. Natal, volume 9, nº3, set/dez. 2004.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2004000300002>

LINARES, R.L.; TRINDADE, D.F. **Memórias da Umbanda do Brasil**. São Paulo, Ícone, 2011.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

LOPES, Vera Neusa. Racismo, preconceito e discriminação: procedimentos didático-pedagógicos e a conquista de novos comportamentos. In: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MACEDO, Elizabeth. Currículo e conhecimento: aproximações entre educação e ensino. **Cadernos de pesquisa**. São Paulo, volume 42, nº147, set/dez.2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742012000300004>

MAGALHÃES CORRÊA, Armando. **Sertões Cariocas**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1936.

Disponível em:

[http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_obrasgerais/drg3817/drg3817.pdf](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasgerais/drg3817/drg3817.pdf)

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

\_\_\_\_\_. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

MALANDRINO, Brígida Carla. O bate-cabeça e o congá: a mutabilidade da umbanda. **CiberTeologia – Revista de Teologia e Cultura**. São Paulo, Ano II, nº 15, Edições Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. **“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2015.

MATTA E SILVA, W.W. **Umbanda do Brasil**. Rio de Janeiro, Freitas Bastos Editora, 1969.

\_\_\_\_\_. **Lições de Umbanda e Quimbanda nas palavras de um Preto-Velho**. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1975.

MATTOS, C.L.G. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: MATTOS, C.L.G.; CASTRO, P.A. (org.). **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande, EDUEPB, 2011.

MATTOS, Hebe. Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil. In: SALLES, Ricardo; GRINBERG, Keila (orgs.). **O Brasil Imperial: volume III – 1870-1889**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

MAXWELL, Kenneth. Por que o Brasil foi diferente? O contexto da independência. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias**. São Paulo, Editora SENAC, 2000.

MENESES E SOUSA, J.C. **Theses sobre a colonização do Brasil**. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1875.

Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/185612>>.

MONTEIRO, Ana Maria. **Professores de História: entre saberes e práticas**. Rio de Janeiro, Mauad X, 2007.

MOORE, Carlos. “Negro sou, negro ficarei!” – a negritude segundo Aimé Cesaire (prefácio). In: CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte, Namdyala, 2010.

MORAES, Caroline de Mattos de. Etnografia e o Ensino de História: algumas possibilidades. **Revista do Lhiste – Laboratório de Ensino de História e Educação da UFRGS**. Porto Alegre, num.3, vol.2, jul./dez. 2015.

MOREIRA, Antônio Flavio Barbosa. Currículo, cultura e formação de professores. **Educar em Revista**. Curitiba, nº 17, jan./jun. 2001.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.218>

MORAN, José Miguel. Contribuições para uma pedagogia da educação online. In: SILVA, Marco. **Educação online: teorias, práticas, legislação, formação corporativa**. São Paulo, Loyola, 2003.

MOTA, Emília Guimarães. Apontamentos sobre racismo religioso contra religiões de matrizes africanas. **Anais do 41º Encontro Anual da Anpocs**. GT 29 Religião, política e direitos na contemporaneidade. Caxambu – MG, 2017. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt29-11/10873-apontamentos-sobre-racismo-religioso-contr-religioes-de-matrizes-africanas/file>. Acessado em 12 jan. 2019.

MOURA, Clóvis. O racismo como arma ideológica de dominação. **Princípios**. São Paulo, nº 34, agosto/setembro/outubro, 1994.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói, EdUFF, 2004.

\_\_\_\_\_(org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

\_\_\_\_\_. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: histórias, línguas, culturas, civilizações. São Paulo, Gaudí, 2012.

MURY, Pe. Paulo. **História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus**: apóstolo do Brasil no século XVIII estrangulado e queimado no Largo do Rocio de Lisboa aos 21 de setembro de 1761. Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira & Cia., 1875.

Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amury-1875-malagrida/historiadegabrie00mury.pdf>.

