

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE CAMPO MOURÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PÚBLICA
NÍVEL DE MESTRADO**

PAULA ROBERTA LIBANORI HAENISCH

**POVOADA DE UMBANDA: O YOUTUBE COMO FERRAMENTA DE
HISTÓRIA PÚBLICA E DIGITAL PARA A PROMOÇÃO DE
DIÁLOGOS SOBRE AS VIVÊNCIAS E OS ENFRENTAMENTOS NO
UNIVERSO UMBANDISTA**

**CAMPO MOURÃO – PR
2023**

PAULA ROBERA LIBANORI HAENISCH

**POVOADA DE UMBANDA: O YOUTUBE COMO FERRAMENTA DE
HISTÓRIA PÚBLICA E DIGITAL PARA A PROMOÇÃO DE
DIÁLOGOS SOBRE AS VIVÊNCIAS E OS ENFRENTAMENTOS NO
UNIVERSO UMBANDISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Pública – PPGHP, nível de Mestrado, da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Memórias e Espaços de Formação

Área de Concentração: História Pública

Orientador(a): Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva.

**CAMPO MOURÃO – PR
2023**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNESPAR e Núcleo de Tecnologia de Informação da UNESPAR, com Créditos para o ICMC/USP e dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Haenisch, Paula Roberta Libanori
POVOADA DE UMBANDA: O YOUTUBE COMO FERRAMENTA DE
HISTÓRIA PÚBLICA E DIGITAL PARA A PROMOÇÃO DE
DIÁLOGOS SOBRE AS VIVÊNCIAS E OS ENFRENTAMENTOS NO
UNIVERSO UMBANDISTA / Paula Roberta Libanori
Haenisch. -- Campo Mourão-PR, 2023.
123 f. : il.

Orientador: Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
Mestrado em História Pública) -- Universidade
Estadual do Paraná, 2023.

1. Umbanda. 2. Intolerância Religiosa. 3. Racismo
Religioso. 4. História Pública. 5. História Digital.
I - Caires Silva, Dr. Ricardo Tadeu (orient). II -
Título.

PAULA ROBERTA LIBANORI HAENISCH

POVOADA DE UMBANDA: O YOUTUBE COMO FERRAMENTA DE HISTÓRIA PÚBLICA E DIGITAL PARA A PROMOÇÃO DE DIÁLOGOS SOBRE AS VIVÊNCIAS E OS ENFRENTAMENTOS NO UNIVERSO UMBANDISTA

BANCA EXAMINADORA

Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva – UNESPAR, Campo Mourão.

Dr(a). Eulália Maria Aparecida de Moraes – UNESPAR, Campo Mourão.

Dr(a). Vanda Fortuna Serafim – UEM, Maringá.

Data de Aprovação

25/10/2023

Campo Mourão – PR

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a toda minha família de irmãos e irmãs de santo com especial carinho a minha Mãe de Santo, Madrinha Iara, e às mães e pais pequenos que tanto me ensinam sobre a espiritualidade nesta minha caminhada. Dedico ao meu irmão de santo e grande amigo que em meio a essa produção retornou à ancestralidade e não pôde, em vida, me ver concluir o trabalho: a você e aos seus guias, meu amigo José Carlos, todo carinho e gratidão do mundo, ‘quem parte leva saudades, adeus nas ondas do mar!’.

Em igual sentido, não poderia esquecer os meus padrinhos espirituais – Xangô e Iansã – e de meus padrinhos carnis, Madrinha Diva e Padrinho Ademir: a vocês, minha benção e respeito. Com igual afeto e amor, dedico também aos meus familiares que sempre me apoiaram em minhas empreitadas de estudos: a minha mãe, Silvana, que sempre me ensinou o valor dos estudos; aos meus avós Mauro e Olinda e ao meu tio Sérgio que sempre se sacrificaram para que eu tivesse acesso à educação; ao meu irmão e cunhada que, de certo modo, me incentivaram no interesse sobre a Umbanda; ao meu sobrinho Noah que ao fim desta jornada veio ao mundo para alegrar nossa família; à minha eterna melhor professora de História, Tia Marli, ao meu pai Paulo e sua companheira; e, com toda certeza e amor, dedico esta produção também a minha companheira desta vida – e espero que de muitas outras – Rayane que, literalmente, segurou minha mão nos momentos mais difíceis desta etapa que foi o Mestrado. Obrigada pelo amparo e paciência.

Dedico, também, aos meus filhos felinos de quatro patas: Arruda e Alecrim. E, por último, mas com igual importância, dedico aos meus guias espirituais essa vitória e a todos os guias do Terreiro Pai Felipe de Aruanda e Vovó Catarina do Congo.

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles a quem dediquei esta produção, presto meu igual agradecimento. Agradeço, também, ao meu orientador Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva pelas excelentes orientações e pelo amparo magnífico em minhas dúvidas e processo produtivo. A você, professor, meu eterno carinho, respeito e gratidão.

Agradeço, também, a todos os membros da banca que demandaram de seu tempo dedicando-se à leitura deste trabalho, assim como a todos os professores do Programa de Pós Graduação em História Pública da Universidade Estadual do Paraná e aos meus colegas de turma.

Com especial carinho, agradeço a minha grande parceira de estudos e também historiadora pública, Alcione Aparecida da Silva, por nossas conversas e trocas sempre tão enriquecedoras: obrigada, minha amiga.

Igualmente agradeço a todos os meus demais amigos – os extremamente próximos, os de encontro casuais, os companheiros de práticas esportivas e os do trabalho – por me ouvirem e apoiarem nessa minha fase de lutas e conquista: estamos juntos! Por fim, agradeço à amiga Marcela, companheira de estudos em tempos anteriores a esse, e que ao se tornar historiadora pública previamente a mim, muito me inspirou e aconselhou.

*Eu tenho um nome tão lindo
Mas eu só uso em tempos de guerra
Se queres saber meu nome,
Prazer, eu sou Maria Quitéria.*

RESUMO

HAENISCH, Paula Roberta Libanori. **Povoada de Umbanda: o Youtube como ferramenta de História Pública e Digital para a promoção de diálogos sobre as vivências e os enfrentamentos no universo umbandista.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Pública – Mestrado. Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão. Campo Mourão, 2022.

Este trabalho tem por objetivo trazer à tona discussões e reflexões acerca do potencial que a História Pública e a História Digital têm para a promoção de diálogo com públicos amplos e não acadêmicos, em espaços online, a respeito das religiões de matrizes africanas, no Brasil, com foco na Umbanda. Pretende-se estabelecer, inicialmente, por meio de revisão bibliográfica, algumas análises sobre o campo da História Pública com foco no Brasil e sobre como ferramentas do meio digital podem contribuir na construção dialógica do conhecimento histórico. Ainda por meio de revisões em materiais bibliográficos, pretende-se dialogar sobre o universo religioso umbandista, abordando as problemáticas legais em torno dessa religião ao longo dos três últimos séculos, as disputas de narrativas acerca de sua suposta origem, a cosmovisão dentro da referida religião, suas características que a sistematizam como religião de matriz africana e, por fim, de que maneiras a intolerância religiosa e o racismo também fazem parte das vivências e enfrentamentos dos povos afro-religiosos de nosso país. Por fim, serão trazidas discussões acerca dos motivos e dos métodos a serem utilizados em busca de diálogo com o público amplo, por meio no canal ‘Povoada de Umbanda’ criado na plataforma online Youtube agregando o que há de possibilidades a partir de dois potenciais campos historiográficos relativamente recém-institucionalizados que são a História Pública e a História Digital.

Palavras-chave: Umbanda. Intolerância Religiosa. Racismo Religioso. História Pública. História Digital.

ABSTRACT

Povoada de Umbanda: Youtube as a Public and Digital History tool for the promotion of dialogues about experiences and confrontations in the Umbanda universe. Dissertation. Graduate Program in Public History – Master's. State University of Paraná, Campo Mourão Campus. Campo Mourao, 2022.

