

**Corpo afrorreligioso e resistência: caminhos para uma educação antirracista**

José Valdinei Albuquerque Miranda<sup>1</sup>  
Neusiane de Nazaré Coelho de Melo<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo abordar o corpo afrorreligioso como um polo de difusão de saberes socioeducativos e práticas de resistência da cultura e religião afro-brasileira na perspectiva de pensar uma educação antirracista. A construção teórica da pesquisa baseou-se em autores como Antonacci (2003), Bastide (1971), Caputo (2013), Gomes (2013), Mauss (2003), Silva (2015), Silva (1994), Sousa Junior (2002). A metodologia, de caráter etnográfica, abrangeu como campo empírico da pesquisa um ritual umbandista em homenagem a Iemanjá, ocorrido anualmente na cidade de Cametá-PA. Nas análises, o corpo afrorreligioso é compreendido como uma construção histórica e social da cultura negra e instrumento de ‘resistência e afirmação de sua identidade cultural, sendo interligado ao universo simbólico e à ancestralidade da cultura afro-brasileira presentes no ritual de Iemanjá. Nas conclusões, enfatizou-se os desdobramentos do corpo afrorreligioso, em suas dimensões simbólica e ancestral, com visibilidade aos saberes socioeducativos e práticas culturais que são produzidos e propagados no ritual afrorreligioso. Tais saberes e práticas se conectam às contribuições da Lei 10.639/03 para se pensar os processos de valorização da identidade cultural e da resistência negra no espaço escolar como caminhos para uma educação antirracista.

**Palavras-chave:** Corpo afrorreligioso. Resistência. Simbologia. Educação Antirracista.

**AFRORELIGIOUS BODY AND RESISTANCE: PATHS TO AN ANTI-RACIST EDUCATION**

**Abstract:** The present article aims to approach the afroreligious body as a pole for the diffusion of socio-educational knowledge and resistance practices of the afro-brazilian culture and religion in the perspective of thinking an anti-racist education. The theoretical construction of the research is based on authors such as Antonacci (2003), Bastide (1971), Caputo (2013), Gomes (2013), Mauss (2003), Silva (2015), Silva (1994), Sousa Junior (2002). The methodology, of ethnographic character, included as

---

<sup>1</sup> Doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA) no Programa de pós-graduação em Educação e Cultura.

<sup>2</sup> Mestra em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura/PPGEDUC pelo Campus Universitário do Tocantins-Cametá. Graduada em História pela Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins/ Cametá.

an empirical field of research an umbandist ritual in honor of Iemanjá, occurred annually in the city of Cametá-PA. In the analyzes, the afroreligious body is understood as a historical and social construction of black culture and an instrument of resistance and affirmation of its cultural identity, being connected to the symbolic universe and ancestry of afro-Brazilian culture present in the ritual of Iemanjá. In the conclusions, emphasized the unfolding of the afroreligious body, in its symbolic and ancestral dimensions, with visibility to socio-educational knowledge and cultural practices that are produced and propagated in the afroreligious ritual. Such knowledge and practices are connected to the contributions of Law 10.639/03 to think of the process of valorization of cultural identity and black resistance in the school space as paths to an anti-racist education.

**Key-words:** Afroreligious body. Resistance. Symbology. Anti-racist Education.

## INTRODUÇÃO

Ao longo da história do Brasil, as religiões afro-brasileiras sempre manifestaram em suas práticas e simbologias culturais a expressão da memória de resistência de um povo e, por isso, também foram fortemente repreendidas e reguladas por meio de discursos que as julgavam de acordo com as situações e as relações de poder instituídas. Os discursos julgadores estavam diretamente imbricados com a visão que se tinha sobre seus praticantes, e como as religiões afro-brasileiras se manifestavam através do corpo dos seus religiosos, esses discursos e práticas se direcionavam aos corpos dos praticantes da religião de matriz africana.

As religiões de matriz africana no Brasil, em grande parte foram construídas pela visão do outro, seja pela ciência ou pelo Estado. Tais construções ocasionaram a deturpação, estereótipos, estigmas e discriminação aos seus praticantes, e por isso passaram por diferentes e rigorosos sistemas de controle, repressão, apresentados como um desvio racial, cultural, moral ou religioso a ser sanado. Essas concepções foram a base da construção estereotipada e preconceituosa sobre as religiões afro-brasileiras e seus praticantes, ainda presentes em nossa sociedade.

Considerando os discursos do final do século XIX em diante, vemos que as religiões afro-brasileiras foram julgadas e estigmatizadas tanto pelo discurso cientificista quanto pelo discurso de regulação jurídico-político do Estado. Pela análise de caráter cientificista, a primeira obra inaugural do estudo analisou a possessão ocasionada pelas entidades como histeria advinda da capacidade mental inferior dos africanos e seus descendentes, logo, segundo Dantas (1988), julgando as manifestações

do corpo afrorreligioso como um corpo doente. Diferentemente das concepções científicas, a perspectiva do controle e a repressão sofrida pelo aparelho jurídico-político de Estado os atingiam por diferentes argumentos que variavam como práticas de desordem, imoralidade, prostituição e, principalmente, feitiçaria, conforme descrição e análise de Maggie (1992) e Leal (2011). Tais argumentos serviram de condenações aos praticantes afrorreligiosos que até hoje vivem sob os estigmas de “macumbeiros”, “fazedores de feitiço”, “adoradores do diabo”, “charlatões”, e outras nomenclaturas e representações estereotipadas construídas sobre o seu corpo negro e suas práticas religiosas.

Porém, se o corpo negro permaneceu alvo de regulação e controle dos discursos repressivos do Estado e patológico cientificista, por outro lado, foi devido a esse corpo se constituir uma expressão viva das manifestações e simbologias ancestrais, que foi possível o prosseguimento de suas práticas de resistências religiosas. Neste estudo, buscamos entender o *corpo afrorreligioso* como uma expressão relacionada à prática de resistência cultural das religiões afro-brasileiras, envolvendo as suas simbologias, ancestralidades e saberes socioeducativos. Com base nos estudos de Sousa Júnior (2002), sobre as representações do corpo no universo afro-brasileiro, no ritual de iniciação afrorreligiosa, o corpo é visto como a manifestação dos princípios ancestrais, pois, são “pessoas que se comprometeram no seu processo de iniciação a fazer de suas vidas, pela corporeidade, um lugar de adoração e morada dos ancestrais” (SOUSA JÚNIOR, 2002, p.129). A partir desse entendimento, ensaiamos pensar o corpo afrorreligioso como um “microcosmo” que integra o mundo material à ancestralidade negra, como uma construção histórica e social, sendo instrumento de resistência e afirmação da identidade cultural negra frente às ofensivas de discursos e práticas racistas e de intolerância religiosa que perduram através dos tempos. O corpo afrorreligioso é permeado por identidades e saberes ancestrais que renovam as práticas e experiências das relações tecidas pela religiosidade negra. Os saberes difundidos através e por meio dele são os constituintes que nos abrem uma janela para a desconstrução dos estereótipos construídos historicamente. Tendo por base esse entendimento acerca do corpo afrorreligioso, buscamos questionar: Como os corpos afrorreligiosos resistem ao regime de dominação e conseguem manter viva a sua cultura por meio da religião afro-brasileira? Que saberes religiosos e culturais são produzidos nas práticas e rituais afrorreligiosos? Como as práticas afrorreligiosas de matriz africana podem ser pensadas como um instrumento de resistência e combate ao racismo e à intolerância religiosa na

educação? A partir da efetivação da Lei 10.639/03, que caminhos podemos pensar na perspectiva de uma educação antirracista na escola?

