



DOI: 10.12957/transversos.2021.58108

OS PROBLEMAS NOS ESTUDOS DAS RELIGIÕES
AFRO-AMERÍNDIAS E O ENSINO DE HISTÓRIA
PROBLEMS IN THE STUDY OF AFRICAN-AMERINDIAN
RELIGIONS AND HISTORY TEACHING

Lucas Gomes de Medeiros

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

alucasgm@gmail.com

Resumo:

Com o artigo que segue pretendemos problematizar alguns aspectos em torno dos estudos das religiões afro-ameríndias nas escolas. É sabido que essas se baseiam em “cosmopercepções” que ocasionalmente se aproximam ou se distanciam das formas ocidentais de interpelação de mundo que por sua vez norteiam, entre tantos outros aspectos, os currículos escolares e acadêmicos. O desafio que está posto consiste na implantação de políticas de reparação social e ações afirmativas que considerem essa realidade e como a historiografia pode se converter em ferramenta que auxilie nessa complexa empreitada. As proposições apresentadas consistem em diretrizes que têm por objetivo constituir uma abordagem mais fidedigna às concepções de mundo dessas religiões.

Abstract

In the following article we intend to problematize some aspects regarding the study of African-Amerindian religions in schools. It is known that these religions are based on “cosmoperceptions” that occasionally come close to or distance itself from Occidental ways of questioning the world, which orient, among many other aspects, school and academic curriculums. The challenge posed consists in the implementation of policies of social repair and inclusive actions that consider this reality and the way in which the historiography can be converted into a tool that help this complex enterprise. The propositions presented consist in guidelines that aim to construct an approach closer to the worldviews of these religions.

Palavras-Chave: Religiões afro-ameríndias; Ensino; História; Cosmopercepções.

Keywords: African-Amerindian religions; Teaching; History; Cosmoperceptions.

1. Introdução:

No dia 21 de abril de 2016 uma matéria intitulada “Candomblé e umbanda em livros didáticos/2016 do MEC para o ensino fundamental”¹ circula pelo *Facebook*. A postagem original estava abrigada em uma página intitulada “De olho no livro didático” e entre outras denúncias se comprometia a averiguar “políticas educacionais e ocorrências de doutrinação nos materiais didáticos, literários e pedagógicos”. A página permanece ativa e ainda oferece cursos “pedagógicos e práticos para a educação cristã”; denúncias sobre a chamada ideologia de gênero; avaliações depreciativas das menções a personalidades como Che Guevara nos livros didáticos e instruções de como os pais devem recorrer a “notificações extrajudiciais” no caso de “escolas e professores que transmitem aos seus filhos conteúdos morais que estejam em conflito com as suas convicções”².

No caso da matéria em específico é apresentado um conjunto significativo de livros didáticos, com os respectivos textos e ilustrações acerca das religiões afro-brasileiras³. O quantitativo de recortes apresentado e suas referências denotam uma pesquisa relativamente aprofundada e familiaridade com o material. Em caixa alta, um alerta: “Alunos de escolas públicas e privadas, inclusive confessionais, que estudarem com os livros didáticos do MEC para o triênio 2016/18, verão com relativa profundidade o Candomblé e a Umbanda”.

O texto da matéria evidencia um total desconhecimento das religiosidades apresentadas através de expressões como “ritos de conversão” para se referir aos ritos iniciáticos; reduz essas expressões religiosas ao Candomblé e à Umbanda (o que muitas vezes é também responsabilidade dos próprios textos presentes nos livros) e adjetiva como “militante” (como se por si só o termo se referisse a algo pejorativo) os profissionais que nas escolas, universidades e outras instâncias se mobilizam para reiterar as diretrizes previstas na lei 10.639/2003⁴.

Para o autor, a persistência em conduzir a discussão através dos aspectos religiosos pode resvalar em proselitismos e novamente o desconhecimento se afirma, uma vez que o proselitismo é característica intrínseca às religiões de conversão e que se pretendem universais: não é o caso

¹ Disponível em: <https://deolhonolivrodidatico.blogspot.com/2016/04/candomble-e-umbanda-em-livros.html?fbclid=IwAR0Qn96Mw1AUFrCTgMjwLqAUnc3WplRQuYnQHvuJnGOYIAzeLDMByXyMwo>
Acessado em 02 de fevereiro de 2021.

² Ao fundo, pode-se ver a imagem de uma criança tapando os ouvidos com as pontas dos dedos.

³ Esse é o termo utilizado pelo autor.

⁴ Lei federal que versa sobre a obrigatoriedade do ensino de “história e cultura afro-brasileira” nas disciplinas que integram a programação curricular dos ensinos médio e fundamental.

das religiões afro-brasileiras ou afro-ameríndias. A dificuldade do estabelecimento das religiões de terreiro nos interiores do Brasil (onde as igrejas católicas e evangélicas já se encontram há muito tempo consolidadas); a ausência de ações contínuas de pregações domiciliares, cultos religiosos em canais abertos de televisão e outras realidades levam à compreensão da inadequação do termo proselitismo nesse contexto.

O fato de os exercícios religiosos de terreiro serem contemplados no livro didático não faz com que tenham na prática da escrita qualquer garantia de permanência ou possam ser considerados proselitistas como a matéria sugere. O mesmo não se pode afirmar das religiões que justificam através das escrituras seus fundamentos litúrgicos, essas sim, apresentam uma maior possibilidade de convocar fiéis a doutrinas e sistemas de crença. Analisando o papel central que a escrita desempenha na construção do conhecimento, saberes e valores nas sociedades ocidentais, e como muitas vezes serve como álibi às narrativas memoriais, o antropólogo Joël Candau argumenta que:

Com os grandes textos, os princípios autorizados de inteligibilidade do mundo social se tornam disponíveis não apenas para a população de letrados, mas para todos os que possuem a possibilidade de escutá-los por ocasião das grandes narrações, pregações, sermões, exortação de toda natureza que se nutre de textos fundadores. O fato de que apenas as religiões do livro sejam verdadeiramente religiões de proselitismo é outro sinal do poder memorial da escrita (CANDAU, 2019: p. 108).