This work aims to bring up discussions and reflections about the potential that Public History and Digital History have for the promotion of dialogue with broad and non-academic audiences, in online spaces, regarding religions of African matrices, in Brazil, focusing on Umbanda. Initially, it is intended to establish, through a bibliographic review, some analyzes on the field of Public History with a focus on Brazil and on how digital media tools can contribute to the dialogic construction of historical knowledge. Still through revisions in bibliographical materials, it is intended to dialogue about the Umbanda religious universe, addressing the legal issues surrounding this religion over the last three centuries, the narrative disputes about its supposed origin, the cosmovision within the referred religion, its characteristics that systematize it as a religion of African origin and, finally, in what ways religious intolerance and racism are also part of the experiences and confrontations of the Afro-religious peoples of our country. Finally, discussions will be brought about the reasons and methods to be used in search of dialogue with the broad public, through the channel 'Povoada de Umbanda' created on the online platform Youtube, adding what there are possibilities from two potential fields relatively recently institutionalized historiographical fields that are Public History and Digital History.

Keywords: Umbanda. Religious intolerance. Religious racism. Public History. Digital History.

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 Compilado de fotografias diurna e noturna da fachada do terreiro	16
Imagem 2 Ialorixá Jaciara Ribeiro ao lado do busto de Mãe Gilda localizado no Parque do Abaeté, em Salvador	30
Imagem 3: Mãe Clô	31
Imagem 4: Esquematização para amostragem das proporções de adeptos de diferentes religiosidades no Brasil a partir de dados colhidos e divulgados pelo Censo do IBGE ocorrido no ano de 2010	39
Imagem 5: Trechos de Pontos Cantados	46
Imagem 6: Exemplos de Pontos Riscados	47
Imagem 7: Fios de Conta ou Guias	48
Imagem 8: Congá do Terreiro Pai Felipe de Aruanda	49
Imagem 9: Página de anúncio de terreiros na capital de São Paulo ao ano de 1959 com o título ‘Indicador Espírita de Tendas e Terreiros de Umbanda da Capital’	56
Imagem 10: Tabela do crescimento no número de umbandistas auto declarados entre 1964 a 1969, segundo dados do IBGE	59
Imagem 11: Mãe Cacilda incorporando Seu Sete em um programa de auditório	62
Imagem 12: Compilado de fotografias de entregas realizadas a Exu e Pombagira	69
Imagem 13: Compilado de fotografias com fins ilustrativos retratando aspectos imagéticos do arquétipo de Pombagira.	72
Imagem 14: Cenário fixo do canal Povoada e Umbanda	94
Imagem 15: Imagens da vinheta de abertura do Povoada de Umbanda	98
Imagem 16: Imagens da vinheta de abertura do Povoada de Umbanda	98
Imagem 17: Casinhas das Almas	99
Imagem 18: Trunqueiras na entrada de terreiros	99
Imagem 19: Imagens da estrutura interna de um Terreiro de Umbanda	99
Imagem 20: Festa no Terreiro de Umbanda	102
Imagem 21: Festa no Terreiro de Umbanda	102
Imagem 22: Festa no Terreiro de Umbanda	103

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CBEU – Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.
CECS – Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul.
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
FEN – Federação Espírita de Niterói.
HQs – Histórias em Quadrinhos.
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus.
PPGHP – Programa de Pós Graduação em História Pública.
PT – Partido dos Trabalhadores
RBHP – Rede Brasileira de História Pública.
RCC – Renovação Católica Carismática
SIHP – Simpósio Internacional de História Pública.
UEM – Universidade Estadual de Maringá.
UEUB – União Espírita da Umbanda do Brasil.
UNESPAR – Universidade Estadual do Paraná.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: ABRINDO A NOSSA GIRA : A HISTÓRIA PÚBLICA COMO FERRAMENTA DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL	21
1.1 O que é História Pública?	21
1.2 História Pública: uma encruzilhada de possibilidades	22
1.3 Por uma História Pública que combata o preconceito e a intolerância religiosa..	27
1.3.1 A intolerância religiosa nas relações cotidianas	29
1.3.2 Ataques aos terreiros e às lideranças religiosas	30.
1.3.3 A intolerância religiosa nas escolas	32
1.3.4 O que está por detrás do aumento dos casos de racismo religioso no Brasil?	33
1.3.5 Alguns números e dados acerca das religiões no Brasil	38
1.3.6 Reflexões de uma História Pública Digital em prol do combate à intolerância ..	40
CAPÍTULO 2: CORRENDO A GIRA – CAMINHANDO COM A UMBANDA	43
2.1 O que é Umbanda?	43
2.2 Conflitos, tensões e alianças inesperadas: a Umbanda em busca da legitimação nacional	49
2.3 Exu no caldeirão alheio: dos preconceitos e da demonização de Exu	66
2.4 Arreda Homem, que ai vem Mulher, Pombagiras na Umbanda e no imaginário popular: perspectivas em confronto	71
CAPÍTULO 3: QUANDO O ATABAQUE SOA, FILHO DE UMBANDA CHORA	75
3.1 Web 2.0: suas atribuições e possibilidades a partir da plataforma YouTube	76
3.2 História Pública, Digital e Ensino de História: seus possíveis entrelaces a partir do YouTube.....	81
3.3 Da Lei 10.639/03 e as possibilidades de diálogo por meio do Povoada de Umbanda	85
3.4 Roteirizando o Canal Povoada de Umbanda.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105

REFERÊNCIAS 108

INTRODUÇÃO

Desde muito nova fui uma pessoa curiosa sobre o mundo físico que me cerca. Aprendi a ler antes mesmo de frequentar a educação formal, com mais ou menos quatro ou cinco anos de idade. Sempre quis saber mais sobre o mundo ao meu redor. Porém, mais do que o mundo físico, foi o mundo espiritual que sempre chamou minha atenção de forma especial: *O que são religiões? Por qual motivo e para que elas existem? Quem é Deus? Existe apenas um Deus? Será que esse indivíduo Deus não é uma mulher, afinal, tem o dom da criação?* Perguntas como essas habitavam minha mente desde que era criança e isso só aumentou na medida em que me tornei adolescente, mesmo que criada sob os moldes cristãos católicos durante toda a infância e adolescência.

Porém, as questões que me eram centrais em meio a esse turbilhão de indagações internas eram: *Se existem tantas religiões no mundo, quem ou o que me garante que a religião da minha família e que me é ensinada seja a única forma de religião correta? Se o mundo é tão grande e as pessoas tão diferentes, existe só um jeito certo de rezar?* Estas eram as questões que mais me intrigavam e, obviamente, as que mais incomodavam os familiares adultos ao meu redor na medida em que eles passaram a perceber que minhas reflexões não cessavam nunca. Portanto, não eram meras curiosidades da juventude.

Aos dezenove anos de idade, já adulta e cursando licenciatura em História na Universidade Estadual de Maringá (UEM), comecei a ter contato com pessoas cujas vivências e perspectivas sobre o mundo eram muito distintas das minhas, fato que, ao mesmo tempo, me confortava e me estimulava a conhecer sobre outras religiões e crenças. Cursei a disciplina eletiva História das Religiões ministrada pela professora Dra. Solange Ramos de Andrade David, no terceiro ou quarto ano da graduação, o que aguçou ainda mais minha sede por conhecimento. E foi nesse momento de minha vida acadêmica que importantes questões pessoais se entrecruzaram em meu caminho de estudos e curiosidades: meu irmão, Bruno Vinícius e a minha cunhada, Cintia, mudaram-se para Curitiba, cidade onde boa parte de minha família paterna reside. Naquele local, por meio dos familiares de meu pai, eles tiveram contato com uma ‘tal de Umbanda’, frequentada por minha tia Telma.

Nas idas e vindas de meu irmão e cunhada aqui para minha cidade, Nova Esperança, ou nas minhas idas e vindas à capital do Paraná para visitá-los, eu comecei a ouvir dizer cada vez mais sobre essa tal religião. As primeiras informações das quais me recordo foram sobre um Orixá chamado Ogum: “um valente guerreiro que abre caminhos e não deixa seus filhos

desamparados” diziam eles. Também me falavam muito sobre Iansã e como a tia Telma tinha – e ainda tem, pois ela segue sendo filha de santo – um carinho especial em relação a tal Orixá. Também me falavam sobre como era boa a sensação de se sentirem irradiados ao ouvirem os pontos de Oxum e Oxóssi serem entoados no terreiro. As informações eram muitas e tudo, apesar de desconhecido, me soava aconchegante e familiar: as giras dos Pretos Velhos, o cambalear dos Marinheiros, a alegria do Povo Cigano e a seriedade do Povo da Rua (Exus e Pombagiras). No entanto, demorei um bocado para conhecer um terreiro pessoalmente, pois sempre que eu ia a Curitiba, entre os feriados de Natal e Ano Novo, boa parte dos terreiros estavam em período de recesso. A solução, então, foi procurar um terreiro próximo de Nova Esperança, já que não havia nenhum por aqui (e continua não havendo até o presente momento em que escrevo).