Tais questionamentos nos levaram a olhar o corpo afrorreligioso como um campo de análise na perspectiva dos estudos da cultura e religião afro-brasileira, tendo como recorte de pesquisa um terreiro de umbanda, situado na cidade de Cametá-PA. Através de situações narradas pela mãe-de-santo do terreiro, Dona Isabel Oliveira, observamos como a umbanda e seus saberes religiosos e culturais são transmitidos e propagados nos rituais por intermédio de sua prática afrorreligiosa. As observações dessa pesquisa ocorreram através do acompanhamento de um ritual religioso que acontece anualmente, no dia 07 de dezembro, na praia da Aldeia e/ou na localidade de Cametá-Tapera em homenagem a Iemanjá.

A metodologia utilizada seguiu as características da pesquisa etnográfica, através da descrição densa do ritual, observação participante e narrativas orais das teias de significações tecidas por meio do corpo e dos saberes de Dona Isabel. Assim, tal acompanhamento e observação direta do ritual nos permitiu verificar como o corpo afrorreligioso produz suas práticas de resistência por meio da propagação dos saberes socioeducativos e valores culturais das religiões afro-brasileiras, além de abrir caminhos para se pensar, a partir da Lei 10.639/03, as simbologias e resistências do corpo afrorreligioso na perspectiva de uma educação antirracista.

## **1. O CORPO AFRORELIGIOSO COMO MANIFESTAÇÃO DA CULTURA**

De acordo com Mauss (2003), o corpo, mesmo sendo o primeiro instrumento natural que iguala todos os seres humanos, apresenta inscrições culturais diferenciadas, pois, as técnicas que atuam sobre esse instrumento natural são resultado do meio sociocultural ocupado por cada corpo. As expressões ordenadas que atuam sobre o corpo, simbolizam o meio sociocultural de cada indivíduo. Assim, podemos olhar para um corpo, não apenas como um ente natural dos seres humanos, mas como símbolo que identifica a diferença não somente biológica, mas também cultural que “variam com as sociedades, as educações, as conveniências, as modas e os prestígios” (MAUSS, 2003, p.404). A partir desse entendimento, pode-se dizer que o corpo é visto como expressão das identidades e diferenças culturais, pois nele se inscrevem marcações culturais manifestadas física ou simbolicamente.

Corroborando essa ideia, Antonacci (2003) considera que o corpo não é apenas receptor da palavra memorizada, ele constrói e ressignifica os saberes, tradições, fatos oralmente lembrados, reativados em vibrações corpóreas que partilham memórias e culturas feitos em contínuas interações, podendo ser constituído em texto, que emerge experiências e narrativas mentalizadas e subjetivas de corpos comunitários. A autora enfatiza, ainda, que o “corpo evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimento, sendo por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído [...] quando se diz que o corpo revela não se pode esquecer que ele também esconde” (ANTONACCI, 2003, p.107). É por meio do corpo que as revelações e os esconderijos simbólicos da cultura se inscrevem e ganham força de resistência

Para Mauss (2003) e Antonacci (2003), o corpo, ao mesmo tempo que marca a expressão de uma cultura, reativa saberes e experiências, ele também a silencia. Por essas concepções, podemos dizer que o corpo é, ao mesmo tempo, o “instrumento” que iguala os seres humanos como aquilo que os diferencia, o instrumento que une e que afasta, que singulariza e pluraliza um indivíduo e uma coletividade.

Prandi (2008) considera que as religiões de descendência africana no Brasil acontecem pelo corpo. São religiões de transe, onde as entidades cultuadas se manifestam em transe no corpo de devotos preparados para esse recebimento. Acompanhando esse entendimento, Antonacci (2003) considera que o corpo nessas religiões são inscrições que moldam o estar e o viver no mundo, interagindo com outros seres e elementos por meio de ritmos e movimentos, odores e perfis de seus ancestrais. A fala das divindades acontece pelo corpo através do canto e dança que vibram na sonoridade do toque dos tambores. É nesse sentido que Emil (2013) destaca que, os sujeitos das religiões afro-brasileiras são seres “compósitos”, mas que não perdem sua inteireza. Os materiais que atuam no corpo, na cabeça e nas divindades, compõem a integridade do corpo e do cosmo de matriz africana. São nos rituais que se constrói o ambiente envolvido por uma cosmovisão, ficando evidente que esse ambiente de matriz africana não é externo ao corpo, mas parte dele, que, interagindo interna e externamente, são construídos no movimento que dá forma à composição de todo o universo cósmico que o envolve.

A esse respeito, Antonacci (2003) afirma que os afroreligiosos vivem em seus corpos incorporações de traços, forças produzindo caracteres de seres vivos e energias que investem poderes e habilidades, articulando identidades que escapam ao

verbalizado. Por intermédio de batuques, ritmos e sons, colocam corpos e vibrações em movimento, potencializando a produção de um universo simbólico de resistência que interliga o corpo à ancestralidade.

Assim, podemos dizer que os corpos nas religiões afrodescendentes estão muito além de um organismo biológico, eles carregam as marcas históricas ancestrais que constituem as identidades, os valores e os saberes africanos, sendo perceptível, no ritual analisado, a estrita relação construída do corpo afroreligioso com a ancestralidade e a simbologia que envolve o ritual de Iemanjá.