NABUCO, Joaquim. **Manifesto da Sociedade Brasileira contra a escravidão**. Rio de Janeiro, 1880.

Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174443>.

\_\_\_\_\_. **O Abolicionismo**. Londres, Thypographia de Abraham Kingdon, 1883.

Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518634> .

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

NSAOVINGA, Camilo Afonso Nanizau. **A educação tradicional do noroeste de Angola**: forma de transmissão de saberes e sua presença na Bahia. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade). Salvador, Faculdade de Educação, Universidade do Estado da Bahia, 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões Afro-brasileiras e o racismo**: contribuições para a categorização do racismo religioso. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Brasília, Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, 2017.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Rio de Janeiro, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

OLIVEIRA, Etienne Sales de. **Umbanda de Pretos-Velhos**: a tradição popular de uma religião. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Niterói, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Instituto Superior de Educação La Salle, 2005.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OXALÁ, Miriam Prestes de. **Umbanda: crença saber e prática**. Rio de Janeiro, Pallas, 2010.

PACHECO, José Augusto. **Escritos curriculares**. São Paulo, Cortez, 2005.

PAIM, Élisom Antônio e ARAUJO, Helena M.M. Memórias outras, patrimônios outros e decolonialidades: contribuições teórico-metodológicas para o estudo de História da África e dos Afrodescendentes e de História dos Indígenas no Brasil. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**. Arizona, Volume 26, número X, 23 de julho de 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3543>

PARRON, Tâmis Peixoto. **A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865**. Dissertação (Mestrado em História Social). São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 2009.

PEREIRA, José Maria Nunes. Colonialismo, racismo, descolonização. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, nº 2, maio/ago. 1978.

PERES, Fernando Rocha. Negros e mulatos em Gregório de Matos. Revista Afro-Ásia, nº4, vol. 5, 1967.

POSSIDONIO, Eduardo. **Entre ngangas e manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900)**. Salvador, Sagga, 2018.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 2004.

Prandi, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo, HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

RAMOS, Artur. **O Negro Brasileiro: etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: 2ª Ed. São Paulo: Cia. Nacional, 1940.

Original digitalizado disponível para consulta ou download no portal da Biblioteca Digital de Obras Raras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em:

<https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/272?mode=full>

RECHENBERG, Fernanda. **Antropologia 1**, livro 2. Maceió, Universidade Federal de Alagoas/ Universidade Aberta do Brasil (MEC), s.d.

REDINHA, José. **Etnias e culturas de Angola**. Luanda, Edição do Banco de Angola, 1975.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2001.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **REVER - Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, PUC-SP, mar/2009.

\_\_\_\_\_. **A Umbanda tem fundamento, e é preciso preparar:** abertura e movimento no universo umbandista. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Salvador, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, 2010.

ROWLAND, Robert. Patriotismo, povo, ódio aos portugueses: notas sobre a construção da identidade nacional no Brasil independente. In: JANCSÓ, István (org.). **Brasil: formação do Estado e da Nação**. São Paulo, HUCITEC/Fapesp, 2003.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista**. Dissertação (Mestrado em História Social). Dourados, Instituto de História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2004.

\_\_\_\_\_. Outro segredo de uma mesma macumba: novos personagens em velhos papéis. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Campinas, volume 3, nº 1, dezembro/2013.

SACRISTAN, José Gimeno. Tendências investigativas na formação de professores. **Inter-Ação: Revista da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás**. Goiânia, nº 27, vol. 2, jul./dez, 2002.  
Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/interacao/article/view/1697/1667>

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial**. Tese (Doutorado em História Social). Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2000.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. **Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra processos de intolerância religiosa (1950-2008)**. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

SANTOS, Ivanir Babalawô; et al (org.). **Intolerância Religiosa no Brasil: relatório e Balanço**. Rio de Janeiro, Kline: CEAP, 2016.

SANTOS, Edméa. **Pesquisa-formação na cibercultura**. Teresina, EDUFPI, 2019.