Situações peculiares e particulares me impediam de ir até Paranavaí e ‘bater de porta em porta’ até encontrar um terreiro, de modo que precisei recorrer à internet e às redes sociais para tal intento. Depois de procurar muitas informações, principalmente pela rede social *Facebook*, encontrei alguns nomes de locais e sujeitos umbandistas na cidade de Paranavaí, localizada há cerca de trinta quilômetros de Nova Esperança. Então, em um sábado nublado de Maio, resolvi pegar o ônibus e ir até Paranavaí para conferir como era o Terreiro de Umbanda Pai Felipe de Aruanda. Afinal, sua localização é próxima da estação rodoviária¹ o que facilitava o meu acesso, visto que eu não me familiarizava com a cidade por ter ido até lá poucas vezes até então.

Mesmo tendo ouvido elogios e descrições maravilhosas sobre o cotidiano de um terreiro e sobre as giras, eu me sentia ansiosa em minha empreitada. Mas, confirmando o que frequentadores da Umbanda já haviam me relatado, senti-me abraçada antes mesmo de entrar no terreiro! Estando ainda na calçada, eu já conseguia ouvir o som dos atabaques, som, este, que para meus ouvidos soavam inéditos e incríveis. Além do rufar dos atabaques, no momento precedente ao meu contato inicial com o Terreiro Pai Felipe de Aruanda, também me encantei com a fachada do lugar e não pude deixar de registrar em fotografias, tanto quando cheguei, assim como quando sai de lá pela primeira vez conforme pode ser visto na imagem a seguir:

¹ A rodoviária de Paranavaí foi inaugurada na década de 1960, todavia, o Terreiro Pai Felipe de Aruanda estabeleceu-se na região do Jardim Campo Belo, próxima à estação rodoviária, ao menos duas décadas antes sob a supervisão da finada Babá Pedrina Alves, avó materna da atual mãe de santo dirigente do local, Iara Batista.



Imagem 1: Compilado de fotografias diurna e noturna da fachada do terreiro (Acervo pessoal).

Além do ritmo dos atabaques e da fachada que a mim pareciam tão acolhedores e atrativos, também me lembro da exata sensação de quando senti, pela primeira vez, o cheiro maravilhoso das ervas utilizadas para defumar o terreiro antes da gira iniciar, de modo que ao adentrar naquele local todas essas sensações se tornaram mais intensas. Olhava atenta e respeitosamente tudo e todos ao meu redor contemplando cada detalhe das imagens no altar (que depois descobri chamar congá ou gongá, a depender da pronúncia de quem diz); dos quadros com pinturas dos Orixás e entidades diversas dispostos nas paredes do terreiro; dos bancos de madeira rústica pintados de azul contrastando com o marrom do piso de madeira, do trepidar da chama das inúmeras velas acesas com suas diversas cores e cujos aromas se misturavam ao das ervas no defumador balançado pelas mãos de uma mulher sorridente: era ela a mãe de santo Iara Batista, líder do Terreiro Pai Felipe de Aruanda, de quem hoje sou filha de santo com muito orgulho e amor.

Ademais dessa mulher sorridente defumando o local, evidentemente, havia outras pessoas no ambiente. Pessoas, estas, que me receberam de forma convidativa e com muita simpatia, esboçando sorrisos de boas vindas assim que adentrei ao local, mesmo sem ainda me conhecerem. Notei, portanto, que a gira estava sendo aberta, enquanto os filhos do terreiro dançavam e cantavam alegremente para os seus Orixás, batendo palmas em clima de alegre comunhão ao som simultâneo dos atabaques, note que naquele dia a gira era dedicada a Ogum, justamente o Orixá que mais fazia meu coração palpitar nos momentos de conversas ainda leigas com meu irmão e cunhada.

Após anos de idas ao terreiro, fazendo parte da assistência e aprendendo por meio de observações e de conversas eu, hoje, aos trinta e dois anos de idade, sou filha de santo desse local no qual me senti acolhida desde o primeiro momento em que pisei ali, no ano de 2012, ainda ressabiada. Hoje, me sinto completamente feliz e realizada ao saber que aqueles sujeitos vestindo trajes brancos, típicos de boa parte dos terreiros de Umbanda durante as giras de direita, com seus pés descalços e com seus fios de conta pendulando em seus pescoços que tanto me encantaram no contato inicial são meus irmãos e irmãs de santo, são a minha família no axé e importantes companheiros de minha jornada espiritual nessa vida carnal.

Hoje, mais do que nunca, sinto de perto a energia e a alegria de professar a fé na Umbanda. Porém, em contrapartida a tantos contentamentos, também acompanho de perto os relatos de muitos dos meus irmãos e irmãs de santo sobre situações constrangedoras e violências vividas por conta da intolerância religiosa e do racismo que se manifesta no campo religioso quando consideramos as religiões de matrizes africanas, independentemente do fato de haver em tais religiões sujeitos frequentadores ou membros do corpo mediúnico pertencentes a diversas etnias. Deste modo, enquanto filha de santo pertencente a uma religião de matriz africana historicamente tão violentada em nosso país, eu, infelizmente, também já pude sentir o peso da intolerância religiosa em minhas costas muitas vezes e em diversos lugares. Confesso que os momentos que mais doeram em mim e deixaram marcas profundas foram os momentos de intolerância e preconceito que vivi – e ainda vivo – a partir de falas e atitudes de familiares e amigos próximos (agora não tão mais próximos assim).

No entanto, mesmo diante de tantas situações constrangedoras e violências vividas, nunca desisti de dialogar com as pessoas sobre a minha forma de praticar a fé. É por isso que intenciono não apenas como filha de santo, mas, também como pesquisadora, professora e historiadora pública, trazer para a arena das discussões públicas temáticas referentes à Umbanda. Afinal, penso eu que seja muito importante abordar o universo umbandista de forma amplificada para acessar aqueles que estão dispostos a compreender mais a seu respeito; assim como ouvir os relatos, as experiências (muitas delas traumáticas) e acolher os silêncios (igualmente traumáticos, em grande parte dos casos) dos meus irmãos e irmãs de fé e de tantos outros umbandistas que possam vir a se sentirem acolhidos e representados diante dessa realidade haja em vista que mesmo não se tratando de uma religião que conta com a maioria numérica de adeptos em nosso país, a Umbanda, bem como outras religiões de matrizes africanas praticadas no Brasil, como o Candomblé, por exemplo, faz parte do rol de religiões cujos fiéis mais sofrem preconceito e intolerância (NOGUEIRA: 2020).

Enxergando essa realidade pelo viés da História Pública e concordando com o posicionamento de Rovai (2018) sobre o caráter político que o historiador público traz para si em sua visão sobre o mundo que o cerca e do qual ele também faz parte, discutiremos no primeiro capítulo acerca da importante lei 10.639/03² – que assim como a 11.635/07 e a 14.519/23 – foi criada em mandato anterior do atual presidente da República e que nos instiga a pensar a História Pública em suas relações com o ensino de História de forma constante e dinâmica, afinal, “no plano pedagógico, o fazer interdisciplinar atrelado à História e Cultura Afro-Brasileira e Africana é de fundamental importância” (ASSIS, 2016, p. 76), sobretudo, quando se deseja reforçar as contribuições de tais povos em nosso país, evitando discursos que tão somente atrelem ‘África e escravidão’ e que, reforçando estereótipos, não proporcionam reflexões de natureza complexa e diversa, muito menos troca de saberes de forma dialógica e recíproca.

Neste sentido, a partir da perspectiva de uma História Pública dialógica e socialmente engajada (ROVAI, 2018) vinculada ao Ensino de História (UBERTI, 2012; ASSIS, 2016), destacamos que

A Lei 10.639/03 propõe novas diretrizes curriculares para o estudo da história e cultura afro-brasileira e africana. Por exemplo, os professores devem ressaltar em sala de aula a cultura afro-brasileira como constituinte e formadora da sociedade brasileira, na qual os negros são considerados como sujeitos históricos, valorizando-se, portanto, o pensamento e as ideias de importantes intelectuais negros brasileiros, a cultura (música, culinária, dança) e as religiões de matrizes africanas. (ASSIS, 2016, p. 76).