## **2. CORPO, ANCESTRALIDADE E SIMBOLOGIA NO RITUAL DE IEMANJÁ**

*O culto aos ancestrais é um dos elementos mais constantes na cultura africana. Pode-se mesmo dizer que é um fenômeno universal em praticamente toda a África Negra [...]. Essa constante na cultura africana e na cultura negra em geral é a pedra fundamental da cosmovisão africana, pois o culto aos ancestrais sintetiza todos os elementos que a estruturam. Aliás, aqui o movimento é o inverso: a cosmovisão africana retira do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos (OLIVEIRA, 2006, p. 62).*

De acordo com Oliveira (2006), a ancestralidade é o principal elemento do qual a cosmovisão africana é baseada. O culto aos ancestrais integram todos os outros elementos que constitui a cosmovisão africana, sempre preservando e atualizando a concepção dos elementos que a compõe de acordo com a dinâmica da sociedade, mantendo sempre a originalidade das estruturas de cada comunidade em seus diferentes contextos de manifestação.

Conforme Oliveira (2006), as religiões africanas como um dos elementos que constitui a cosmovisão africana, têm no culto aos ancestrais o seu principal fundamento que permeia toda a religiosidade africana. Os ancestrais geralmente são personagens históricos ou elementos naturais que, divinizados pela comunidade, proporcionam a sobrevivência do grupo. Como são os antepassados que legitimam as regras morais e os princípios éticos da comunidade, o controle social está direcionado pelos antepassados, mantendo o controle da comunidade nas mãos de sua linhagem hierárquica. Personagens históricos se tornavam ancestrais cultuados pelo seu feito para a comunidade, ocasionado pela valorização dada àqueles que se dedicavam à coletividade. Com isso, a moralidade nascia da ancestralidade, como o bem-estar de

cada indivíduo, estava em função do bem-estar comunitário, aqueles que viviam para o bem da comunidade acabavam sendo reconhecidos moralmente.

Dada a distância histórica e geográfica entre África e Brasil, os valores transpassados ao Brasil pela vinda de africanos escravizados não permaneceram intactos, bem como não foram totalmente apagados. Os valores religiosos de muitos grupos étnicos vindos para o Brasil passaram por um processo de ressignificação à luz dos valores locais de acordo com cada segmento religioso, mantendo sempre o ponto de contato com a África. A ancestralidade presente nas religiões afro-brasileiras expressa esse ponto comum de conexão entre essas religiões.

Em análise, Silva (1994) considera que, a princípio, o Candomblé e o Tambor de Mina, religiões afro-brasileiras que cultuam divindades oriundas da África Ocidental dos territórios da Nigéria, Benin (antigamente denominado de Daomé) e Togo, são religiões que apesar de toda a repressão no Brasil, conseguiram resistir e transplantar e cultivar suas divindades mantendo o vínculo com seus elementos ancestrais. O fato dessas divindades serem vistas como espíritos humanizados, com personalidades próprias, bem como características físicas, domínios naturais e algumas terem vivido na terra e pelo seu feito se transformou em divindade, possibilitou o culto em terras brasileiras.

Uma forma que ocasionou essa permanência dos valores religiosos africanos no Brasil, principalmente a ligação com seus ancestrais divinizados, diz respeito à possibilidade que as divindades africanas tinham de se manifestar através dos corpos negros que incorporavam as divindades africanas nos rituais religiosos no Brasil. A incorporação das entidades pelos devotos não apenas aproximou os cultos africanos em terras longínquas da sua origem, como foi uma arma de resistência que possibilitou a manutenção das religiões de matriz africana, uma vez que, às escondidas da repressão, a incorporação das entidades aproximava os africanos aos seus deuses nativos. Bastide (1971) ressalta essa manifestação ainda no período escravista:

[...] O africano, com a destruição racial das linhagens, dos clãs, das aldeias ou das realezas, apegava-se tanto mais a seus ritos e seus deuses, a única coisa que lhe restara de seu país natal, o tesouro que pudera trazer consigo. Mitos e deuses esses não viviam somente em seu pensamento, como imagens mnemônicas sujeitas a perturbações da memória, mas que também estavam inscritos em seus corpos, como mecanismos motores, passos de danças ou gestos rituais, capazes, por conseguinte, de mais facilmente serem avivados ao rufar lúgubre dos tambores (BASTIDE, 1971, p. 219).

Os valores religiosos africanos que preservavam os traços culturais de uma pátria mãe foram sendo reapropriados e ressignificados em terras brasileiras, tanto pelos africanos e seus descendentes, conforme destacado por Bastide (1971), como por outras religiões que tinham como membros pessoas das outras camadas sociais, como é o caso da Umbanda.

De acordo com Silva (1994), a Umbanda é uma religião que surge por volta dos anos de 1920 e 1930 nas regiões Sudeste e Sul do Brasil, trazendo uma concepção de religião que mescla dogmas do kardecismo com elementos das religiões afro-brasileiras, isso o levou a defender essa mistura como a legitimação de status de uma nova religião tipicamente brasileira. Essa mistura de dogmas, mais especificamente de entidades africanas, caboclos (espíritos ameríndios), santos católicos e espíritos mortos por influência do kardecismo, legaram à umbanda uma particularidade que professa entidades de todos os povos que compunham a identidade brasileira. O autor considera que:

A umbanda constituiu-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, sem antes purificá-las, retirando os elementos considerados bárbaros e por isso estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou, então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os “cientificamente”, segundo o discurso racional do kardecismo (SILVA, 1994, p.112).

A umbanda, em sua origem, liga-se à manifestação incorporada dos eguns (espíritos de mortos): caboclos, pretos-velhos. Posteriormente, houve o sincretismo religioso com o kardecismo, candomblé e catolicismo, com a inserção dos orixás, santos, etc. Nesse percurso, a umbanda passou por ressignificações instituídas pelo kardecismo, conseguindo manter o culto às divindades africanas e indígenas, orixás, pretos-velhos e caboclos, tornando-se centrais nessa religião de matriz africana.

As heranças africanas presentes na umbanda são perceptivas através dos traços que interligam o universo africano às concepções da umbanda, podendo ser transmitidos principalmente pelas entidades cultuadas, uma vez que estas não são apenas lembradas no culto, mas cultuadas através de sua presença pela incorporação nos médiuns. O fato das entidades se fazerem presentes nos rituais através do corpo dos seus



médiuns mantém viva uma cultura religiosa marcada pela ancestralidade daqueles que viveram e lutaram por um grupo estigmatizado pelo colonialismo.

Assim, o corpo que recebe as entidades não é apenas receptor de um ser espiritual, mas aquele que carrega uma herança ancestral daqueles que conseguem voltar a terra e propagar seus ensinamentos. Mesmo que a umbanda tenha ressignificado a noção dos orixás, estes sempre remetem a uma África ancestral, da qual seus descendentes foram arrancados e escravizados em outro continente. Os pretos-velhos sempre serão entidades que, mesmo passando por todas as vicissitudes da escravidão, conseguem voltar a terra para ajudar os mais necessitados, relembrando os personagens históricos que eram divinizados na África por viverem em função do bem-estar da sua comunidade. A ancestralidade africana será reatualizada sempre que um médium receber e cultuar suas divindades, pois o corpo afroreligioso do médium se torna um lugar pelo qual o sagrado se expressa, preserva e atualiza sua ancestralidade.