\_\_\_\_\_. **Cibercultura: o que muda na Educação**. 2011. Entrevista concedida ao jornalista Murilo Ribeiro, programa Salto Para o Futuro, TV Escola.

Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=fAMaLhqWD1Q&feature=youtu.be>



Acessado em 05 jul. 2020.

SANTOS, Irineia Maria Franco dos. **Nos domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras. São Paulo e Maceió (1970-2000). Tese (Doutorado em História Social). São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 2012.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. São Paulo, Brasiliense, 1984.

SANTOS, Rosemary; RIBEIRO, Mayra R.F., CARVALHO, Felipe S.P. Educação Online: aprenderensinar em rede. In: SANTOS, Edméa O.; PIMENTEL, Mariano; SAMPAIO, Fábio F. (Org.). **Informática na Educação**: cultura, sociedade, histórias e políticas. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Computação, 2019. Disponível em:  
<https://ieducacao.ceiebr.org//educacaoonline/>

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil Afrodescendente**. Rio de Janeiro, Pallas, 2017.

\_\_\_\_\_. Tornar-se Corte: trabalho escravo e espaço urbano no Rio de Janeiro (1808-1815). **Revista de História Comparada**. Rio de Janeiro, UFRJ, vol. 7, nº1, 2013.

\_\_\_\_\_. **Irmãs do Atlântico. Escravidão e espaço urbano no Rio de Janeiro e Havana (1763-1844)**. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 2012.

SARACENI, Rubens. **Tratado Geral de Umbanda**. São Paulo, Madras, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, M.C. e SANTOS, R.V. (orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 1996.

\_\_\_\_\_. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, USP, nº 53, p. 117-149, mar/maio, 2002.

SILVA, Eliane Moura. Estudos de Religião Para um Novo Milênio. In: KARNAL, Leandro (org.). **História na sala de aula**: conceitos, práticas e propostas. São Paulo. Contexto, 2010.

SILVA, Joselina da; PAULO, Adriano Ferreira de. Escritos de Comunidades Novas Católicas e as religiões de matrizes africanas em sala de aula: violências religiosas. **EDUCAÇÃO – Revista do Centro de Educação da UFSM (online)**. Santa Maria, UFSM, v. 44, p. 1-24-24, 2019.

Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reeducacao/article/view/35142/html>.  
Acessado em: 02 mar. 2020.

SILVA, Nelson Fernando Inocêncio da. *Africanidade e Religiosidade: uma possibilidade de abordagem sobre as sagradas matrizes africanas na escola*. In: Brasil. **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**. Rio de Janeiro, volume 13, nº1, abr. 2007. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>

SILVA, Tomaz Tadeu da. Apresentação. In: GOODSON. Ivor F. **Currículo: teoria e história**. Petrópolis, Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte, Autêntica, 2010.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. **Revista Brasileira de História da Ciência**. Rio de Janeiro, volume 6, nº 1, jan./jun. 2013.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe - Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**. São Paulo, nº11, dez./ 2012.

VIANA, Larissa. A Independência do Haiti na Era das Revoluções. In: **Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas**. Disponível em: <http://anphlac.fflch.usp.br/indep-haiti>. Acessado em 01 out. 2019.

VISCONDE DE ABRANTES. **Memórias sobre os meios de promover a colonização**. Berlim, Typographia de Ungers Irmãos, 1846. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4954> .

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.



## **Apêndice**

**Projeto pedagógico do curso de formação continuada “Candomblé e Umbanda: contribuições do ensino de História para o enfrentamento do racismo religioso”.**

### **1. Identificação**

#### **1.1 Instituição**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Programa de Pós-Graduação em Ensino de História

#### **1.2 Dos responsáveis pela elaboração do projeto**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Bastos de Azevedo (orientadora)

Alessandro dos Santos Araujo (Mestrando do PPGEH-UFRRJ)

### **2. Dados gerais do curso**

#### **Nome do curso:**

Candomblé e Umbanda: contribuições do ensino de História para o enfrentamento do racismo religioso.