Também no primeiro capítulo, destacamos que as primeiras reflexões e considerações sistematizadas passaram a fervilhar entre os historiadores do Brasil de modo bastante recente, há pouco mais de dez anos, sobretudo a partir de 2011, quando aconteceu Curso de Introdução à História Pública, na Universidade de São Paulo. Essa perspectiva do fazer histórico se apresentou e ainda se apresenta como uma nova forma de tratar do passado, considerando que o conhecimento histórico não é objeto exclusivo da academia. Assim sendo, a construção do conhecimento sob o viés público da História deve acontecer de forma tolerante e colaborativa sem haver, obviamente, o abandono da seriedade e rigores metodológicos que fazem parte de toda e qualquer produção científica (LIDDINGTON, 2011). Nesse sentido, o historiador público é aquele que passa a enxergar os públicos diversos como parte do processo criativo e não somente como receptores distantes e até mesmo apáticos de um saber previamente

² Cujo texto completo pode ser acessado na íntegra na Constituição Brasileira por meio do link <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=10639&ano=2003&ato=431MTTq10dRpWTbf4>

elaborado sem quaisquer intervenções de não historiadores e de sujeitos não acadêmicos membros da comunidade em geral (ZAHAVI, 2011). Para o autor em questão, ao mesmo tempo em que a História Pública desponta como “abrangente, empolgante, cativante e provocativa” (2011, p.53) ela também é palco de disputas onde narrativas opostas aparecem e conflitam entre si. Portanto, compartilhando da visão de Zahavi (2011), concordamos que as relações que se constroem a partir da perspectiva da História Pública também são relações causadoras de tensões e conflitos de ideias, de modo que discutir o fazer da História Pública seja uma tarefa que requer o amadurecimento constante de perspectivas (SANTHIAGO, 2016). A partir do reconhecimento desse complexo local onde a História Pública está inserida, analisaremos no decorrer deste trabalho a sua relação com a História Digital (GALLINI; NOIRET, 2011).

Quanto à Umbanda, que consiste no objeto temático central de nosso canal e deste trabalho, é importante destacar que ela é uma religião de matriz africana praticada no Brasil e cujo local onde a maioria dos rituais acontece costuma ser chamado de terreiro³, embora não seja uma nomenclatura exclusiva ou inflexível⁴. Em relação ao seu processo histórico em busca de legitimação, a Umbanda passou por inúmeros contextos desafiadores. Desde a promulgação de códigos penais no início da República, como é o caso do Código Penal de 1890 (MAGGIE, 1992; ALBINO, 2021), bem como desavenças dentro da própria comunidade por conta de líderes que, ora desejavam aproximá-la mais do kardecismo do que de suas matrizes africanas, trazendo um movimento nomeado como embranquecimento (SÁ JUNIOR, 2004; SOUZA, 2014), ora agiam em favor da preservação das raízes negras (BROWN, 1985; OLIVEIRA, 2007), buscando sobrevivência e resistência em meio a tensões sociais, conforme tratamos no segundo capítulo desta produção.

Sendo a Umbanda uma religião tão rica e diversa culturalmente, ela, evidentemente, representa a diversidade cultural que existe em nosso país. E quando tratamos dessa visão multicultural estamos nos referindo, inclusive, à diversidade dentro da própria cultura afro-brasileira vista por um olhar que valoriza e compreende o caráter pluriétnico das relações humanas que constituem um ideal de povo (SILVA, 2007; MUNANGA, 2022). Esta abordagem nos é bem quista quando refletimos acerca das relações entre História Pública e Ensino de História. Reflexões, estas, que se encontram ao longo deste trabalho, o primeiro e

³ Em alguns contextos específicos, os trabalhos de Umbanda podem ocorrer em ambientes diversos como cemitérios, matas, cachoeiras, estrada, entre outros, embora, geralmente, ocorram dentro dos terreiros conforme fora mencionado.

⁴ Conforme mencionado acima, o termo ‘Terreiro’ é costumeiramente usado na maioria dos casos para se referir aos templos de Umbanda, todavia, tal termo não é exclusivo e outros podem ser encontrados como ‘Templos de Umbanda’, ‘Centros de Umbanda’, ‘Casas de Umbanda’, entre outros.

terceiro capítulo com abordagens específicas e que se complementam, conforme a leitura permitirá perceber.

Por fim, ainda quanto ao terceiro e último capítulo desta produção, nele destacamos a relevante discussão sobre o uso da plataforma YouTube e de que modo suas ferramentas podem levar à interação entre usuários e produtores de conteúdos (FRAGOSO, 2007; LUCCHESI, 2014; LEITE, 2019; RODRIGUES, 2021). Possibilitando, assim, não apenas a manutenção de um canal interessado apenas em visualizações e alcances quantitativos, mas, sim, proporcionando relações criadas e fortalecidas por meio da troca de conhecimentos interativos; coletivos; dinâmicos; partilhados; reflexivos e dialógicos ao estilo da História Pública em parceria com História Digital.

Capítulo I

Abrindo a nossa gira: a História Pública como ferramenta de combate à intolerância religiosa no Brasil

Neste primeiro capítulo discutiremos o campo da História Pública e sua importância para a difusão dos saberes relacionados à história das religiões de matrizes africanas, tendo em vista a necessidade de denúncia e conscientização do racismo e da intolerância religiosa em nosso país. Dessa forma, inicialmente apresentaremos as principais características da História Pública para em seguida discutir a necessidade e as possibilidades da construção de uma História Pública voltada ao combate ao preconceito e à intolerância religiosa, em especial no que se refere às religiões afro-brasileiras.

1.1. O que é a História Pública?

Há pouco mais de uma década, nós, historiadores do Brasil, fomos contemplados com discussões que nos apresentavam um novo campo de trabalho: a *História Pública*. Mas, de que se trata essa tal História Pública? Evidentemente, não seria possível defini-la em pouco mais de alguns parágrafos, assim como não seria razoável de nossa parte apresentá-la como um modelo dogmático de aspectos pré-definidos e cujas possibilidades não possam ser questionadas e alteradas. Tão incoerente quanto isso seria apresentarmos uma visão singular sobre o que pode vir a ser a História Pública. Considerando essa realidade na qual a História Pública se apresenta a nós é que iremos refletir acerca de alguns pontos relevantes dentro dessa perspectiva do fazer histórico de características tão vastas e diversas.

A História Pública advoga uma nova forma de tratar do passado, considerando que o conhecimento histórico não é objeto exclusivo da academia. Aliás, com o advento internet, a difusão dos mais diferentes tipos de informação – inclusive a de cunho histórico – foi potencializada de tal maneira que se faz necessário distinguir a boa da má informação:

Quando assistimos à elevada publicação de vídeos, sites, livros e revistas de divulgação histórica, a difusão em si não se configura como história pública, porque pode se manifestar como mera publicização irresponsável, com o risco de se igualar e simplificar a produção de conhecimento e a simples opinião, tornando inútil a divulgação sem a necessária reflexão a partir da ciência histórica sobre os procedimentos e processos de elaboração. Levar isto em conta não significa tornar monopólio o conhecimento histórico da Academia, mas levar em conta que historiadores precisam ocupar espaços

físicos e virtuais e usar ferramentas de comunicação em posição de diálogo com os mais diferentes públicos; precisam agir na promoção de ponderações sobre esses processos discursivos e seus efeitos políticos e na democratização da própria ideia de público participante. (ROVAI, 2020, p. 142).

Assim, o foco da História Pública é a promoção do diálogo crítico com o público, este, aqui tomado de forma ampla. Segundo Jill Liddington (2011), o conceito de história pública é “escorregadio”. Com tal expressão a historiadora britânica pretende afirmar que o termo carrega em si muitos usos e sentidos, de modo que precisá-lo seria uma tarefa quase que impossível. Tal fato decorre da maneira como o campo da História Pública se constitui e se expandiu pelo mundo ocidental a partir dos anos 1970 – o que originou diferentes entendimentos e práticas do fazer historiográfico ancorado nessa perspectiva.⁵

No Brasil, as discussões sobre a História Pública são recentes e datam do século XXI, mais especificamente a partir de 2011.⁶ Desde então temos assistido ao lançamento de diversas obras, realização de eventos nacionais e internacionais, criação de revistas especializadas e até mesmo a criação de programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, como o PPGHP - Unespar. Tal dinamismo indica a fecundidade com a qual o acolhimento desta nova modalidade do fazer historiográfico teve entre nós.