A exemplo do ritual de festejo a Iemanjá observado, a cada incorporação de entidade é possível reviver uma experiência baseada na vida de cada um de seus participantes. O corpo de Dona Isabel, e dos demais membros que incorporam, permite esse contato do público com os seres espirituais, que sabem identificar a partir da incorporação que estão diante de seres que remetem a outros tempos, outros lugares e outras vidas. Esse passado explicita, seja pelos caboclos, pretos-velhos, orixás, uma ancestralidade reativada a cada incorporação; trata-se de uma marca que está presente nos passos de dança e nas gesticulações do corpo, nas vestimentas e adereços que o compõem.

Os rituais em homenagem a cada entidade acabam sendo o ápice do contato com esses seres espirituais, tanto para o público como para a própria médium, pois, como diz Dona Isabel, o ritual para ela é uma renovação de sua devoção àqueles que a protegem:

Esse ritual é nossa luz, nossa proteção. Por isso que nós *aguenta* na Terra, primeiramente Deus e depois eles. Se eu tenho a minha luz, a minha saúde, Deus e abaixo eles, nosso guia de luz. Eu trabalho muito, eu represento muito ele, eu me dedico a eles, então a minha fé, a minha cura, a minha pureza eu dedico a eles [...] O trabalhador é esse, ele carrega a umbanda na costa, o significado da Umbanda é o significado duma família, é a representação de Oxóssi, de Oxalá. Quem carrega Iemanjá, tá carregando tudo. Então eu falo, meus filhos, sejam como eu, peço a proteção, a fé, a saúde, a cura, que a cura sai de dentro deste congá [...] (Narrativa de D. Isabel Oliveira, 2016).

O ritual em homenagem a alguma entidade é a representatividade maior da devoção de um médium com seus guias, como disse a mãe de santo Dona Isabel: “Esse ritual é nossa luz, nossa proteção. Por isso que nós *aguenta* na Terra, primeiramente Deus e depois eles. Se eu tenho a minha luz, a minha saúde, Deus e abaixo eles, nosso guia de luz”. O momento da festa de Iemanjá é envolvido por elementos da ancestralidade, em um ritual que requer dias de trabalho, renova suas energias, sua proteção e sua fé. É o seu corpo, físico e espiritual, sendo renovado pelas energias que as entidades ocasionam. No ritual afroreligioso de Iemanjá, identificamos a renovação de laços comunitários e uma herança ancestral sendo transcrita pelo seu corpo.

A prática afroreligiosa de dona Isabel narra sua história, rememora e afirma suas ancestralidades e simbologias afroreligiosas, sendo “altar” das entidades, seus relatos e práticas permitiram conduzir e traçar esse percurso de experiências e saberes entrelaçados pela cultura e religiosidade afro-brasileira e, por isso, carregam a marca da resistência de uma história que muitos querem à força silenciar e apagar, mas que resiste por meio de suas práticas de resistências afroreligiosas na sociedade e na educação.

As religiões de descendência africana são carregadas de simbologias que compõem os rituais religiosos e que estão diretamente interligados ao corpo do médium. O sistema simbólico umbandista é composto por um conjunto de elementos que podemos chamar de espiritual e material. Dentre os elementos espirituais associamos à mediunidade, qual se inclui o processo de possessão, enquanto ao material, este diz respeito aos objetos e utensílios usados nos rituais.

De acordo com a cosmovisão umbandista utilizada por Concone (2008), podemos dizer que o corpo é o principal receptor e intermediário dos elementos simbólicos da umbanda, tanto no processo de possessão quanto aos materiais, mas sem desconsiderar que os elementos materiais atuam também em todo o espaço do ritual, a exemplo do próprio terreiro. Como elementos que chamamos de materiais estão sendo considerados a defumação, banhos, bebidas, cores, chapéus e vestimentas e objetos de oferenda.

Utilizando o entendimento usado por Silva (2015, p.68), consideramos a possessão como “uma invasão do indivíduo pelo espírito”, ou seja, a manifestação de

entidades espirituais através do corpo da pessoa que possui mediunidade<sup>3</sup> de incorporação. A possessão, mesmo não sendo algo específico das religiões afro-brasileiras, na umbanda, ela é vista como algo natural e benéfica, por permitir o contato das entidades com os seres humanos, que, longe da dicotomia entre bem/mal das religiões cristãs, agrega uma série de seres de diferente evolução espiritual (BIRMAN, 1985).

Segundo Silva (2015), as entidades que compõem o panteão umbandista são caracterizadas pela miscigenação dos povos formadores da sociedade brasileira, sendo originárias das religiões africanas (orixás), ameríndia (caboclos), negros escravos (pretos-velhos) e europeia (santos católicos), acrescentando-se ao panteão outras entidades ditas menos evoluídas de acordo com a concepção kardecista, que foram pessoas que viveram na Terra, a exemplo dos exus e pombagiras.

Conforme Birman (1985), é pela mediunidade da pessoa que a possessão se torna um elemento simbólico das religiões afro-brasileiras, e o corpo do médium é o intermediador desse elemento, caracterizado pela presença dos espíritos de diferentes origens a virem “trabalhar na Terra” para ajudar as pessoas, permitindo o maior contato dos fieis com a força sagrada.

No momento da possessão, o corpo é quem dá o primeiro sinal da manifestação, a começar pelas contrações musculares a princípio nos ombros, depois sacolejos no corpo todo indo de um lado ao outro, ocasionando alguns rodopios até o exato momento da incorporação que se caracteriza pela dança, mudança da postura, voz e gestos.

Durante as observações etnográficas do ritual de Iemanjá, verificou-se a incorporação de variadas entidades no corpo médium de dona Isabel, dizendo ser “entidades que baixavam”, dando diferentes contornos e simbologias por meio de suas peculiaridades e características. A começar pela primeira entidade, *João da Mata*, que ao chegar, expressou através de sua postura curvada e dançando para o lado, logo fez com que as outras pessoas o reconhecessem, bem como as expressões das outras entidades, como o *Rompe-mato Poronga*, que, ao curvar-se para frente e esticar os braços e dobrar as pontas dos dedos, ocasionou entre a assistência comentários do seu estado de brabeza. Essas características podem ser descritas diferentemente por todas as

---

<sup>3</sup> Silva (2015) classificou a *mediunidade* em quatro espécies: intuitiva, motora, clarividente e incorporativa. Considerando a incorporativa mais importante para o médium, por conseguir dar passagem aos espíritos e ser a prova da existência dos encantados.

entidades que baixaram no ritual aquela noite, pois cada uma fazia-se diferenciada pelo corpo do seu possuído.