**Carga horária total:** 45 horas

**Classificação do curso:** formação continuada.

**Número de vagas por turma:** 45

**Modalidade da oferta:** educação online.

### **3. Justificativa**

Nos últimos anos temos observado um aumento significativo de casos de violência contra os fiéis de Umbanda e Candomblé — incluindo a depredação de seus locais de culto — em diversos Estados do Brasil. No Rio de Janeiro a imprensa tem noticiado diversos casos de violência contra os fiéis do Candomblé e da Umbanda, principalmente na Cidade do Rio de Janeiro e em municípios da região metropolitana e Baixada Fluminense. As perseguições as religiões de matrizes africanas estão presentes na história do Brasil desde o período colonial até os dias atuais. Durante muito tempo os casos de violência praticadas contra

os fiéis dessas religiões foram descritos como práticas de intolerância religiosa. Mais recentemente, levando-se em consideração o posicionamento e as manifestações públicas de fiéis e sacerdotes de Candomblé, Umbanda e outras religiões de matrizes africanas presentes no Brasil, acadêmicos, juristas, jornalistas, autoridades judiciais, etc., passaram a caracterizar as diversas formas de violência contra as religiões afro-brasileiras como práticas de racismo religioso (FLOR DO NASCIMENTO, 2017).

Até mesmos nas escolas, muitos profissionais de educação e servidores públicos, devido ao fato de não conhecerem ou não compreenderem as reais características e cosmovisão presentes em religiões como o Candomblé e a Umbanda, acabam reproduzindo atos e falas preconceituosas e discriminatórias em relação as religiões afro-brasileiras e os seus fiéis em todos os níveis de ensino da educação básica (educação infantil, ensino fundamental e ensino médio). Alguns desses casos chegaram ao conhecimento da população a partir de notícias e artigos publicados em jornais de grande circulação da imprensa fluminense, tais como O Globo, O Dia, Extra, e foram objeto de análise de pesquisadores e educadores como Stela Guedes Caputo (2015), Lucas Obalera de Deus (2018) e outros. Percebemos assim que

a educação formal brasileira vem deparando com questões que outrora não tinham qualquer visibilidade no cenário nacional devido ao silenciamento a que eram submetidas. Entre elas podemos destacar o estranhamento das tradições culturais de matrizes africanas. Não há dúvidas de que esse assunto se encontrava ausente, excluído do rol de preocupações da quase totalidade dos especialistas do ensino. (SILVA, 2005, p.121)

Concordamos com a educadora Vera Neusa Lopes e sua afirmação de que “as pessoas não herdam, geneticamente, ideias de racismo, sentimentos de preconceito e modos de exercitar a discriminação, antes os desenvolvem com seus pares, na família, no trabalho, no grupo religioso, na escola” (LOPES, 2005, p.188). Da mesma forma, respondemos ao chamado de Lucas Obalera de Deus para a urgência de adotarmos estratégias de enfrentamento a todas as formas de racismo, incluindo o racismo religioso (DEUS, 2019). Defendemos por meio dessa proposta que os docentes, professoras e professores de todos os níveis da educação básica, por meio de cursos voltados para a formação permanente dos profissionais de educação, tenham acesso aos instrumentos pedagógicos necessários para o enfrentamento do racismo religioso por meio da promoção

da educação antirracista em escolas públicas e privadas, em todas as etapas da educação básica.

#### **4. Objetivos do curso**

##### **4.1 Objetivo geral**

Promover a formação continuada de profissionais da educação básica acerca das possibilidades da educação antirracista e do ensino de História como estratégia de enfrentamento do racismo religioso.

##### **4.2 Objetivos específicos**

- Promover a formação continuada de profissionais da educação com relação ao enfrentamento do racismo religioso;
- Desenvolver experiências didático-pedagógicas que apontem possibilidades de introdução da história e cosmovisão das religiões de matrizes africanas (Candomblé e Umbanda) no currículo de História e no ensino de História nas diversas etapas da educação básica;
- Produzir e distribuir materiais didáticos que favoreçam a educação antirracista e o enfrentamento do racismo religioso, a partir do ensino de História, durante as diversas etapas da educação básica.