Ante a dificuldade em conceituar a História Pública ou reduzir seu significado a um único sentido, o que seus adeptos têm destacado são as características mais comuns e/ou fundamentais do campo. Dentre elas, podemos destacar a preocupação com a audiência, ou seja, em falar para um público amplo e variado; a abertura para a produção colaborativa com outros profissionais tais como jornalistas, cineastas, bibliotecários, museólogos, etc; a preocupação em que haja interação crítica entre as produções e o público; a observação aos rigores científicos na elaboração dos trabalhos; a busca de parcerias com o Estado na captação de recursos para a execução de projetos; e, por fim e não menos importante, o diálogo no ambiente virtual (Liddington, 2011).

1.2. História Pública: uma encruzilhada de possibilidades

A partir das características acima apontadas, o historiador Ricardo Santhiago sugeriu classificar a História Pública em quatro modalidades básicas, a saber: 1) História para o

⁵ Para um panorama das origens e desenvolvimento da História Pública ver, dentre outros: LIDDINGTON (2011); CAUVIN, Thomas. A ascensão da História Pública: uma perspectiva internacional. Revista NUPEM, Campo Mourão, v. 11, n. 23, p. 8-28, maio/ago. 2019.

⁶ Sobre a recente trajetória da História Pública no Brasil, ver SANTHIAGO, 2018, p. 325.

Público; 2) História feita com o Público; 3) História feita pelo Público e 4) História e Público. (2016, p. 90-91).

Na primeira modalidade – História para o público -, a preocupação está voltada para a necessidade da academia se abrir para o diálogo com o grande público a partir de iniciativas outras que não os meios tradicionais de divulgação, como as obras científicas em formatos de livros e artigos – os quais na maioria das vezes são escritos numa linguagem hiperespecializada. Em *História Pública e Consciência Histórica* (2011), Sara Albieri, ao tratar da divulgação histórica associada à História Pública, defende que cabe ao historiador público pensar na divulgação do conhecimento histórico como uma prática que deve ser levada a cabo considerando os múltiplos conhecimentos e as necessidades diversificadas do público. Público este que, inclusive, é formado por sujeitos ativos nos processos produtivos dos conhecimentos históricos e não meros consumidores passivos.

Além disso, em se tratando do ato de divulgação histórica, acrescenta-se o fato de que quando ele é bem feito “não se trata de um trabalho de ‘recorte e cole’ que visa a produção em massa, mas de uma tarefa que exige engenho e arte” (ALBIERI, 2011 p. 25). Nesse sentido, o historiador público é aquele que passa a enxergar os públicos diversos como parte do processo criativo e não somente como receptores distantes e até mesmo apáticos de um saber previamente elaborado sem quaisquer intervenções de não historiadores e de sujeitos não acadêmicos membros da comunidade em geral (ZAHAVI, 2011).

Por sua vez, a ideia de se fazer História com o Público pressupõe a abertura para uma escrita colaborativa, que envolva e valorize os saberes que as pessoas e/ou grupos sociais trazem consigo. Como foi dito anteriormente, a História Pública pode, sim, envolver o ato de divulgação do conhecimento histórico em suas práticas. Todavia, ela não deve ser limitada somente a tal ação que, quando ocorre de modo vazio e fechado em torno de si próprio, “pode sugerir a transmissão de um certo conjunto de conhecimentos” (SANTHIAGO, 2016, p. 29). E essa visão de que o conhecimento é algo transmitido por quem sabe (o historiador), e recebido por um consumidor que nada conhece ou compreende (o público amplo de não historiadores) não condiz com a perspectiva que, atualmente, boa parte dos pesquisadores almejam por meio da História Pública. Pelo contrário, ao invés disso, os historiadores públicos almejam a construção do conhecimento histórico de modo coletivo, colaborativo, compartilhado, dialógico e plural.

Cabe destacar que, quando enfatizamos que o trabalho do historiador público é feito em conjunto com sujeitos não historiadores, não estamos a desmerecer e negar a importância da investigação científica no processo de construção do conhecimento histórico. Muito pelo

contrário, estamos demonstrando e defendendo que esse processo pode ser feito de modo dinâmico, coletivo e participativo sem abandonar a seriedade que toda e qualquer produção científica pressupõe. Assim sendo, a construção do conhecimento sob o viés público da História deve acontecer de forma tolerante e colaborativa sem haver, obviamente, o abandono da seriedade e rigores metodológicos que fazem parte de toda e qualquer produção científica (LIDDINGTON, 2011).

A terceira modalidade, História feita pelo Público, traz em seu bojo a perspectiva da construção de narrativas feitas por diferentes atores sociais fora do ambiente acadêmico. Assim, tão importante quanto compreender a forma como distintos públicos podem vir a se relacionar com a História, é compreender, propor e, certamente, dialogar com públicos diversos acerca de como é possível – e necessário – que eles compreendam seu papel ativo de sujeitos históricos sem, no entanto, carregar uma postura de juízes das memórias e simbologias alheias, agindo com superioridade diante nos espaços exteriores à academia, conforme teorizam autores como Oriá (2014, 2018), Frisch (2016), Schittino (2016), Smith (2018) entre outros.

Nesse sentido, a leitura de Henry Rousso e sua publicação intitulada *A História Aplicada ou os historiadores taumaturgos* (1984) reforça o fato de que a História, para além de uma ciência que trata do homem e de sua relação com o tempo, se caracteriza como um ambiente no qual as narrativas e as memórias são contadas e recontadas em tempos e locais diversos por inúmeros sujeitos, logo, não pertence apenas ao historiador. Em se tratando da autoridade frente às produções de cunho histórico acreditamos que ela deve, portanto, ser uma autoridade compartilhada e o historiador deve figurar como um mediador e conciliador de discursos, memórias e narrativas (FRISCH, 2016).

Ainda quanto às negociações dialógicas para que a História possa ser, de fato, construída pelo Público e não somente consumida passivamente por ele, o autor de *A História Pública não é uma via de mão única* (2016) demonstra, a partir da perspectiva da História Pública, que uma História significativa, no tempo presente, deve se pautar

[...] na compreensão e no aproveitamento do passado. Uma história pública que faça esse diálogo ser central é indispensável é, a meu ver, uma história pública que tem capacidade de transcender as restrições e dicotomias como produção/consumo, historiador/plateia, pesquisa/produto. (FRISCH, 2016, p. 60).

Valorizar a participação do público na construção da História também implica em compreender a pluralidade de pensamentos, pontos de vistas, expectativas e expressões que

constituem conscientemente ou não as narrativas que trazem histórias e memórias à tona, afinal, ‘como as raízes de uma árvore, as narrativas são múltiplas, vivas, mesmo quando subterrâneas e submetidas a uma narrativa única e aparentemente consensual’ (ROVAI, 2018, p. 186). Essa valorização, por sua vez, requer zelo para que públicos não sejam equivocadamente interpretados ou tenham suas contribuições mitigadas, distorcidas e vitimizadas de maneira a torna-las mais um espetáculo sensacionalista do que uma ação consciente de construção histórica colaborativa e coletiva (MATTOS; GRINBERG; ABREU, 2018; ROVAI, 2018;).

Por fim, ao refletir sobre as trilhas da História construídas pelo Público, conseguimos perceber que a História Pública além de dialogar com histórias e narrativas diversas para reformular o que fora posto como oficial por muito tempo, também não se resume somente ao ato de divulgação, configurando-se de forma multifacetada e cheia de complexidades. Deste modo, essa tal perspectiva de História ‘não se resume a uma história para o público’ (SANTHIAGO, 2016, p. 28), pois se trata, também, de uma ‘[...] história feita pelo público que incorpora formas não institucionais de história e memória’ (2016, p. 28).

Por fim, abordamos a quarta e última modalidade – História e Público. Os avanços e mudanças vivenciados nos séculos XX e XXI em torno das mídias digitais e das tecnologias de informação vem tornando possível o alcance cada vez mais amplo a conteúdos e conhecimentos históricos, o que nos coloca enquanto historiadores diante de um cenário no qual o repensar da relação entre História e Público(s) se faz constantemente necessário.