O status e a relevância da escrita que chega inclusive à comunidade dos ouvintes (não leitores) demonstra a eficácia da palavra grafada no ocidente. Por outro lado, as tradições que se baseiam majoritariamente em outros regimes de transmissão (sonoros e olfativos, por exemplo) obviamente, estão mais restritas à transmissão-recepção oral no interior das comunidades.

Em síntese, a doutrinação para o autor da matéria ocorre quando da evidenciação de alguns aspectos religiosos para o estudo das culturas afro-brasileiras. Outras questões, no seu entendimento – como o papel dos negros na expansão do catolicismo e protestantismo no Brasil – ainda são pouco divulgadas ou estão definitivamente ignoradas.

A iniciativa de assinatura da Lei Federal 10.639/2003, incontestavelmente, se coloca como relevante avanço no que diz respeito à implementação de políticas de igualdade racial no último país sul-americano a abolir o regime escravocrata. A emergência de investidas críticas, como as do autor da matéria, resultam de desconfortos para com a maneira que a lei vem sendo aplicada. Esse conjunto de inquietações pode resvalar em entraves na aplicação da lei e consequentemente em retrocessos para o avanço da equidade racial no país. Logo, se faz urgente que dois movimentos ocorram de forma simultânea: a garantia do cumprimento da lei frente às

iniciativas que pretendem ignorá-la e a permanente adequação do material didático disponibilizado nas escolas (bem como das metodologias para utilização desse material).

2. Seguir o caminho, alicerçar a trilha: aspectos das cosmopercepções afro-ameríndias⁵

Diz um provérbio africano: "Se quer ir rápido, vá sozinho. Se quer ir longe, vá em grupo.". Invocando-o, reconhecemos a inegável contribuição de ações como a implementação da lei 10.639/2003, refletimos sobre os seus limites e ensaiamos formas de solidificar coletivamente ainda mais os seus intentos. Se o material exposto na matéria citada no início do texto é submetido às interpretações que expressam incômodo com a possibilidade de algum tipo de "doutrinação ideológica", nossa análise do mesmo gira em torno do apontamento de alguns problemas na ordem das cosmopercepções afro-ameríndias. Essas cosmopercepções devem ser consideradas no currículo para que se garanta a qualidade do ensino de cultura afro-brasileira ou afro-ameríndia nas escolas.

Logicamente, desacreditamos dos perigos apontados na matéria, aqui, pretendemos fomentar a reflexão a partir de outra rota: diz respeito ao reforço da discussão de modo a promover uma aproximação mais fiel a sistemas de compreensão de mundo corriqueiramente silenciados, vilipendiados, subalternizados. Tomamos de empréstimo a noção de "cosmopercepção" da feminista e socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2002) que a cunha como uma espécie de alternativa à cosmovisão. No exame da autora, a visão foi tomada na longa duração da história ocidental como o mais sofisticado dos sentidos humanos, sendo responsável pela escrituração imagético-discursiva dos povos colonizados, do outro, do bárbaro. Pela visão os processos de diferenciação, e naturalização de sobreposições entre categorias de sujeitos diferentes, foram possíveis. Nesse sentido, cosmopercepção se apresenta como conceito mais adequado às sociedades nas quais a visão não apresenta lugar central. Sociedades que valorizam outros sentidos ou a justaposição entre vários.

Um breve levantamento sobre história e cultura afro-brasileira no material didático demonstra que a maioria dos livros apresentam discussões sucintas⁶ sobre o tema. Essas discussões

⁵ Utiliza-se "afro-ameríndias" como forma de frisar influências ameríndias nas religiões de terreiro e mantenho "religiões afro-brasileiras" quando os/as autores/as citados/as assim as tratam.

⁶ O manual do professor da Editora Saraiva (2018) planejado para as turmas de oitavo ano é um exemplo: apresenta em sua capa uma mulher negra em trajes de cambraia, colar de contas e um volumoso turbante. A imagem não deixa evidente se ela seria uma sacerdotisa de candomblé ou uma baiana do acarajé e como não se repete no decurso do material constrói um efeito meramente ilustrativo.

estão restritas a poucos espaços nas laterais das páginas. Em outros livros, em menor quantidade, o tema ocupa um número relativamente significativo de páginas: é o caso dos recortes apresentados na problemática matéria citada no início desse artigo.

Uma constatação recorrente é a de que na composição dos textos que integram os livros didáticos as atividades religiosas e as narrativas mitológicas costumam se sobressair como se evidenciassem mais significativamente as discontinuidades africanas. Aspectos da música, da língua e da culinária figuram como componentes no quadro da sociedade mais ampla, enquanto os lugares de culto (e os seus respectivos exercícios) como redutos nos quais as manifestações de origem africana se mostram de forma mais acentuada. A compreensão de que algumas práticas e espaços são mais demonstrativos da ancestralidade africana no Brasil é reforçada em obras como o documentário *Ori*⁷ (1989) da cineasta e socióloga Raquel Gerber. A produção fílmica se dedica a averiguar a atuação dos movimentos negros brasileiros entre as décadas de 1970 e 1980. O fio condutor é a vida e atuação política da historiadora e militante negra Beatriz Nascimento. No documentário, os terreiros, as escolas de samba e os quilombos são explorados como manifestações legítimas das permanências cosmológicas e socioculturais negras no Brasil. A ênfase no estudo das religiões para compreensão das culturas africanas e afro-brasileiras relaciona-se com o fato de que “Foi através da prática contínua de sua religião que o Nágô conservou um sentido profundo de comunidade que preservou o mais específico de suas raízes culturais.” (SANTOS, 2012: p.32). Essa conservação está também presente em outras práticas que não as de origem iorubá.