O corpo do médium é o maior intermediário entre os elementos simbólicos da possessão, até mesmo para quem não ocorre a incorporação, ele expressa essa característica, como ocorreu com uma filha-de-santo do terreiro, que, mesmo não sendo médium de incorporação, ao ouvir o “ponto cantado” dos pretos-velhos, seu corpo expressou que aqueles entes saudados eram seus guia-chefes, ocasionando uns balanços em seu corpo em sinal de que eles estavam por perto.

Sendo assim, o corpo do médium, por ser o intermediário entre as pessoas na terra e os seres sobrenaturais, acaba sendo um elemento imprescindível nos cultos afro-brasileiro, e o meio que mantém a característica desses cultos, sendo tão diretamente afetado nessa relação, perceptivo no ato em que Dona Isabel por apenas estar envolvida pelo “ponto cantado” de *Mariana*, ocasionou a incorporação da mesma ainda no momento dos preparativos da festa.

É por meio dessas características que a possessão das entidades no corpo do médium torna-se um dos elementos simbólicos das religiões afro, uma vez que ela é a representatividade de um ser sobrenatural e o corpo é o meio pelo qual ela se expressa, como mostrou em seu estudo Jorge e Gonçalves (2012), que o transe não é algo aprendido como uma técnica do corpo socialmente transmitida, mas, “trata-se de competência, de qualidades pessoais para revelar a disposição psíquica, o inconsciente individual e coletivo, e acima de tudo, de permitir que uma entidade de outro plano se manifeste” (JORGE E GONÇALVES, 2012, p. 8). É por isso que consideramos a possessão como um elemento simbólico na umbanda, e o corpo é o principal meio da representativa simbólica dessas religiões, pois ele é receptor de seres sobrenaturais que representam um mundo paralelo e “divino” que mantém viva uma crença advinda de uma tradição ancestral.

Por ter essa relação próxima às entidades, o corpo do médium está sujeito a cuidados de proteção para que seja evitado acontecimentos que ocasionem danos ao médium e às pessoas que estão no terreiro, por isso, ele acaba sendo também o alvo principal dos materiais usados no ritual.

Outro elemento de simbologia a destacar na observação etnográfica do ritual diz respeito à sua preparação no mesmo dia anterior ao ritual. A defumação, o banho das ervas que serve como materiais de limpeza espiritual para afastar coisas ruins do terreiro

é fundamental para a proteção do médium, pois este, devido à sua mediunidade, acaba estando exposto a todas as forças que possam rondar o ritual.

Na perspectiva umbandista, o corpo está sempre sujeito à influência positiva e negativa das forças que regem o universo (CONCONE, 2008), por isso, os materiais considerados como elemento simbólico, como os banhos e a defumação, agem sobre o corpo do médium, servindo como proteção contra as forças negativas, tidas como espíritos “zombeteiros”, para usar uma expressão de dona Isabel. Conforme os dados da observação etnográfica do ritual e das narrativas de dona Isabel, percebemos que, tanto na preparação do festejo como no momento do ritual, a defumação serve como purificação para “afastar fluídos negativos”, a exemplo da defumação ocorrida a cada momento que se terminava a organização de um espaço, como a barca da oferenda, o congá, assim como a casa toda. O banho também segue este mesmo ato de proteção, sendo perceptivo pela própria ordenação de dona Isabel para que os participantes se banhassem antes de saírem do terreiro, tal como foi recebido pelos participantes na praia na noite do ritual de Iemanjá, uma proteção e bênção àqueles que estavam no ritual. Outra defumação também foi muito significativa no momento do ritual, ocasionada pelo estouro da pólvora na praia, onde os médiuns rodavam e limpavam-se, passando as mãos pelo corpo, bem como os participantes ali presentes. Esses dois materiais atuam, tanto para os médiuns como para os participantes, como uma proteção e bênção.

Os outros materiais simbólicos registrados na observação etnográfica, como a bebida, chapéus, “espadas”, as guias de proteção e identificação das entidades, podem ser caracterizados como um símbolo das próprias entidades, que, usados pelo médium e adornados em seu corpo, referem-se a gostos particulares de cada ser espiritual, mas que, não deixa de ser uma proteção para o próprio médium, a exemplo das “espadas” das entidades, que são colocadas sobre as costas do médium como um sinal de força da própria entidade e como uma proteção àquele que a está recebendo, por isso, no momento em que, no ritual, a entidade *Rompemato Poronga* estava incorporada em dona Isabel e lhe causando danos, a “espada” do seu guia-chefe, *Marinheiro Fernando*, foi-lhe trançada pelo tórax causando a expulsão do presente e chamando o seu guia para protegê-la.

Outro material simbólico presente no ritual a Iemanjá é a própria barca oferendada à Rainha do mar. A princípio, a barca não nos remete a um símbolo diretamente intermediado pelo corpo do médium, no entanto, essa concepção muda ao

analisarmos para além do corpo físico, como a própria dona Isabel relatou, “esse ritual é nossa luz, nossa proteção”. A oferenda a Iemanjá é carregada de uma renovação espiritual, que não serve apenas para agradecer, mas também para pedir bênção e força no cotidiano da vida, e a barca, em sua homenagem, evidencia estes pedidos através dos escritos nas fitas que a enfeitavam. A barca é um item fundamental no ritual na praia, como observamos na sua entrega à mãe das águas, onde toda festa se definia naquele momento em que os corpos dos participantes se voltavam para o rio com as mãos estendidas, pedindo e saudando a Rainha do mar.

Conforme consideramos os elementos simbólicos, espiritual e material da Umbanda, o corpo afrorreligioso é um meio essencial pelo qual não apenas atuam as entidades e matérias, mas se torna um intermediário dessa religião, sendo o propagador de um saber e uma tradição ancestral que se conserva e se renova através dos corpos dos médiuns.

### **3. CONTRIBUIÇÕES DA LEI 10.639/03 PARA UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA**

Nos tópicos anteriores, consideramos o corpo afrorreligioso como uma construção histórica e social da cultura negra e instrumento de resistência e afirmação de sua identidade cultural frente às ofensivas de discursos e práticas racistas e de intolerância religiosa. Destacamos elementos de sua simbologia e ancestralidade como partes de um universo cultural da religiosidade africana. A partir desses elementos do corpo, da simbologia e da ancestralidade afrorreligiosa, buscamos pensar os desdobramentos das práticas de resistências afrorreligiosas, para o campo da educação. Para tanto, tomaremos as contribuições da Lei 10.639/03 para se pensar os processos de valorização e resistência da cultura negra como combate à intolerância religiosa e abertura de caminhos para uma educação antirracista.