Evidentemente, públicos distintos sempre fizeram parte da História, tanto na posição de sujeitos históricos, cada qual a sua maneira, como na situação de consumidores de conteúdos de viés histórico. Todavia, em meados do século passado as reflexões sobre a forma como o historiador enxerga os não historiadores e suas diferentes participações no campo da História vem crescendo e a contribuição da História Pública nesse campo de discussões vem se configurando de forma significativa, uma vez que boa parte das considerações dessa natureza considera e enfatiza as várias maneiras como o público vincula-se à História (SCHITTINO, 2016). De modo que no campo da História Pública tais discussões ocorrem por meio de uma perspectiva que almeja a contramão em torno da visão de que a História é capaz de ser reveladora de uma verdade única e, portanto, absoluta com ‘uma perspectiva monolítica’ (PEREIRA et al., 2021, p. 48).

As discussões sobre o papel do público e sua relação com a História, a partir das perspectivas evocadas na esfera da História Pública, são extremamente necessárias, uma vez que, ao propor uma História que vai além dos limites da academia, o historiador público

precisa dialogar com sujeitos que não são seus pares, mas que, ainda sim, compõem a História e dela se apropriam. Sendo assim, concordamos com Letícia Bauer (2021) quando ela teoriza que a atuação do historiador ao pensar no público não pode ser restrita apenas às pesquisas escritas, ainda mais quando tais pesquisas são pensadas, construídas e divulgadas como uma espécie de modelo normativo para a ação dos demais sujeitos. Ao tratar da importância da relação entre Público(s) e História, o historiador precisa compreender que os distintos públicos que interagem com o mundo ao seu redor simultaneamente também ‘necessitam conhecê-lo em seu tempo histórico’ (SILVEIRA, 2011, p. 71). Ou seja, ao mesmo tempo em que sujeitos não acadêmicos conhecem o mundo ao seu redor, é preciso que esses sujeitos conhecedores também se reconheçam como parte desse mundo em questão, isto é, como produtores da História da qual exercem influências e são, mutua e reciprocamente, influenciados em suas diversas dimensões (SCHITTINO, 2016).

Nesse sentido, ao reafirmarmos constantemente que os não historiadores também são construtores da História, percebemos que os saberes que muitas vezes são abordados como ‘senso comum’ e, por conseguinte, irrelevantes, na verdade revelam as inúmeras faces que um discurso dado como histórico pode vir a ter. E a depender da intencionalidade de quem fomenta esses discursos, muitas vezes visões negacionistas se espalham rapidamente e com tamanha fluidez sob o falso nome de História, conforme nos mostra a leitura do professor Luís Edmundo de Souza Moraes em sua produção *O Negacionismo e o problema da legitimidade escrita sobre o Passado* (2011). Daí a importância de o historiador público se dedicar a refletir como distintos públicos são capazes de produzir seus conhecimentos históricos e se apropriar do mundo ao seu redor.

A leitura de algumas obras de Paulo Freire (1991; 2009) sobre o papel dos homens e da educação como agente transformador e libertador nos parece ser de grande valia para pensar essa discussão, uma vez que nos permite pensar sobre como o tratamento dedicado pelo historiador – ou pelos pesquisadores e educadores, de modo geral – ao saberes não científicos deve ocorrer de modo dialógico. Por isso, estabelecendo diálogo entre as produções supramencionadas neste parágrafo e nos parágrafos anteriores, entendemos ser possível demonstrar o quão importante é considerarmos que o ‘senso comum’ emitido pelo público não acadêmico é algo que não pode e nem deve ser esvaziado, minimizado, ignorado ou ironizado, mas, sim, analisado cuidadosamente pelo historiador. De maneira que, conseqüentemente, nos seja possível ponderar o que nele há, tanto de implícito, como de explícito, reconfigurando esse saber corriqueiro e o ressignificando com auxílio de

perspectivas cientificamente pertinentes visto que sejam produzidas por meio de métodos e rigores já pressupostos (FREIRE, 1991, 2000, 2009; MORAES, 2011; SILVEIRA, 2011).

Sendo assim, acreditamos que para a relação entre História e Público ser harmônica e realmente contributiva, o historiador não deve ignorar os conhecimentos de fora dos muros da academia, nem tampouco deve agir como um juiz dos tempos passados e nem deve a sua produção acadêmico-científica figurar como ‘farol de luz mediante uma incompreensão do mundo [...], pois a história pública é menos uma questão de fronteira e mais uma possibilidade de olharmos para os lados, para cima, para baixo e assumirmos esse mundo como um diálogo possível’ (SCHITTINO, 2016, p. 46).

Em nosso trabalho, portanto, visamos explorar as duas primeiras modalidades. E isto se justifica por duas razões. Primeiro porque a ideia de falar sobre o universo da Umbanda a partir do YouTube utilizando uma linguagem acessível e dinâmica visa atingir uma audiência ampla e plural, ou seja, o grande público. Segundo porque a referida plataforma possibilita a interação com o público, o qual pode opinar, enviar críticas e sugestões, sugerir temas para futuros programas, etc. – criando condições para a prática colaborativa.

1.3. Por uma História Pública que combata o preconceito e a intolerância religiosa

No Brasil, os adeptos das religiões de matrizes africanas passaram e ainda passam por muitos cenários de violência, seja ela na sua forma material, física, moral, psicológica, dentre outras, por meio de um conjunto sistêmico de ações que evidenciam fenômenos denominados como intolerância e racismo, ambos de viés religioso, como atesta a vasta literatura sobre o tema (MAGGIE, 1992, 2001; ISAIA, 2006, 2012; SILVA, 2007; CARNEIRO, 2008; SILVA; SEREJO, 2017; RODRIGUES, 2018; SANTOS, 2010; SANTOS, 2018; NOGUEIRA, 2020; SERAFIM E FIALHO, 2021; SIMAS, 2021).

De acordo com o Instituto de Segurança Pública estadual do Rio de Janeiro, em 2021 a polícia registrou 1564 ocorrências ligadas a crimes de ódio e intolerância religiosa, um aumento de 13,3% em relação a 2020.⁷

Segundo Sidnei Nogueira,

A expressão “intolerância religiosa” tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. Práticas estas que, somadas à falta

⁷ Veja mais em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2022/06/17/no-rio-mulher-fica-cega-de-um-olho-por-ouvir-musica-de-macumba.htm?cmpid=copiaecola>.

de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e dignidades humanas (NOGUEIRA, 2020, p.39).

Ainda de acordo com o autor, no Brasil, o exercício de tal prática está presente desde os primórdios da colonização portuguesa. Isto porque o empreendimento colonial contou com forte apoio da Igreja Católica, em especial da Companhia de Jesus, que não aceitava a existência de qualquer outra crença religiosa que não a imposta por Portugal (NOGUEIRA, 2020). Além disso, no decorrer da colonização o catolicismo se consolidou como religião oficial do Estado – algo que só foi modificado com a proclamação da República, em 1889. Sendo assim, por mais de quatro séculos tanto as religiões de matriz indígena quanto as de matriz africana foram duramente reprimidas e estigmatizadas pelas autoridades constituídas. Nesse sentido, conforme afirma Sidnei Nogueira,

É importante destacar que a tríade lei-rei-fé especificamente se referia à lei de Portugal, ao rei de Portugal e à fé-religião católica apostólica romana. Desde então, o que vemos é o apagamento e o silenciamento das crenças originárias e, mais adiante, das crenças de origem africana, ou seja, crenças não eurocêntricas (NOGUEIRA, 2020, p. 37).⁸

Para o autor em questão, essas violências dirigidas contra as religiões de origem africana carregam no seu bojo o racismo, de modo que a melhor expressão para caracterizá-las seria “racismo religioso” ao invés de “intolerância religiosa” (NOGUEIRA, 2020, p. 83). Isto porque,

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre os pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir, ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida (NOGUEIRA, 2020, p. 89).⁹

Esta também é a posição do antropólogo Patrício Carneiro Araújo (2017), para quem “as diferentes formas de intolerância religiosa impetradas contra os seguidores de religiões afro-brasileiras, na verdade, constituem uma forma de racismo, já que o preconceito e a

⁸ Sobre as perseguições ao candomblé ver, por exemplo REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

⁹ Para NOGUEIRA (2020, p.91), a categoria “intolerância” não nos instrumentaliza a perceber o racismo como central na compreensão da perseguição às religiões de matrizes africanas.

discriminação atingem diretamente a herança cultural e religiosa africana existente no Brasil” (ARAÚJO, 2017, p.27). De fato, os incontáveis casos de violência registrado contra as religiões de matriz africana corroboram esta análise como podemos ver adiante.