O termo Nagô citado pela antropóloga Juana Elbein dos Santos é o nome genérico para grupos de origem sudanesa e costuma figurar na literatura como sinônimo de iorubá. Além dos nagôs, o tronco sudanês também compreendia os mahis, jejes, haussás islamizados e outros. Os bantos, provindos da África meridional, por sua vez, também constituem o conjunto de escravizados para cá trazidos. É consensual entre os mais recentes estudos e proeminentes autores/as que a chegada de negros bantos antecede a dos sudaneses (PRANDI, 2001). Arthur Ramos (1979 [1937]), um dos mais célebres continuadores do pensamento de Nina Rodrigues, entretanto, defendeu que a migração dos grupos sudaneses foi anterior. O certo é que o desencontro de informações como essas pode ter sérias implicações práticas na vida cotidiana de remanescentes. Entre praticantes do Candomblé, sobretudo, a ideia de quais práticas chegam

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aUWlgzqKD7E&t=202s>. Acessado em 12 de janeiro de 2021.

antes ou depois se constituem em verdadeiras disputas discursivas onde o que está em jogo é a tentativa de afirmar uma ancestralidade mais legítima de determinada tradição. Dessa forma, são feitos estrategicamente muitos usos políticos da temporalização cronológica ocidental. Mesmo que o conjunto das atividades rituais não reitere de forma definitiva a temporalização corrente no ocidente, esta temporalização é peça fundamental nos jogos de representação e disputas entre os terreiros.

As dinâmicas religiosas apesar de majoritariamente exploradas nos livros didáticos costumam apresentar alguns problemas que nos fazem tomar nota do quanto ainda se deve percorrer para que a lei 10.639 seja amplamente efetivada. A didática divisão entre Candomblé e Umbanda, termos que aparecem associados quando o assunto são as chamadas religiões de matriz africana ou afro-brasileiras, por exemplo, limitam a multiplicidade desses credos e suas modalidades. Essa divisão opera mediante o estabelecimento de diferenciações que na prática variam muito de acordo com a região do país e com os próprios terreiros. O reducionismo nas menções exclusivas ao Candomblé e a Umbanda pode inclusive silenciar tradições como o Catimbó-Jurema, Jarê, Terecô.

O próprio termo “afro-brasileiro” também não tem se mostrado suficientemente completo para servir de guarda-chuva ao conjunto das doutrinas de origens diversas – principalmente as que descendem da pajelança indígena, das magias europeias ou do catolicismo romano – que se amalgamaram às práticas de origem africana. Esse dado tem feito autores como Ferretti (2013 [1995]) e Barros (2017) optarem pela categoria “afro-ameríndia”, aparentemente mais ampla.

Se os chamados processos de sincretismo ou hibridismo religiosos provocam a circularidade entre culturas de diferentes origens mostra-se premente que no âmbito das escolas a lei federal 11.645/2008 – que assegura o ensino de “História e cultura afro-brasileira e indígena” e amplia e atualiza a lei 10.639/2003 – seja igualmente contemplada. Para além de trazer à cena categorias de sujeitos silenciadas é preciso compreender quais processos permitem trocas simbólicas, materiais ou de sentidos de mundo.

O processo de sincretismo religioso, anteriormente citado, é habitualmente analisado nos livros didáticos a partir exclusivamente do contato entre o culto aos orixás e o catolicismo. Essas narrativas informam que os escravizados costumavam associar os santos aos seus orixás através de arquétipos em comum e cultuar as divindades de origem africana disfarçadas de santos.

Essa idealização do fenômeno do sincretismo o coloca como atividade contra-hegemônica por parte dos negros. Reflexões recentes têm nos colocado diante um problema: a crença nos orixás anulava a possibilidade de uma legítima devoção a outras divindades ou deidades? É preciso compreender, como ressalta a psicóloga Monique Augras (2008), que o ciúme é uma característica inerente ao Deus judaico-cristão. Nas religiões afro-ameríndias diferentes sistemas de crença podem coexistir sem que equivalências entre deidades sejam traçadas. Nessa perspectiva, o sincretismo ou hibridismo religioso passam a ser tomados como dinâmicas de resistência e não como processos pacíficos de aculturação. É preciso se investigar minuciosamente as estratégias por traz das múltiplas pertenças religiosas dos escravizados e seus remanescentes.

Além das referências a múltiplas práticas religiosas ainda hoje nos terreiros, nas manifestações religiosas para além dos espaços sagrados também é possível observar a superação de cisões clássicas presentes no cristianismo. As festividades públicas como o “02 de Fevereiro” em Salvador-BA ilustram bem esse dado. Na festa, são oferecidos presente como flores, bebidas, e perfumes à Iemanjá: divindade do panteão iorubano associada à maternidade e às águas salgadas. Devotos/as desse orixá, praticantes das mais diversas religiões, se deslocam à cidade nessa data. As celebrações religiosas começam ao início da manhã e ao fim da tarde compartilham o mesmo espaço com as festividades ditas profanas. Movimento semelhante é impossível em religiões que se baseiam nas concepções de mundo duais, pois as lógicas que lhes sustentam dispõem sagrado e profano em planos distantes e inconfundíveis.

As dualidades que se expressam em diferentes domínios ocidentais se refletem nas leituras feitas da relação entre corpo e alma. Nas tradições cristãs o corpo é percebido como espaço de expiação que precisa ser purificado e constantemente vigiado como forma de garantir a salvação da alma. Corpo e alma são equivalentes a princípio e fim, respectivamente. Para o cristianismo, a abdicação dos prazeres da carne associada a outros exercícios assegura a salvação. A partir de uma mirada foucaultiana, José Luiz Câmara Leme (2012) infere que uma nova economia da salvação no cristianismo tem relação com uma dinâmica de poder que lhe é própria: o poder pastoral. Essa dinâmica de poder forja um complexo sistema de governo das almas através da confissão e da reiteração continuada das verdades da fé. A salvação, útil ao governo das almas, a ser alcançada conforme os modos como se conduz a vida reafirma uma concepção teleológica e ocidental do tempo na qual a longa duração das bonanças há de vir futuramente.