#### **5. Perfil profissional de conclusão**

Após vivenciar a experiência formativa, espera-se que as/os concluintes tenham condições de:

- Mobilizar saberes que promovam a educação antirracista e o enfrentamento do racismo religioso;
- Desenvolver atividades docentes visando a inclusão da temática das religiões de matrizes africanas (Candomblé e Umbanda) como parte integrante dos currículos escolares durante as diversas etapas da educação básica e a valorização da cultura afro-brasileira no ambiente escolar.

#### **6. Pré-requisitos para admissão no curso**

Possuir licenciatura em Pedagogia ou Licenciatura em História.

## 7. Matriz Curricular

A matriz curricular do curso proposto, na modalidade educação online, está organizada em três eixos:

- fundamentos da educação antirracista;
- religiões de matrizes africanas (Candomblé e Umbanda) – história e cosmovisão.
- Operação historiográfica escolar: a produção de materiais didáticos

Matriz Curricular		
Eixo temático	Componente Curricular	Carga horária
Fundamentos da educação antirracista	Compreendendo os conceitos de raça e racismo em perspectiva histórica e sociológica	4 horas
	O movimento negro e o enfrentamento do racismo no Brasil	4 horas
	Falando sobre Currículo: a Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, a Lei 10.639 de 9 de janeiro 2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.	4 horas
História e cosmovisão das religiões de matrizes africanas	As matrizes africanas: os bantos, os sudaneses e a cosmovisão negro-africana	4 horas
	O Rio de Janeiro como palco do complexo religioso africano (1870-1950)	4 horas
	O Candomblé – história e fundamentos	4 horas
	A Umbanda – história e fundamentos	4 horas
	A presença do Candomblé e da Umbanda nas manifestações artísticas e festividades.	4 horas
Operação historiográfica escolar: a produção	Operação Ensino de História e a aula como texto: o docente da educação básica como produtor de conhecimento.	4 horas

de materiais didáticos	“África através do cinema: práticas pedagógicas nos anos iniciais do ensino fundamental”, dispositivo pedagógico elaborado pela Prof. <sup>a</sup> Raquel Cristina Coelho, Mestre em Ensino de História (PPGEH-UFF).	4 horas
	“Tecendo um balaio de ideias: o Axé na sala de aula”, dispositivo pedagógico elaborado pela Prof. <sup>a</sup> Isabelle de Lacerda Nascente Coelho, Mestre em Ensino de História (PPGEH-UFRRJ).	4 horas
	“Isso é Coisa de macumba?” Elaboração de um material pedagógico de História sobre as religiosidades afro-brasileiras em museus do Rio de Janeiro”, dispositivo pedagógico elaborado pela Prof. <sup>a</sup> Carolina Barcellos Ferreira, Mestre em Ensino de História (PPGEH-UERJ).	4 HORAS

## 8. Ementário

### Fundamentos da educação antirracista CH: 12 h

#### EMENTA

Compreensão de conceitos e termos fundamentais para prática da educação antirracista: raça e racismo; preconceito, discriminação e segregação racial; as diversas formas de racismo. O movimento negro, sua história e suas vitórias no enfrentamento ao racismo no Brasil. Racismo estrutural, racismo epistemológico e racismo religioso na atualidade brasileira. A Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, a Lei 10.639 de 9 de janeiro 2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

#### Bibliografia básica

ABONG – Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais (SEYFERTH, G. et al). **Racismo no Brasil**. Petrópolis, Editora Fundação Petrópolis, 2002.

Brasil. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, MEC/SECAD, 2004.

\_\_\_\_\_. Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 09 de jan. 2003.