1.3.1. A intolerância religiosa nas relações cotidianas

Em 23 de julho de 2021 uma denúncia feita ao Conselho Tutelar da cidade de Araçatuba, no interior de São Paulo, informava que uma adolescente de 12 anos estava sendo vítima de maus tratos e abuso sexual no interior de um terreiro de candomblé. Ao dirigirem-se ao local, acompanhados pela polícia militar, os conselheiros ouviram da jovem que não estava sofrendo qualquer tipo de abuso ou violência e que sua presença ali estava relacionada à necessidade de cumprir um ritual de iniciação.¹⁰ Este fato foi reforçado pela mãe da garota, mas as explicações não foram levadas em consideração pelas autoridades, que então conduziram mãe e filha para a delegacia. Depois de passar por exame de corpo de delito – no qual nada foi constatado – mãe e filha foram liberadas. Cabe destacar que a denúncia foi feita pela avó da menina, que é evangélica. Ela e outros familiares voltariam a denunciar a mãe da adolescente novamente alegando que esta última estaria sendo mantida a força no terreiro. Tal insistência levou o Conselho Tutelar a denunciar o caso à Promotoria Pública, sob o argumento de houve lesão corporal à adolescente pelo fato de a mesma ter tido o seu cabelo raspado durante um dos rituais no terreiro. Foi com base nesse fato que a justiça então transferiu a guarda da jovem para a avó materna. Arrasada emocionalmente, a mãe da menina recorreu da decisão . O caso corre em segredo de justiça.¹¹

Outro episódio de violência que repercutiu na imprensa nacional ocorreu em junho de 2022, no qual uma jovem afro religiosa foi ferida dentro de sua própria casa por um vizinho incomodado e enfurecido pelo fato de ela estar ouvindo canções afro religiosas, deixando-a cega após ferimentos com uma faca.¹² Naquele dia, a manicure Vivian Bruna Braes, de 39 anos relatou estar ouvindo pontos sagrados, em celebração a Ogum e a Exu, quando fora brutalmente surpreendida pelo vizinho alegando que ela estava ‘ouvindo música de

¹⁰ Sobre os rituais de iniciação no candomblé ver BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

¹¹ A notícia completa pode ser vista em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mae-perde-guarda-da-filha-apos-garota-participar-de-ritual-de-candomble/> ; <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/07/mae-perde-guarda-da-filha-apos-jovem-participar-de-ritual-do-candomble.htm> .

¹² A notícia na íntegra pode ser vista em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2022/06/17/no-rio-mulher-fica-cega-de-um-olho-por-ouvir-musica-de-macumba.htm>

macumba’. O mesmo avançou violentamente na jovem atacando-a ao ponto de lhe tirar a visão de um dos olhos.

1.3.2. Ataques aos terreiros e às lideranças religiosas

No dia 21 de janeiro de 2000 o terreiro de Candomblé Ilê Axé Abassá de Ogum, localizado no bairro de Itapuã, em Salvador, Bahia, foi violentamente atacado por adeptos de uma religião neopetencostal. Diante das agressões físicas e verbais, Mãe Gilda, líder espiritual do terreiro, foi fatalmente vitimada por um infarto. A repercussão do caso foi tamanha que o episódio foi tomado como marco para celebrar o *Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa*.¹³

Mesmo depois de desencarnada, Mãe Gilda e seus filhos de santo seguem sendo símbolos de resistência. Em reportagem exibida no dia 15 de julho de 2020 pelo jornal digital *Correio – O que a Bahia quer saber*,¹⁴ fora noticiado que o busto construído em homenagem a Ialorixá foi alvo de vandalismo pela segunda vez. O responsável pelo ato criminoso foi preso em flagrante e vociferando que havia feito o que fez ‘a mando de Deus’, segundo relatou a Ialorixá Jaciara Ribeiro, filha biológica e também filha de santo de Mãe Gilda, e que estava presente no local quando ocorreu o flagrante ao indivíduo criminoso.



Imagem 2: Ialorixá Jaciara Ribeiro ao lado do busto de Mãe Gilda localizado no Parque do Abaeté, em Salvador. (Jornal Folha de São Paulo versão digital edição de 04 de novembro de 2020).

¹³ O Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa que é, anualmente, comemorado no dia 21 de janeiro foi criado no ano de 2007, no mandato anterior do presidente Luís Inácio Lula da Silva, por meio da Lei 11.635/07. A lei pode ser conferida na íntegra por meio o link: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/lei/111635.htm.

¹⁴ A reportagem intitulada *Intolerância religiosa: busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo pela 2ª vez: Criminoso, que acabou preso, disse que ataque em Itapuã foi a mando de Deus. 'Que Deus é esse?'*, questiona Mãe Jaciara pode ser lida na íntegra por meio do link: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/intolerancia-religiosa-busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-pela-2a-vez/>.

Em Belo Horizonte, no estado de Minas Gerais, o terreiro liderado pelo pai de santo Bruno Vieira tem sido alvo de ataques sistemáticos. Em entrevista concedida ao jornal digital *Estado de Minas*,¹⁵ o líder religioso conta que seus vizinhos frequentemente aumentam o som em volume estrondoso, tocando hinos de louvor evangélicos sempre que os trabalhos de Umbanda estão sendo realizados. Além disso, esses mesmos vizinhos costumeiramente chamam a polícia para averiguar irregularidades no terreiro, mesmo sendo elas inexistentes. Tais sujeitos da vizinhança, segundo relata o pai de santo, chegaram ao ponto de conversar com o proprietário do local onde o terreiro funciona para que ele expulsasse o pai de santo, que é inquilino.

Outro caso que não poderíamos deixar de mencionar ocorreu de modo mais próximo a nós, no município de Maringá, Paraná. Em dezembro de 2022, Clotilde Messias do Carmo, mais conhecida como Mãe Clô, foi vitimada por cerca de dez facadas.¹⁶



Imagem 3: Mãe Clô (foto disponível em redes sociais)

Importante liderança afro religiosa do município, mulher trans, periférica, preta e umbandista, Mãe Clô era responsável pela Tenda Espírita Caboclo Sete Flechas. Segundo depoimento prestado por ela à polícia, a mesma sentiu uma forte pancada na cabeça que a deixou desacordada e a faz não se recordar dos fatos ocorridos de maneira exata. A polícia

¹⁵ A notícia completa pode ser acessada em: <https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2022/05/09/noticia-diversidade.1365213/pai-de-santo-denuncia-intolerancia-religiosa-contracasa-de-umbanda.shtml>

¹⁶ Links sugeridos contendo reportagens sobre o caso da Mãe Clô: <https://ricmais.com.br/seguranca/mae-de-santo-e-esfaqueada-dentro-de-centro-de-umbanda-no-parana/> ; <https://www.maringanahora.com/noticias/mae-de-santo-bastante-conhecida-em-maringa-fica-entre-a-vida-e-a-morte-apos-ser-esfaqueada-por-diversas-vezes-e-roubada> ;

vem se mobilizando para resolver o crime e no início de 2023 deteve o principal suspeito.¹⁷ Todavia, o caso ainda não está solucionado, pois as autoridades investigam outras possibilidades de autoria. Felizmente, em meio a tanta dor, no dia 04 de janeiro de 2023, Mãe Clô recebeu alta hospitalar e pôde voltar para casa, embora seu estado ainda seja frágil e exija cuidados.