Nas religiões de terreiro, corpo e alma são tomados como instâncias menos antagônicas: elas se complementam. Os transe rituais, por exemplo, que permitem a corporificação das divindades e divinização momentânea dos corpos desafiam a possibilidade de dicotomias e assimetrias. Epistemologicamente, a dualidade corpo/alma não foi a única que orientou as visões de mundo ocidentais. Corpo/mente conformou-se como outra oposição no mundo ocidental. De acordo com Oyèrónké Oyěwùmí:

Se os corpos terminavam por aparecer, eles eram representados como o lado imoral da natureza humana. O enfoque predileto estava na mente, que se elevava nobremente sobre a fraqueza da carne. A oposição binária entre corpo e mente surgiu muito cedo na discussão ocidental. O tão alardeado dualismo cartesiano foi apenas a confirmação de uma tradição em que o corpo era visto como uma armadilha para qualquer pessoa racional escapar. (OYẸWÙMÍ, 2017: p. 40).

A equação que aproxima as dicotomias corpo/mente, corpo/alma, sagrado/profano é sem dúvida uma das principais características da teologia de Tomás de Aquino. Suas iniciativas de aproximação entre o racionalismo aristotélico e o cristianismo o fizeram incorrer em argumentações que não tinham necessariamente embasamento teológico para condenar as práticas excessivas de relações conjugais (RANKE-HEINEMANN, 2019).

Seja para alcançar a salvação ou a inteira codificação racional do mundo o certo é que a subjugação do corpo em vários aspectos seguiu seu fluxo na história ocidental. Uma das inúmeras reminiscências nos terreiros, coerente com as cosmopercepções africanas, é o lugar de importância associado ao corpo. Afirma Muniz Sodré em uma linha de pensamento anticolonial semelhante à percorrida por Oyěwùmí que:

A divisão estrutural entre consciente e inconsciente que, na modernidade ocidental, define o psiquismo do sujeito, não é o mesmo que essa abertura originária para outros mundos possíveis ou imagináveis, para a modulação de uma situação existencial a outra, ou seja, da existência propriamente humana para a experiência do contato com a divindade ou com o ancestral. (SODRÉ, 2017: p.121).

Outra questão digna de problematização é a ênfase demasiada na apresentação dos orixás como divindades⁸ levando ao entendimento de que são cultuados em todas as modalidades do Candomblé ou da Umbanda (já que os livros didáticos costumam se restringir a essas) ou presentes em todo o continente africano. O exclusivismo dos orixás iorubanos é resultado de um

⁸ Orixás são divindades cultuadas em candomblés de origem iorubana, entre os candomblés jejes as divindades são os voduns e entre os bantos, nkisis. Essas classificações são complexas e não enrijecidas sendo comum a comparação entre os arquétipos das divindades por parte dos/as próprios/as praticantes. Diferenças ritualísticas nos terreiros se dão nas formas de culto, nas línguas (cuja finalidade é mais ritual que comunicativa), nas oferendas vertidas e afins. As diversidades ritualísticas, de ritos e divindades estão diretamente associadas aos lugares de procedência étnica dos negros e estruturam dessa forma as chamadas “nações de candomblé”.

processo que vem sendo chamado de “nagôcentrismo” e consiste na excessiva relevância dessas culturas: o que pode promover o silenciamento das influências de outros grupos étnicos como os bantos e haussás islamizados (CASTILLO, 2010). O “nagôcentrismo” vem sendo tomado nas mais recentes investigações como resultado da interferência dos primeiros estudos sobre religiões afro-ameríndias. Intelectuais, como Nina Rodrigues (2006) e Edison Carneiro (2008), apostaram na legitimidade purista iorubá e se posicionaram como críticos incisivos da dispersão banta e do sincretismo presente nos seus cultos.

Os questionamentos contínuos nos livros didáticos a respeito de como essas práticas se comportam no que concerne ao número de divindades (e se há hierarquia entre essas) pode ser tomado como a naturalização de categorias de análise universalizantes. Carneiro (2008) acredita que as divindades perderam o seu escalonamento hierárquico no Brasil; afirma que esses cultos não podem ser descritos como politeístas devido à centralidade assumida por deuses como Olorum (entre os bantos) e nem como idolatras, pois as representações associadas aos deuses são na verdade a dos seus fiéis em estado de possessão.

Aqui, monoteísmo ou politeísmo são tomados como termos universalizantes e eurocentrados, logo, não podem ser naturalmente inseridos no quadro reflexivo das crenças que apresentam uma pluralidade de narrativas míticas sobre a criação do mundo, o surgimento dos humanos, a quantidade de deuses e afins. As adjetivações monoteísta e politeísta permitem a assimilação entre os/as alunos/as de como eram as religiões gregas e romanas em diversas temporalidades; as religiões africanas e afro-brasileiras, por sua vez, não devem ser submetidas a essas mesmas categorizações sob pena de fazer ecoar interpretações falseadas.

Se os cultos que se baseiam em escrituras sagradas se mostram tão complexos, os que têm na oralidade importante mecanismo de transmissão de conhecimentos se mostram ainda mais. A compreensão da infinidade de práticas nos terreiros não se dá pela oferta de resposta a perguntas pré-estabelecidas cabíveis a outros sistemas de crença, mas a invenção criativa de novos questionamentos.