Na tentativa de pensar uma educação antirracista, recorreremos à Lei 10.639/03, que tem como objetivo a obrigatoriedade de inclusão do ensino da História da África e da Cultura afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino públicos e privados do país. Para Gomes (2013). A lei 10.639/03 é tida como uma conquista dos movimentos negros e das ações afirmativas na luta contra o racismo, a desigualdade, a construção de oportunidade iguais aos grupos sociais e étnicos excluídos e, por isso, prima pelo reconhecimento e valorização da história, cultura e identidade negra, acreditando exercer a escola um papel fundamental na construção das representações positivas dos

afro-brasileiros, por ser um espaço de formação da cidadania que deve ter respeito à diversidade e diferença cultural.

Conforme Gomes (2013), desencadear uma educação antirracista, como prevê a lei 10.639/03, é preciso reconhecer a história e herança africana na formação da sociedade brasileira e dos sujeitos sociais, mostrando e valorizando a formação histórica e cultural referente à África e à cultura afro-brasileira na identidade nacional, no caminho para a construção da cidadania e democracia para todos. Como a educação refere-se ao processo formativo desenvolvido nos vários espaços de convivência do ser humano, na vida familiar, no trabalho, nos espaços escolares, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e manifestações culturais, a inclusão e reconhecimento do legado africano e dos afrodescendentes para formação social e cultural brasileira é um caminho na superação do racismo em todas as esferas de formação.

Entretanto, um dos maiores desafios ao reconhecimento das raízes africanas na construção da nossa brasilidade é desmitificar a visão do negro apenas como escravo e incivilizado, fadado ao sofrimento e miséria e no tratamento de sua cultura como exótica e folclórica. A esse respeito, Gomes (2013) diz que para a superação desse “fado” é preciso fazer uma revisão histórica do passado e da participação negra na nossa construção. A discussão sobre o legado negro africano e afro-brasileiro deve ser analisado pelo viés crítico e histórico-cultural, o qual possibilita uma releitura desse passado da história e cultura negra, buscando positivar a diversidade étnico-racial e a riqueza cultural e humana do nosso país. No campo político, a questão racial deve ser abordada pelas relações de poder, dominação e contextos de desigualdades e colonização do Brasil, através da construção da “branquitude” da população brasileira, na qual o branco foi beneficiado na construção desta sociedade, tendo como identidade racial e cultural o seu padrão de referência, a própria branquitude, padrão que, historicamente, privilegiou e fortaleceu os grupos brancos em detrimento dos demais grupos sociais, e que ainda construiu “um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa a identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e ainda justifica as desigualdades raciais” (GOMES, 2013, p. 73).

Gomes (2013) prossegue dizendo que o estudo da História e Cultura africana e afro-brasileira deve voltar-se ao continente africano não para mostrar desgraças humanas como miséria, fome e doenças como já fazem as escolas. A África deve ser

mostrada e estudada pela sua valorização e diversidade étnica e cultural. A diáspora deve nos mostrar a diversidade dos povos que vieram às Américas e construíram e formaram a sociedade brasileira. É preciso estudar a África como um território diversificado de saberes e práticas de resistências culturais, numa perspectiva histórica, geográfica, cultural e política, na sua diversidade étnico-racial, cultural, linguística, estética, e não como um lugar de mera informação ou de inferioridade humana que reduz os povos africanos a escravos.

Afirma Gomes (2013), que a Lei 10.639/03 apresenta pontos positivos que demonstram a possibilidade de caminhos na construção de uma educação antirracista e democrática, na qual a discussão referente ao continente africano, à diáspora e ao negro afro-brasileiro nos remeta a um conhecimento diferente do abordado nas escolas, apenas pela visão da escravidão, inferioridade e colonização. Apostamos em uma educação antirracista capaz de democratizar os conteúdos e as práticas de ensino e de promover a inclusão social por uma visão política, geográfica, histórica, cultural e social dos africanos e dos afro-brasileiros, uma educação antirracista que promova, de forma crítica e contextualizada, a ampla circulação da história e cultura afro-brasileira, e construa posturas éticas e política que valorizem a diversidade étnico-racial e religiosa do país. Porém, tal abordagem depende de uma postura ética e antirracista por parte de educadores, educandos, gestores, na condução dos assuntos referentes à educação étnico-racial, pois, tal postura é centrada na capacidade de problematizar, refletir e tomar decisões com base na liberdade e no reconhecimento da diversidade sociocultural, e não num pensamento monocultural e intolerante que impossibilite o debate e o diálogo com o outro, de modo que os sujeitos do espaço escolar fortaleçam o convívio cultural solidário com a história e a cultura africana e afro-brasileira, produzindo subjetividades democráticas e antirracistas.

O leque de conteúdos e assuntos referentes à África e à cultura afro-brasileira é tão diverso que permite a construção de projetos pedagógicos interdisciplinares que conectem o diálogo entre as diferentes áreas do conhecimento, para que principalmente no caso dos negros brasileiros possam ser compreendida “a luta e resistência que ocorreram antes, durante e após a abolição, a vida dos africanos escravizados, as organizações negras, a cultura, a estética, a religiosidade, a expansão demográfica negra [...]” (GOMES, 2013, p. 84) e tantos outros assuntos referentes ao negro brasileiro.

Consideramos, assim, como Gomes (2013), que a lei 10.639/03 é uma conquista histórica dos movimentos negros e que precisa ser vivenciada no cotidiano



das práticas escolares, como um caminho ou possibilidade para adentrar a educação e abordar a história e a cultura africana e afro-brasileira, reconhecendo e valorizando a luta, resistência, política, costumes, saberes, língua, estética e religiosidade da população negra no Brasil.

No entanto, o sistema estrutural escolar é ainda hoje um meio conflituoso referente a determinados assuntos, a exemplo da discussão religiosa no currículo. Um conflito que dissemina não apenas resistência, mas que, infelizmente propaga racismo, preconceito, discriminação e intolerância, ocasionando um ponto delicado e frágil na discussão, uma vez que a abordagem religiosa na escola é um assunto complexo e delicado, permeado por relações de poder e intolerância.

A escola como campo conflituoso e intolerante no que se refere à religiosidade foi analisada por Caputo (2012; 2013) no estado do Rio de Janeiro. A autora analisou a relação do aprendizado adquirido por crianças e adolescentes no terreiro de Candomblé enquanto praticantes dessa religião de matriz africana e sua relação com a escola na qual estudavam. O estudo mostrou a teia de aprendizagem adquirida diariamente pelas crianças e adolescentes no convívio de sua religião e a discriminação sofrida por elas no momento do reconhecimento de sua identidade religiosa. A análise mostrou que as instituições escolares, além de não abordarem as religiões afro-brasileiras enquanto conteúdo escolar, ainda discriminavam os sujeitos devido a sua religiosidade, gerando a negação da religião dos pesquisados no espaço escolar, como mostra a fala de uma aluna que denuncia a discriminação ocorrida no espaço da escola: “sou do candomblé, mas na escola não entro com meus colares e guias, digo que sou católica porque na escola tenho vergonha” (CAPUTO, 2013, p. 173).