DEUS, Lucas Obalera. Entre a Bíblia e o oxê: perseguição as comunidades religiosas de matriz africana. **Revista Escrita da História**. Ano V, vol. 5, n. 9, jan./jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **Por uma perspectiva afroreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Heinrich Böll, 2019.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo (UFF)**, Niterói, v. 23, 2007, pp. 100-122.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Intolerância ou Racismo? **Hora Grande**, Brasília, Ano XXI, Edição 167, outubro, 2016b.

\_\_\_\_\_. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**. Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017, p. 51-56.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 43, novembro 1995, pp. 26-44.

\_\_\_\_\_. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, vol. 47, nº1, 2004, pp. 9-46.

LIMA, Marcos Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos em Psicologia**: Natal, 2004.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2004000300002>

LIRA, Rozalves de; MELO, Maria do Carmo de. Ensinar história com a religiosidade: afrodescendentes e a lei 10.639/03. **Revista Retratos da Escola**. Brasília, v. 11, n. 21, p. 677-695, jul./dez. 2017.

MOURA, Clóvis. O racismo como arma ideológica de dominação. **Princípios**. São Paulo, nº 34, agosto/setembro/outubro, 1994.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói, EdUFF, 2004.

\_\_\_\_\_. (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

PEREIRA, Amílcar Araujo. A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.12, n17, 2º sem., 2011.

\_\_\_\_\_. **“O Mundo Negro”**: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História Social). Niterói, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, 2010.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. São Paulo, Brasiliense, 1984.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

## **História e cosmovisão das religiões de matrizes africanas CH: 20h**

### **Ementa**

Apresentação das matrizes africanas presentes na formação social e cultural brasileira: os bantos, os sudaneses e a cosmovisão negro-africana. Caracterização do Rio de Janeiro como palco do complexo religioso africano e local favorável para o aprendizado de “costumes em comum” de origens africanas. O histórico de perseguições as religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro. A Macumba, o Candomblé e a Umbanda – história e cosmovisão das religiões de matrizes africanas em terras fluminenses. Identificação da presença do Candomblé e da Umbanda em manifestações artísticas e festas populares.

### **Bibliografia básica**

ACCIOLI, Nilma Teixeira. **Das casas de dar fortuna ao Omolokô: experiências religiosas de matrizes africanas no Rio de Janeiro (1870-1940)**. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo, EDUSP, 1971.

BENISTE, José. **História dos candomblés do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2019.

\_\_\_\_\_. **Òrun, Àyíé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre a terra e o céu**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis, Vozes, 2012.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**: Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER/Marco Zero, 1987.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda – uma religião brasileira**. São Paulo, FFLCH/USP-CERU, 1987.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro africano e afro-brasileiro**: bantu e nàgó. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1999.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002.

\_\_\_\_\_. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Revista Esboços**: histórias em contextos globais. Florianópolis, UFSC, Volume 17, Nº 23, 2010.

ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo versus umbanda: lutas de representação e identidade nacional (senzala delenda est). **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 16, n. 24, p. 28-42, jan. 1998.

\_\_\_\_\_. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, 2011.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretária Municipal de Cultura – Divisão de Editoração, Coleção Biblioteca Carioca, 1995.

MALANDRINO, Brígida Carla. O bate-cabeça e o congá: a mutabilidade da umbanda. **CiberTeologia – Revista de Teologia e Cultura**. São Paulo, Ano II, nº 15, Edições Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. **“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2015.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Rio de Janeiro, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.



ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2ª Ed. São Paulo, Brasiliense, 1999.

POSSIDONIO, Eduardo. **Entre ngangas e manipansos**: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900). Salvador, Sagga, 2018.

\_\_\_\_\_. **Biografias do Sagrado**: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. Tese (Doutorado em História). Seropédica, Instituto de Ciências Humanas e sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2020.

Prandi, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista**. Dissertação (Mestrado em História Social). Dourados, Instituto de História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2004.