Outra questão diz respeito ao vocabulário mítico dessas religiões: termos como “sobrenatural”, “espírito”, “alma” e outros mais usuais nas cosmovisões cristãs e kardecistas nem sempre dão conta de explicitar o que se pretende. Uma criança de nono ano, por exemplo, indagada sobre o significado do termo céu, pode apresentar uma conceituação astronômica, geoclimática... Sendo perguntada sobre o que significa céu e terra, justapostos, é difícil que ela

escape a uma elaboração mítica comum ao cristianismo. Céu e terra na cosmovisão cristã se constroem discursivamente como planos distintos associados ao sagrado/eterno/bonanças e profano/efêmero/expiação, respectivamente. Desse modo, “Òrun” e “Àiyé”, só podem ser traduzidos como céu e terra em termos linguísticos, em termos mitológicos não. Na cosmopercepção iorubá esses planos se constroem como instâncias que se complementam e não antagônicas. De acordo com Juana Elbein dos Santos:

O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*; no *òrun* habitam, pois, as sortes de entidades sobrenaturais [...]. Ou, ao contrário, tudo o que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*. (SANTOS, 2012: p. 56).

Temos afirmado que não basta garantir uma discussão como modo de reparo das exclusões sociais, é preciso fazer com que essa insurja a partir das próprias lógicas enunciativas dos sujeitos sobre os quais se fala e em diálogo com esses. Analisando as histórias em quadrinho que tinham a África como cenário (desde as primeiras décadas do século passado) e refletindo sobre o ensino de história africana e afro-brasileira, Luciana de Freitas Gonçalves (2016: p.296) elucida que mais que inserir personagens, culturas e povos subalternizados pelas mais diversas dinâmicas de exclusão em produções que por muito tempo os ignoraram, cabe: “verificar quando e quem as produziu. Tendo em mãos estas informações, é possível analisá-las à luz dos acontecimentos e do período ali estudados.”.

No que diz respeito aos processos de ensino-aprendizagem nos terreiros devemos considerar que esses se dão por lógicas que distam em muito das ocidentais. Mediante observação de um ritual que consistia em verter oferendas a Exu, João Colares da Mota Neto (2008) atentou que os mecanismos de transmissão-recepção dos saberes nos terreiros nem sempre se dão por exclusivismo da palavra falada. Um conjunto de gestos, manipulações de instrumentos litúrgicos, danças, mensagens presentes em cantigas, além das indispensáveis faculdades de rememoração e capacidade de manutenção dos segredos, apontam para a incompletude da palavra falada. Juana Elbein dos Santos (2012) lembra que a palavra nos terreiros não pode ser reduzida a sua capacidade semântica. A palavra, para a autora, é portadora de axé (princípio de força dinâmica), logo, os processos de ensino-aprendizagem nos terreiros que fazem uso das memórias e das narrativas por meio das palavras também veiculam o axé. O axé é indispensável aos rituais e à vida cotidiana dos membros de uma agremiação religiosa.

Considerando que a maioria das reflexões em torno dessas problemáticas estão alocadas em disciplinas que não integram o currículo das escolas, como a Antropologia, refletimos como a História – presente nos currículos desde os anos iniciais – pode se colocar como ferramenta possível para a contemplação dos estudos da cultura africana e afro-brasileira na ampla oficina da educação.

3. Caminhos turvos: problemas para a História

Desde as primeiras décadas do século passado as chamadas religiões afro-brasileiras ou religiões de terreiro constituíram-se como objeto de investigação acadêmica. Nomes, nacionais e internacionais, como Nina Rodrigues (2006 [1900]); Waldemar Valente (1977 [1955]); Pierre Verger (2019 [1957]); Roger Bastide (2001 [1958]); Arthur Ramos (1979 [1937]); Edison Carneiro (2008 [1948]); Mário de Andrade (2015 [1963]); Ruth Landes (2002 [1967]); Juana dos Santos (2002 [1976]); Câmara Cascudo (1978); Monique Augras (2008 [1983]); Renato Ortiz (1999 [1991]); Patrícia Birman (1995); Rita Segatto (2005 [1995]); Sérgio Ferretti (2013 [1995]); Lísias Negrão (1996); Wagner Gonçalves da Silva (2015 [2000]); Reginaldo Prandi (2001); Nicolau Parés (2018 [2006]); Beatriz Góes Dantas (1988); João José Reis (2008); Vivaldo da Costa Lima (2010); Lisa Castillo (2010 [2008]); Luiz Assunção (2010); Muniz Sodré (2017); Simas e Rufino (2018) – podem ser citados como expoentes.

A análise dessas obras implica a constatação de que nas primeiras décadas do século XX a subalternização desses sistemas simbólicos e litúrgicos se reflete nas análises baseadas em leituras eurocentradas evidente em adjetivações atribuídas como cultos “animistas” e “fetichistas” (RODRIGUES, 2006). Autores/as posteriores (influenciados/as pela Antropologia evolucionista que vigorou durante as primeiras décadas do século XX, e, em certa medida, continuadores/as do pensamento do pioneiro Nina Rodrigues) reduziram-nas à alçada de cultos mágicos, sincréticos e primitivos.

Chegamos às últimas décadas do século passado com um contingente bibliográfico significativo. Observando a área de formação desses/as autores/as torna-se evidente a diminuta produção historiográfica: dos citados acima, J. J. Reis torna-se a única exceção. Podemos inferir que a maioria dessas obras está concentrada nos campos da Sociologia, Antropologia ou apresentam roupagem interdisciplinar.

O entendimento de que as religiões afro-ameríndias não despertam significativos interesses enquanto objetos de investigação historiográfica porque se firmam na oralidade é questionável: o exclusivismo das fontes escritas como objetos para a História é temporalmente localizado, por outro lado, o escrito também se apresenta como componente integrante dessas religiões. Mas é certo que os desdobramentos dessa predileção historiográfica por fontes de caráter escrito continuam ignorando as tradições, as formas de produção de conhecimento e as dinâmicas sociais compreendidas como orais. Um impasse está posto: em que medida a produção historiográfica pode adotar novos problemas, novas fontes e novas abordagens como propôs o movimento dos *Annales* sem comprometer as especificidades do seu *métier*? Seria a insistência nesse deslocamento uma alternativa à afirmação dos estudos das religiões afro-ameríndias também no campo da História?