A autora mostra que o candomblé, assim como outras religiões afro-brasileiras, está na escola através de seus praticantes, mas que são silenciadas pelo preconceito e atitudes de intolerância religiosa. O estudo denuncia, ainda, que a maioria dos professores referentes ao ensino religioso, como eram na sua maioria católicos e evangélicos, discriminavam as religiões afro-brasileiras e ainda as viam como um problema dos alunos e as julgavam pelo olhar de sua religião.

Por outro lado, Caputo (2012) analisou como a convivência no terreiro, devido aos cargos e funções dentro do Candomblé, é compartilhada no meio da comunidade por seus sujeitos sociais crianças e adolescentes. Os aprendizados que variam pela circulação de saberes e memória dentro da religião tornam a suas vivências singulares no terreiro, pois, nas palavras da autora os terreiros são

[...] espaços de circulação de conhecimentos, de saberes, de aprendizagens. No cotidiano das casas de *Òrìsà* e nas casas de *Égún*, se aprende e se ensina com as ervas, as comidas, a confecção de contas, as músicas, as oferendas votivas, as cores, os cheiros, as danças, os panos, as artes, as roupas, os artefatos, a vida, a morte. Tudo aprende e tudo ensina. Acredito que esses ensinamentos e saberes que circulam nos terreiros precisam ser ainda mais conhecidos, divulgados, defendidos e partilhados porque são capazes de “questionar, desnaturalizar e desestabilizar” essa realidade monocultural e por vezes obscurantista da sociedade e da escola. (CAPUTO, 2012, p. 257)

Em suas análises, Caputo (2012) mostra as diferenças vivenciadas pelas crianças e adolescentes no terreiro e na escola, pois no terreiro são produzidos saberes que permitem o orgulho e a admiração por sua religião e cultura, enquanto as escolas lhes retiram essa afirmação, sendo preferível negar-se afrorreligioso a ser discriminado.

Levar a religiosidade afro-brasileira para dentro da escola certamente é uma tarefa árdua e complexa por estar permeada de racismo e intolerância, no entanto, a desconstrução dos estereótipos arraigados sobre as religiões afrodescendentes é um dos caminhos de combate e desconstrução do racismo religioso, e a escola por ser um local de formação do sujeito, é o espaço que pode alargar os horizontes culturais e conhecimentos sobre a religiosidade para que sejam desmitificadas as características pejorativas associadas a ela, e que tal religiosidade seja vista como identidade cultural e ancestralidade afro-brasileira.

A educação escolar, na perspectiva antirracista, pode levar à construção de outra visão sobre a população negra, suas culturas e práticas religiosas. Mas para se alcançar outra realidade é preciso posturas diferenciadas e até mesmo combatentes dentro do sistema de ensino formal do nosso país. Na visão de Leite (2001), para que isso ocorra é preciso ter a convicção de ser impossível pensar a educação separada das relações culturais, uma vez que “a educação, como processo dialógico, formativo e transformativo, supõe necessariamente, um contato – transmissão e aquisição de conhecimentos –, mas também desenvolvimento de competências, hábitos e valores” (LEITE, 2001, p. 46). É por isso que a educação se constitui como produtora de novos saberes e de novas expressões culturais.

Pensar uma educação vinculada aos saberes culturais das religiosidades afro-brasileiras no ambiente escolar formal, perpassa primeiramente por uma mudança curricular, uma vez que o currículo é o meio pelo qual assuntos/conteúdos são selecionados para serem ensinados em sala de aula. Segundo Veiga-Neto (2001), os currículos escolares sempre foram organizados por uma “disciplinaridade”. A seleção

de conteúdos atua direta e indiretamente na promoção da exclusão, hierarquização e a interdição de assuntos pensáveis e impensáveis, verdadeiros e falsos, atuando como sistema de controle, tanto no campo dos saberes como no sistema corporal, assim como para outros (VEIGA-NETO, 2001). E uma das formas de transpor a prevalência de um currículo disciplinar e monocultural está em promover a convivência e o respeito das diferentes culturas e seus saberes no espaço escolar. Nas palavras do autor, “aprender a conviver com o pluralismo disciplinar poderá nos ensinar a conviver com o pluralismo das ideias, dos gêneros, das etnias, das idades, das aparências físicas e comportamentais, das religiões etc. [...]” (VEIGA-NETO, 2001, p. 239).

A riqueza das diferenças está não apenas no reconhecimento, mas na convivência e interação de uma com a outra. A escola, por meio de um currículo plural que promova essa inter-relação certamente terá dado um passo na promoção para as igualdades do convívio das diferenças. Para Leite (2001, p. 62), “o reconhecimento pela escola (e na escola) de diferentes manifestações tem repercussões na autoestima dos elementos dos grupos minoritários, gerando confiança e predisposição para a aquisição dos outros saberes”. Saberes esses que, advindos de diferentes espaços sociais, são a base para uma pedagogia intercultural, que “pressupõe tanto a superação de práticas históricas de discriminação e exclusão dos saberes das experiências quanto sua inclusão no âmbito do currículo escolar” (ALBUQUERQUE, 2016, p. 36).

Pensamos ser este um caminho de inserção da religiosidade afro-brasileira dentro da escola, abordar a experiência afro-brasileira pelo olhar daqueles que vivem a religiosidade, daqueles que sabem e valorizam a aprendizagem adquirida no terreiro e na convivência coletiva na sua comunidade. A experiência e o saber da experiência do sujeito que vive a religiosidade afro-brasileira precisa adentrar a escola, pois ela permitirá mostrar as teias de significações tecidas pelo corpo afrorreligioso e a valorização da religiosidade afro-brasileira na sua relação com a *ancestralidade*: que articula conhecimentos e saberes advindos de seres que remetem a outros tempos, vidas e lugares, valorizados por propagarem saberes culturais e ancestrais, reavivando uma cultura afro-ancestral; com a *simbologia*: que abarca os saberes advindos de cada símbolo utilizado na religião, pois cada item carrega um saber adquirido na cultura afrorreligiosa. Saberes transcritos através das ervas, defumações, incensos, vestimentas, “guias”, cantos que são apreendidos pela vivência e pelo contato com as pessoas e entidades; com a *resistência coletiva*: que abarca a construção de uma individualidade

aberta à convivência e diálogo com o coletivo, uma vez que o recebimento de seres possibilita a criação de círculos coletivos de amizade e permite vivenciar a experiência com o outro, sendo um meio agregador da diferença na sociedade e na educação.