\_\_\_\_\_. Outro segredo de uma mesma macumba: novos personagens em velhos papéis. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Campinas, volume 3, nº 1, dezembro/2013.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa**: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial. Tese (Doutorado em História Social). Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2000.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra processos de intolerância religiosa (1950-2008). Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil Afrodescendente**. Rio de Janeiro, Pallas, 2017.

### **Operação historiográfica escolar: o processo de produção de material didático CH: 12 horas**

#### **Ementa**

Caracterizar o docente da educação básica como intelectual produtor de conhecimento escolar e protagonista da história ensinada. Apresentação de alguns dispositivos pedagógicos voltados para a educação antirracista e

enfrentamento do racismo religioso produzidos por docentes que atuam na educação básica.

### **Bibliografia básica**

AZEVEDO, Patrícia Bastos de. História ensinada: práticas de letramento e produção de sentido. **Educação: teoria e prática**. Rio Claro, vol. 23, nº 44, p. 24-45, set-dez., 2013.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo, Cortez, 2008.

COELHO, Isabelle de Lacerda Nascentes. **O axé na sala de aula: abordando as religiões afro-brasileiras no ensino de História**. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Seropédica, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural de Rio de Janeiro, 2016.

COELHO, Raquel Cristina. **Um olhar para o ensino de história da África através do cinema: práticas no ensino fundamental – anos iniciais**. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Niterói, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, 2020.

FERREIRA, Carolina Barcelos. **“Isso é coisa da macumba?” Elaboração de um material pedagógico de História sobre as religiosidades afro-brasileiras em museus do Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). São Gonçalo, Faculdade de Formação de Professores, UERJ, 2016.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. Mas não somente assim! Leitores, autores, aulas como texto e o ensino-aprendizagem de História. In: **Tempo**, vol.11, n. 21, 2007, pp. 5-16.

MONTEIRO, Ana Maria. **Professores de História: entre práticas e saberes**. Rio de Janeiro, Mauad 7, 2007.

PENNA, Fernando de Araujo. **Ensino de História: operação historiográfica escolar**. Tese (Doutorado em Educação). Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

\_\_\_\_\_. Operação Ensino de História. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1313026958\\_ARQUIVO\\_OperacaoEnsinodeHistoria.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1313026958_ARQUIVO_OperacaoEnsinodeHistoria.pdf)

## 9. Procedimentos didático-metodológicos

O curso proposto será realizado na modalidade educação online. Buscamos a fundamentação didático-metodológica para o planejamento do referido curso na modalidade online nos estudos do educador José Miguel Moran.

Educação on-line pode ser definida como o conjunto de ações de ensino-aprendizagem que são desenvolvidas através de meios telemáticos, como a Internet, a videoconferência e a teleconferência. A educação on-line acontece cada vez mais em situações bem amplas e diferentes, da educação infantil até a pós-graduação, dos cursos regulares aos cursos corporativos. Abrange desde cursos totalmente virtuais, sem contato físico - passando por cursos semipresenciais - até cursos presenciais com atividades complementares fora da sala de aula, pela Internet. A educação on-line não equivale à educação a distância. Um curso por correspondência é a distância e não é on-line. Por outro lado, não podemos confundir a educação on-line só com cursos pela Internet e somente pela Internet no modo texto (MORAN, 2003, p. 39).

No longínquo ano de 2003, o professor Moran afirmava ainda que a educação online estava em seus primórdios (idem). Atualmente, em tempos de grandes avanços nas tecnologias computacionais, de inúmeras plataformas digitais, redes sociais e de predomínio da cibercultura (SANTOS, 2019), a educação online ocupa um espaço central nos processos educacionais. Destacamos aqui a importância da educação online na formação docente, visto que, conforme dados do INEP/MEC, no último censo da educação superior, “pela primeira vez na série histórica, o número de alunos matriculados em licenciatura nos cursos à distância (50,2%) superou o número de alunos matriculados nos cursos presenciais (49,8%)” (BRASIL, 2019, p.25)<sup>53</sup>.