Aqui propomos três formas de promoção dos estudos dessas religiões no campo da História:

3.1. Virada à Antropologia:

A proposta de uma “história-problema” foi sem dúvida uma das que mais enriqueceram o debate historiográfico dos anos iniciais do século passado. Alocada no chamado movimento dos *Annales*, essa ideia alertava que para além dos fatos compreendidos em recortes temporais a História também demandava um problema de investigação que compreendia a interpretação dos eventos. Essa ampliação no fazer historiográfico foi possível graças à aproximação com outras disciplinas como a Economia, a Sociologia, a Geografia e a Antropologia. Com essa última o contato se deu posteriormente, o que levou o historiador Charles-Oliver Carbonell (2013: p.281) a afirmar que “a antropologia histórica é o último avatar da Nova História”.

A proposta de aproximação entre a História e a Antropologia também está presente nas reflexões de Maria Regina Celestino de Almeida (2012). Conforme a autora, as consolidações científico-disciplinares no século XIX não previam qualquer aproximação entre a História e a Antropologia, a primeira privilegiava a análise diacrônica em torno de sociedades escritas e se voltava aos processos que permitiam o estudo das dinâmicas temporais, a segunda, por sua vez, baseava-se em visões sincrônicas a fim de compreender as estruturas culturais de sociedades ágrafas. Posteriormente, antropólogos/as começam a reconhecer as mudanças sofridas nos grupos por eles estudados que estavam relacionadas ao transcurso do tempo histórico e os/as

historiadores/as a se interessar pelas experiências cotidianas comuns. A partir da década de 1970 e 1980 essas aproximações se firmaram.

No caso do estudo de grupos indígenas e remanescentes dos africanos esse encontro tem possibilitado a construção de uma relação interdisciplinar que não significa a justaposição entre campos, mas a ampliação das abordagens onde as perspectivas se complementam. O resultado, conforme a autora, é a possibilidade de superar as visões estereotipadas e superficiais que naturalizaram a crença de que a modernidade superaria as tradições afro-indígenas e as relegariam ao esquecimento. No caso dos indígenas por ela estudados provou-se não se tratar de agentes passivos no processo de dominação colonial que nada influenciaram as concepções de mundo hegemônicas dos colonizadores.

A efetivação desse encontro de áreas, e das visões sincrônicas e diacrônicas para a compreensão das culturas e práticas afro-ameríndias, possibilita a afirmação de que os grupos afro-ameríndios têm participações estruturais na sociedade brasileira para além do fornecimento de resquícios materiais e simbólicos.

3.2. Busca de fontes de múltiplas naturezas:

A ideia de que religiões de terreiro são necessariamente orais vem sendo problematizada por autoras como a já citada Lisa Castillo (2010) que sustenta a tese de que a relação entre escrita e oralidade no candomblé é dialética. A análise de letreiros informativos nas paredes dos terreiros; dos bilhetes nas oferendas; das polêmicas por trás das publicações dos chamados cadernos de fundamentos; das fotografias encontradas nas mais antigas casas de candomblé baianas; dos textos reunidos por Edison Carneiro quando da realização do II Congresso afro-brasileiro em Salvador (1937): que contou com escritos de intelectuais e sacerdotes e intelectuais-sacerdotes; da análise discursiva de valoração do conhecimento acadêmico por matriarcas como Aninha do Afonjá – referendam seu argumento principal.

Reforçar a tese das circularidades entre o oral e o escrito a partir de provocações como as de Castillo significa chamar a atenção sobre a urgência em apontar álbuns de fotografias, cartas, diários pessoais e outros como fontes tão legítimas quanto os jornais que circulam entre o grande público. É preciso expandir ainda mais a concepção de fonte histórica e inferir que múltiplos vestígios podem resultar em informações a respeito de como viviam e vivem esses povos e que representações de mundo constroem. A produção historiográfica deve pensar em modos de como se aproximar de conhecimentos que se dão:

não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, como a respiração e o hálito que dão vida a matéria inerte e atinge os planos mais profundos da personalidade (SANTOS, 2012: p.48).

Sem dúvida, as produções etnográficas permitem uma aproximação mais efetiva dessas realidades. Não sendo a etnografia comum no terreno historiográfico, como o é no antropológico, se faz necessário compreender como ela pode suscitar entre historiadores/as um aprimoramento das suas capacidades de observar o campo e como essa aproximação com o campo pode colaborar para produções que costumam se basear em fontes escritas.

3.3. Consideração efetiva dos estudos de memória:

A partir da década de 1970 os estudos de memória vêm ganhando espaço no amplo escopo da História. Graças à metodologia da história oral, que tem a memória como objeto, novos temas e abordagens, inacessíveis ou dificilmente acessíveis por outras vias, emergem. A princípio, a história oral se preocupava em visibilizar os chamados “excluídos da história”: mulheres, negros, imigrantes, homossexuais, trabalhadores... A memória desses/as foi gradativamente sendo registrada e analisada por intelectuais e esse processo possibilitou a construção historiográfica das realidades sociais ignoradas até então. Essas produções foram ganhando espaço e ampliando suas fronteiras de modo que hoje já se compreende a limitação das construções analíticas sobre o “outro” em sua total ausência. Os usos da história oral têm se efetivado inclusive em consonância com fontes escritas ou de outras naturezas: inquirindo-as, problematizando-as, complementando-as.

Nos trabalhos que se utilizam da memória e da história oral algumas especificidades precisam ser apontadas, pois “em história oral não se busca exatidões, verdades históricas, dados incontestáveis. Pelo contrário, interessa a versão dada pela relação da fala no enunciado narrativo.” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020: p. 22). Carmem Zeli de Vargas Gil, por sua vez, enfatiza que:

a memória é um trabalho de reinterpretação do passado em razão do presente e do futuro, a partir de estratégias ou lutas que buscam construir outras narrativas, obscurecidas pela memória oficial em torno de pessoas, grupos e instituições. Essas memórias das lutas coletivas e dos diferentes grupos invisibilizados no relato da história pátria necessitam fazer parte do currículo das escolas, compondo, assim, memórias e histórias mais plurais. (GIL, 2019: p. 157).