Uma das possibilidades de se pensar uma educação antirracista a partir da Lei 10.639/03 consiste em valorizar a experiência e o saber da experiência dos sujeitos que vivem a religiosidade ao encontro com os saberes e conhecimentos das religiões afro-brasileiras. Desse modo, a lei 10.639/03 possibilita caminhar por novos horizontes na educação, pois a religiosidade afro-brasileira é uma prática de resistência cultural envolvida por um universo simbólico e ancestral de herança africana no Brasil, que deve se fazer presente na escola.

Nesse sentido, o acompanhamento etnográfico das práticas afroreligiosas em um terreiro de umbanda permitiu a compreensão do corpo afroreligioso envolvido em um universo simbólico em permanente interlocução com a ancestralidade africana. Esse entendimento contribui para desmistificar, no espaço escolar, as representações e os estereótipos construídos sobre o corpo negro e as religiões de matriz africana, abrindo caminhos para práticas pedagógicas que incorporem ao ensino da história e cultura afro-brasileira as relações existentes entre o corpo negro, a religiosidade e as simbologias e ancestralidades culturais. A abertura às narrativas dos rituais e aos testemunhos de praticantes de religiosidades afro-brasileiras, no espaço escolar, e não o seu apagamento, é uma das possibilidades de concretizar ações antirracistas na educação e construir um diálogo intercultural na formação humana. Pois, como afirma Sousa Júnior (2002),

Estes, ao lado de outros, são alguns desafios que precisam ser vencidos por práticas educacionais que estimulem a auto-estima das pessoas e o orgulho de ser negro numa sociedade que continua negando-os o tempo todo. E seus corpos, entendidos como um microcosmo, devem estar integrados a fim de possibilitar a realização da pessoa no mundo (SOUSA JÚNIOR, 2002, p.143)

Os caminhos estão abertos, há possibilidades de enfrentamentos e lutas contra o racismo e a intolerância às religiões afro-brasileiras, e a escola, como lugar de formação, deve mobilizar esforços e criar pontes para a construção de uma sociedade antirracista, democrática e com igualdade social, mas isso requer assumir um desafio tanto por parte dos educadores e educandos quanto dos demais profissionais da educação, sendo necessária uma postura epistemológica, ética e política comprometida na elaboração de projetos educacionais e oferta de conteúdos escolares que permitam ao sujeito conhecer a dimensão religiosa afro-brasileira sem as arestas do racismo e da

intolerância, construindo um olhar onde a *ancestralidade*, a *simbologia* e a *resistência coletiva* do corpo afrorreligioso possa ser a afirmação de identidades e a valorização das religiões afro-brasileiras no ambiente escolar e em outros espaços sociais.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Descrever a prática religiosa e as teias de simbologias e ancestralidades que compõem o corpo afrorreligioso possibilitou, a esta pesquisa de cunho etnográfico, adentrar no universo religioso afro-brasileiro e verificar como as construções racistas da sociedade brasileira criaram estereótipos e deturpações à cultura e à religiosidade de matriz africana no Brasil. O percurso etnográfico permitiu também perceber que, no interior dessas religiões, o corpo afrorreligioso é um instrumento de valorização religiosa e cultural que permeia as religiões de matriz africana. Através da ancestralidade, simbologia, resistência coletiva o corpo negro nos mostrou como a cultura e religiosidade afro-brasileira podem ser contadas, ouvidas, vistas, ressignificadas e propagadas através dos corpos “divinizados” de seus adeptos. E que estes sempre foram um instrumento de resistência contra a repressão por serem o “altar” das divindades afro-brasileiras.

Por fim, enfatizamos que os conhecimentos e saberes advindos deste lugar da experiência, através da ancestralidade, simbologia e da resistência coletiva, podem ser concebidos e abordados na educação escolar na perspectiva das relações antirracistas como instrumentos de resistência e de luta contra a intolerância religiosa na escola, desde que articulados a um currículo que valorize a identidade e a diferença cultural e possa combater a visão monocultural do sistema educacional para afirmar os saberes socioculturais da religiosidade afro-brasileira na educação.

### **REFERÊNCIAS**

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. (Org.). *Saberes da experiência, saberes escolares: diálogos interculturais*. Belém: EDUEPA, 2016.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ., 2003.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2ed. 1985.

BRASIL, *Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003*. Presidência da República/Casa civil. Disponível [http://www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/leis\)2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis)2003/L10.639.htm) Acesso em: 15/06/2015

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

\_\_\_\_\_. Ogan, adósu òjè ègbónmi e ekedi – O candomblé também está na escola. Mas como? In: MOREIRA, A. Flávio; CANDAU, Vera Maria (Orgs.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Cura e visão de mundo. In: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 225-238.

DANTAS, Beatriz, Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos na África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

EMIL, Luana Rosado. *Habitar entre dois: etnografia com a egbé do Ilê Asé Omi Olodô em Porto Alegre, RS*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013, 138f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2013.

GEERTZ. Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da lei 10.639/03. In: MOREIRA, A. Flávio; CANDAU, Vera Maria (Orgs.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 67-89.

JORGE, Érica F. C. GONÇALVES, Sumaia Miguel. O corpo no transe religioso afrobrasileiro. In: *Anais do Simpósio da ABHR*, Vol. 13, São Luís-MA, 2012, p. 1-13. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/607/511>. Acessado em: fevereiro de 2017.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. “*Nossos intelectuais e os chefes de mandinga*”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador: UFBA, 2011.

LEITE, Carlinda. O lugar da escola e do currículo na construção de uma educação intercultural. In: CANEN, Ana; MOREIRA, A. Flávio; CANDAU, Vera Maria (Orgs.). *Ênfases e omissões no currículo*. Campinas-SP: Papyrus, 2001. p. 45-64.

MAGGIE, Yvonne. *O Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel (1872-1950). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: COSAC NAIFY, 2003, p. 399-422.

OLIVEIRA, David, Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 31-50.

SILVA, Anaíza Vergolino e. *O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros no Pará (1965/1975)*. Belém/PA: Pakatatu, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. As representações do corpo no universo afro-brasileiro. *Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados de História* (25). São Paulo, dezembro de 2002. ISSN: 2176-2767

VEIGA-NETO, Alfredo. *Currículo e exclusão social*. In: CANEN, Ana; MOREIRA, A. Flávio; CANDAU, Vera Maria (Orgs.). *Ênfases e omissões no currículo*. Campinas-SP: Papirus, 2001, p. 229-239.