Em nosso curso propomos a união das práticas da educação presencial com as práticas de educação no ciberespaço e o uso de elementos da cibercultura (SANTOS; RIBEIRO; CARVALHO, 2019). Por ciberespaço entendemos “não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informação que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo” (idem). Partindo das proposições da educadora Edméa Santos, entendemos cibercultura como “a

---

<sup>53</sup> No momento em que redigimos esse trabalho, em função da suspensão das aulas presenciais em todos os níveis educacionais (educação infantil, educação básica e educação superior), devido a necessidade de manutenção de isolamento social causada pela pandemia mundial do COVID-19, a educação online é a única opção de manutenção de atividades pedagógicas para qualquer rede de ensino (pública ou privada) em todos os níveis educacionais.

cultura contemporânea mediada pelas tecnologias digitais em rede” (SANTOS, 2011), ou seja,

toda produção cultural e fenômenos sociotécnicos que emergiram da relação entre seres humanos e objetos técnicos digitalizados em conexão com a internet, rede mundial de computadores, caracterizam e dão forma à cultura contemporânea como cibercultura (SANTOS, 2019, p. 30)

Finalizamos essa seção informando que, durante o decorrer do curso, faremos uso de textos acadêmicos, vídeos, entrevistas, músicas, artigos de veículos de imprensa e outros materiais disponíveis em blogs, sites e portais presentes na rede mundial de computadores bem como a sua distribuição mediante o uso de e-mails e plataformas digitais tais como Google, Zoom, Facebook e Instagram.

## 9. Avaliação da aprendizagem e critérios para certificação

Serão considerados aprovados e farão jus a certificação os cursistas que cumprirem as seguintes exigências:

- Aproveitamento mínimo de 75% das atividades presenciais;
- Elaboração de um plano de aula para ser ministrada em turmas da educação básica sobre qualquer um dos temas abordados durante o curso.

## 10. Certificação

Certificado de participação em curso de formação continuada (curso de extensão) emitido pela instituição promotora do curso de formação continuada proposto.

## 11. Referências

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). **Censo da Educação Superior 2018**: notas estatísticas. Brasília, 2019.

CAPUTO, Stela Guedes. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**, v. 20 n. 62 jul.-set. 2015.

DEUS, Lucas Obalera. Entre a Bíblia e o oxê: perseguição as comunidades religiosas de matriz africana. **Revista Escrita da História**. Ano V, vol. 5, n. 9, jan./jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **Por uma perspectiva afroreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Heinrich Böll, 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017, p. 51-56. DOI: <https://doi.org/10.19123/eixo.v6i2.515>.

LOPES, Vera Neusa. Racismo, Preconceito e Discriminação: procedimentos didático-pedagógicos e a conquista de novos comportamentos. In: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MORAN, José Miguel. Contribuições para uma pedagogia da educação online. In: SILVA, Marco. **Educação online: teorias, práticas, legislação, formação corporativa**. São Paulo: Loyola, 2003.

SANTOS, Edméa. **Pesquisa-formação na cibercultura**. Teresina, EDUFPI, 2019.

\_\_\_\_\_. **Cibercultura: o que muda na Educação**. 2011.

Entrevista concedida ao jornalista Murilo Ribeiro, programa Salto Para o Futuro, TV Escola. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=fAMaLhqWD1Q&feature=youtu.be>.

SANTOS, Rosemary; RIBEIRO, Mayra R.F., CARVALHO, Felipe S.P. Educação Online: aprenderensinar em rede. In: SANTOS, Edméa O.; PIMENTEL, Mariano; SAMPAIO, Fábio F. (Org.). **Informática na Educação: cultura, sociedade, histórias e políticas**. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Computação, 2019. (Série Informática na Educação, v.1) Disponível online: <https://ieducacao.ceie-br.org//educacaoonline/>

SILVA, Nelson Fernando Inocêncio da. *Africanidade e Religiosidade: uma possibilidade de abordagem sobre as sagradas matrizes africanas na escola*. In: Brasil. **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.