A produção historiográfica que lida com religiões cuja oralidade é componente integral na produção de sentidos e transmissão de saberes deve valorizar a memória e a experiência dos/das praticantes. Essa forma de produção intelectual não deve limitar-se às universidades, mas integrar os livros didáticos cujos textos costumam ser produzidos por investigadores/as que muitas vezes subestimam as formas de compreensão de mundo dos/as religiosos/as. A desvalorização dos saberes afro-ameríndios acaba por reforçar o estabelecimento de uma lacuna cara à ciência hegemônica ocidental que informa que entre sujeitos que produzem conhecimento e objetos estudáveis deve existir um espaço propício à objetividade.

4. Delineamento de rotas para o estudo das religiões afro-ameríndias nas escolas: o que ainda devemos percorrer?

A construção de um conjunto articulado de iniciativas que visem respeitar a pluralidade de credos e a tentativa de compreendê-los dentro das suas próprias lógicas de interpelação do mundo demanda viradas de caráter político e epistemológico. O ensino religioso nas escolas está previsto na Constituição Federal (1988) em seu artigo 210, sendo a matrícula no componente de ordem facultativa. O artigo 33º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional⁹ (LDB) – em um entendimento de que a laicidade do Estado cobre o direito a livre manifestação de credos ou não – assegura que cabe à escola disponibilizar o componente e construir formas criativas e alternativas de ocupar a vacância no horário dos/as alunos/as não matriculados/as.

Enquanto o § 1º desse artigo prevê o estabelecimento de normas para habilitação e admissão dos professores, o § 2º presume que os sistemas de ensino ouvirão entidades civis constituídas por praticantes de diferentes credos religiosos. Dito isso, dois problemas insurgem respectivamente: 1. O componente curricular de religião costuma ser ministrado por professores/as de disciplinas entendidas como afins aos estudos da religião (História, Sociologia, Filosofia) independentemente da familiaridade que o/a docente tenha com esses estudos. A habilitação para ministrar as aulas permanece apenas como orientação legal; 2. A existência de grupos da sociedade civil organizada que se articulam em torno dessas questões dispostos a dialogar com as instituições é ínfima.

⁹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm . Acessado em 02 de março de 2021.

O quadro dessa realidade se tornou ainda mais complexo quando em 27 de Setembro de 2017 o Supremo Tribunal Federal (STF), em assembleia, decidiu em acirrada disputa que o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras pode se dar de forma confessional: mantendo filiação direta com uma religião específica e podendo inclusive ser ministrado por sacerdotes/sacerdotisas ou outras autoridades religiosas. A votação ocorreu depois que a Procuradoria-Geral da República (PGR) sugeriu uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI/4439) que compreendia como inconstitucional o ensino religioso de forma confessional. A ação foi julgada improcedente.

Mesmo diante a possibilidade de se filiar o componente de ensino religioso a uma religião sem que isso incorra em ilegalidades ainda é possível pensar na pluralidade de credos sendo contemplada nessas aulas. Uma alternativa seria convidar sacerdotes e sacerdotisas das mais variadas práticas para ministrar tais aulas, esses/essas teriam plena autoridade para, em parceria com o/a professor/a, construir conhecimentos sobre diferentes sistemas de crença respeitando e compreendendo suas especificidades cosmológicas. À escola também caberia garantir aos alunos/as matriculados/as no componente a visita aos espaços sagrados de culto para que esses/as tivessem noção de como os ritos são praticados e a partir de que condições espaciais, econômicas, simbólicas. Adentrar os terreiros, por exemplo, na companhia de quem ministra o componente e dos/das dirigentes sacerdotais seria uma possibilidade de entendê-los em suas funcionalidades próprias. A visita a esses espaços possibilita o acesso a conhecimentos produzidos por outras dinâmicas e sentidos: a música e a culinária que marcam essas comunidades, por exemplo, gestam interpelações que vão além das leituras de textos escritos.

No âmbito do Ensino de História e da educação para as relações étnico-raciais, Leonardo de Jesus Tavares (2019) aponta a importância do estudo das chamadas religiões de matriz africana. O autor é assertivo quando propõe a reflexão de que apesar das discussões acerca das propostas de educação antirracista, contra-hegemônica e decolonial estarem cada vez mais se efetivando no circuito acadêmico ainda se mostram realidades distantes da escola. Já Arlindo Nascimento Rocha (2018) aposta na inserção de temas associados às religiões de origem africana no currículo escolar como mecânica de suprir os silenciamentos históricos para com os grupos afro-remanescentes e suas compreensões de mundo. Kelly Russo e Alessandra Almeida (2016), analisando a atuação de sacerdotisas de candomblé na Baixada Fluminense, inquirem que essas líderes mesmo validando as propostas de discussão das religiões afro-brasileiras nos livros

didáticos orientam que tais discussões se deem em consonância com as narrativas orais que alicerçam os saberes nos terreiros. Esses e outros estudos recentes, dedicados às articulações entre religiões afro-brasileiras ou afro-ameríndias e ensino de História ou de outras disciplinas, convergem para a necessidade de que se estabeleça uma triangulação mais satisfatória entre os saberes produzidos na esfera dos terreiros, das escolas e das universidades.

Algumas atividades socioeducativas, inclusive, poderiam se dá no interior dos terreiros de modo a familiarizar os/as estudantes com a diversidade religiosa e solidificar pontes entre as escolas e outras instituições igualmente responsáveis pela formação cidadã.

5. Conclusões

Conclui-se que a atualização dos materiais presentes nos livros didáticos (em uma tentativa de aproximação das realidades afro-ameríndias); a construção de problematizações e interdisciplinaridades no campo da História (a fim de abarcar questões geralmente previstas em outras áreas do conhecimento) e a invenção de novas formas de lidar com o componente de ensino religioso se apresentam como alternativas para a reestruturação do processo ensino-aprendizagem sobre as religiões afro-ameríndias. A descolonização – enquanto alternativa política e virada epistemológica – do currículo, e das formas de produção do conhecimento, constitui-se como mecanismo capaz de promover mudanças nessas três esferas.

Quando bell hooks (2013: p.86) defende que “A teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim.” segue a trilha de Paulo Freire e reforça a posição de que não existe prática pedagógica e produção de conhecimento viáveis sem emancipação política dos indivíduos. Essa emancipação inclui o respeito e a valorização das diferenças de credo.

A construção de um currículo universitário e escolar comprometido com a crítica das continuidades coloniais se dá mediante e *pari passu* o exercício daquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de “metodologias não extrativistas”: “fundamentadas nas relações sujeito-sujeito e não sujeito-objeto” (SANTOS, 2019: p.12). Nessa perspectiva, o currículo se torna problematizador das possibilidades de compreender “o outro” em sua ausência. Santos (2019) defende a necessidade da invenção de “epistemologias do sul” e essas têm como características: fazer jus à relevância das experiências; valorizar aquilo que não figura como conhecimento e a dimensão cognitiva das lutas além de saberes oriundos de diferentes epistemologias.

O que definitivamente está em jogo é a valorização de costumes e crenças para a consolidação de uma narrativa histórica que considere a relevância das influências afro-ameríndias como centrais no processo de formação econômica, sociocultural, religiosa e educacional do país. Essa valorização visa construir uma sociedade mais justa e pode inclusive despertar sentidos de pertencimentos mais íntimos a realidades silenciadas por processos de branqueamento que se arrastam e modificam desde fins do século XIX. As discussões suscitadas e as iniciativas propostas possibilitam a formação de uma consciência mais ecumênica desde os anos iniciais de formação: isso certamente reverbera na consolidação de uma coletividade mais disposta a conviver com a pluralidade de credos e percepções de mundo.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "História e antropologia" In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAIFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. pp.151-168.
- ANDRADE, Mario de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 [1963].
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a metamorfose: identidades míticas em comunidades nagôs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BARROS, Ofélia Maria de. *Terreiros campinenses: tradição e diversidade*. Campina Grande: EDUEPB, 2017.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Le candomblé de Bahia, de 1958. 3ª edição. São Paulo: Nacional, 1978. Nova Edição: São Paulo, Cia. das Letras, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EDUERJ, 1995.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2019.
- CARBONELL, Charles-Oliver. "Antropologia, etnologia e história: a terceira geração na França". In: NOVAES, Fernando Antônio; SILVA, Rogério Forastieri (Orgs.). *Nova História em perspectiva*. Vol. 2. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 280-290.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

CASCUDO, Câmara. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas de magia branca no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

CASTILLO, Lisa. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

COTRIM, Gilberto; RODRIGUES, Jaime. *Historiar, 8º ano: ensino fundamental, anos finais*. 3.ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

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

FERRETTI, Sérgio. *Repensar o sincretismo*. 2. ed. São Paulo: Edusp, Arché Editora, 2013.

GIL, C. Z. DE V. “Memória”. In: FERREIRA, M. D. M.; OLIVEIRA, M. M. D. D. (Eds.). *Dicionário de Ensino de História*. Rio de Janeiro: EDITORA FGV, 2019. p. 155-161.

GONÇALVES, Luciana de Freitas. “Religiões de matrizes africanas nas histórias em quadrinhos: uma ferramenta pedagógica no ensino de história da África e cultura afro-brasileira”. *Revista História e Diversidade* Vol. 8, nº 1 (2016).

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Trad. Maria Lucia do Eirado Silva; 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LEME, José Luís Câmara. “A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu”. In: CADIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Orgs). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 23-44.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Lesse Orixá: nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; SEAWRIGTH, Leandro. *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2020.

MOTA NETO, João Colares da. “A Educação no Cotidiano do Terreiro”: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Educação). UEPA, Belém, 2008.

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

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. "Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects". In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

_____. Oyèrónké. *La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editora En la frontera, 2017.

PARÉS, Luiz Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2018.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. "De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião". *REVISTA USP*, São Paulo, n. 46, junho/agosto 2000. p. 52-65.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus: Igreja católica e sexualidade de Jesus a Bento XVI*. Trad. Paulo Fróes e Débora Donadel; 5º ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ROCHA, Arlindo Nascimento da. "Religiões afro-brasileiras dentro e fora das escolas". *Revista Último Andar*, n. 32, dezembro de 2018. pp. 18-32.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

RUSSO, Kelly; ALMEIDA, Alessandra. "Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas". *Cadernos de Pesquisa*, v.46, n.160, abr./jun. 2016. pp.466-483.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SEGATTO, Rita Laura. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da UNB, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2015.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz A. C. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

TAVARES, Leando de Jesus. “Esse Terreiro tem História”: Ensinando História e Cultura Afro-Brasileira por meio de um estudo sobre Candomblé. Dissertação de Mestrado (ProfHistória). UFRRJ, Nova Iguaçu-RJ, 2019.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1977.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos orixás e voduns*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

Sobre o autor:

Lucas Gomes de Medeiros: Doutorando em História Social da Cultura Regional pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

Artigo recebido para publicação em: 02 de março de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 26 de novembro de 2021.

Como citar:

MEDEIROS, Lucas Gomes de. Os problemas nos estudos das religiões afro-ameríndias e o ensino de História. *Revista Transversos*. Dossiê: O futuro do passado: Desafios para o Ensino da História nas escolas numa perspectiva global. Rio de Janeiro, n°. 23, 2021. pp. 316-336. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/58108>>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2021.58108