1.3.3. A intolerância religiosa nas escolas

Numa manhã de quarta-feira, dia 21 de julho de 2021, a estudante Júlia Almeida Lima, de 13 anos, foi impedida de entrar no colégio em que estudava sob a alegação de que estaria vestida com roupa de candomblé. Cabe destacar que as roupas de santo que a adolescente usava naquele momento eram indispensáveis, pois ela estava cumprindo um período de preceito religioso. Como justificativa, a escola alegou que a proibição teve o intuito de evitar que a garota sofresse *bullyng* por parte dos demais alunos. Indignada com a atitude do estabelecimento escolar, a ialorixá Ya Ivone Maria abriu um boletim de ocorrência por racismo religioso e constrangimento contra a Escola Municipal Arx Tourinho, localizada na cidade de Salvador, Bahia.¹⁸

Aliás, a intolerância religiosa nas escolas é um fenômeno recorrente, embora isso nem sempre seja reconhecido pela comunidade escolar. Isto ocorre porque

De um lado, muitos professores evitam falar desse assunto, mesmo quando frequentavam algum segmento religioso correlato; de outro lado, para evitar ser chamado de “macumbeiro/a”, “feiticeiro/a”, “pembeiro/a”, xangozeiro/a” e mesmo “congadeiro/a”, o estudante esconde sua identidade religiosa, apresentando-se como católico (SANTOS, 2010, p.17).

Ou seja, parece haver um silenciamento, tanto por parte de professores quanto por parte dos alunos, quando a conversa versa sobre a intolerância religiosa. Contudo, isso não significa que tal prática não exista. Em recente pesquisa de doutorado sobre a violência religiosa no ensino de História, Adriano Ferreira de Paulo não só constatou a existência do racismo religioso como notou que

¹⁷ Fato noticiado em 09 de Janeiro de 2023: <https://www.cbnmaringa.com.br/noticia/suspeito-de-tentar-matar-mae-de-santo-em-maringa-e-presos-pela-policia>

¹⁸ A notícia completa por ser lida em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/07/23/ialorixa-denuncia-escola-de-salvador-por-barrar-aluna-com-roupa-religiosa.htm> ; <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/escola-impede-que-estudante-assista-aulas-com-roupas-do-candomble/>

As principais representações cristãs que davam conta de demonizar as religiões de matrizes africanas eram expressivamente de alguns alunos católicos, especificamente da Renovação Carismática, e evangélicos de variadas denominações, que até aceitavam outras referências de fé como meio de caracterização cultural, mas não as referências africanas (PAULO, 2016, p. 100).

Conforme destaca Patrício Carneiro Araújo, a religião é um dos principais aspectos de qualquer cultura e se a lei 10.639/03 prevê a obrigatoriedade do ensino de história e da cultura africana e afro-brasileira, “a partir do momento que as religiões são tratadas na escola como tabu é a aplicação da lei que está em jogo” (ARAÚJO, 2017, p.27).

Concordando com o posicionamento de Rovai (2018) sobre o caráter político que o historiador público traz para si em sua visão sobre o mundo que o cerca e do qual ele também faz parte, acreditamos ser importante relembrarmos a lei 10.639/03.¹⁹ Completando vinte anos em 2023, esta lei nos instiga a pensar a História Pública em suas relações com o ensino de História.

Infelizmente, casos como esses não são fatos isolados e servem para ilustrar o quão sério é o problema da intolerância religiosa em nosso país e que, no caso das religiões de matrizes africanas, vem alavancado e estruturado pelo racismo em sua forma religiosa (NOGUEIRA, 2020). Mas o que justifica a existência e até o aumento dos episódios de intolerância religiosa em nosso país em pleno século XXI?

1.3.4. O que está por detrás do aumento dos casos de racismo religioso no Brasil?

Como foi mencionado anteriormente, a intolerância religiosa no Brasil está presente desde o início da colonização, no século XVI, quando o catolicismo aportou nestas terras. Desde então, esta religião tem atuado no sentido de combater outras manifestações religiosas, em especial as religiões de matrizes africanas e indígenas (CARVALHO, 1995). Entretanto, mais recentemente um novo fenômeno no campo das religiões tem contribuído para o aumento dos casos de racismo religioso. Refiro-me à expansão do movimento conhecido como “Renovação Carismática” no seio da Igreja Católica e, sobretudo, ao crescimento das igrejas neopetencostais. De acordo com Erisvaldo Pereira dos Santos (2010, p. 16), pode-se averiguar no seio dos destes movimentos “líderes religiosos que escrevem livros e apresentam

¹⁹ Cujo texto completo pode ser acessado na íntegra na Constituição Brasileira por meio do link <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=10639&ano=2003&ato=431MTTq10dRpWTbf4>

programas televisivos, com o objetivo claro de desqualificar e demonizar a experiência do sagrado nas religiões brasileiras de matrizes africanas”. Como destaca Patrício Araújo,

Nas últimas décadas, com o vertiginoso crescimento das religiões petencostaris e neopetencostais, as relações entre essas expressões religiosas e as religiões afro-brasileiras têm se tornado cada vez mais conflituosas, haja vista as constantes denúncias do *povo de santo* com relação a agressões de diferentes naturezas sofridas por ele (ARAÚJO, 2017,p.32).

O movimento conhecido por Renovação Católica Carismática se originou nos Estados Unidos no final dos anos 1960 e muito rapidamente se espalhou pelo mundo, inclusive pelo Brasil – que em pouco tempo se tornou uma das nações carismáticas católicas do planeta. Sua finalidade era a mudar o modo de ser da Igreja a partir da incorporação de elementos do petencostalismo, tais como: a crença no Batismo no Espírito Santo; a manifestação dos dons carismáticos, como o dom de línguas, profecia e cura; os louvores e as canções; o biblicismo; e a utilização da mídia como recurso de pregação e propagação. (COTREN, 1996; MARIANO, 1999; 2004; PAULO, 2016).

Carregada de uma ideologia libertadora dos pobres e oprimidos, as ações da RCC ganhou força muito além das paredes das igrejas:

com seus devotos e membros interseção com questões político-sociais vigentes, levando católicas às ruas, lidando com problemas de moradia através de mutirões populares, saneamento básico, articulação de conselhos de bairros em diversas periferias, relações com sindicatos de trabalhadores e partidos políticos, dentre outros serviços. (PAULO, 2016, p. 64).

Já em relação aos neopetencostais, em linhas gerais, podemos definir os neopetencostais como grupos sectários do catolicismo romano e do cristianismo evangélico e que tem no fervor de Petencostes a sua inspiração doutrinária sendo que no Brasil existem dezenas de igrejas neopetencostais das quais as mais conhecidas são: *Igreja Universal do Reino de Deus*, *Deus é Amor*, *Renascer em Cristo*, *Igreja Mundial do Poder de Deus*, dentre outras (MAZZEO, 2018). Em nosso país, o crescimento das igrejas neopetencostais torna-se evidente no decorrer dos anos 1970, em competição de espaço e atenção com a igualmente fervorosa RCC. Todavia, de forma um tanto quanto distinta da RCC, o movimento neopentecostal passa a se sustentar “a partir do discurso neoliberal e a centralidade da teologia da prosperidade” (MAZZEO, 2018, p.3). Dessa maneira, com um discurso que traz a prosperidade como tema norteador, essa onda neopentecostal adquire aspectos semelhantes a

ambientes empresariais, fazendo maior sucesso em ambientes urbanos, e desconstruindo discursos pentecostais anteriores sob essa nova ótica capitalista (ROCHA, DUQUE, 2020).

Mas por que as religiões de matrizes afro-brasileiras são alvo de tantos ataques por parte das igrejas neopentecostais e como dos adeptos da Renovação Católica Carismática se as mesmas não são as detentoras dos maiores contingentes de fiéis? Para o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva,

O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, como querem alguns estudiosos, parece ser uma espécie de estratégia *à la* “cavalo de Tróia” às avessas. Combate-se essas religiões para monopolizar seus principais bens no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse destes é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maiores chances de vitória. A resposta do catolicismo carismático parece atestar a importância dessas mediações para um grande segmento da população (SILVA: 2005, p.152).

Não por acaso, o problema da intolerância religiosa e do fundamentalismo neopentecostal – que já eram existentes – acentuaram-se de forma muito mais significativa ao longo do mandato do presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022) que sustentou sua trajetória política desde 2010 com discursos fervorosamente agradáveis aos ouvidos radicais da direita cristã brasileira passando “a conquistar apoio popular, se tornando também referência de conservadorismo” (PINHEIRO et al., 2021, p. 13) por meio de seus discursos carregados de intolerância religiosa; racismo; xenofobia; machismo; capacitismo; etarismo; homofobia; dentre tantas outras posturas de depreciação do outro e de total negação da diversidade em suas diversas faces (OLIVEIRA, 2020; GONÇALVES, DOS SANTOS e LIMA, 2022).

Apesar de iniciar sua campanha eleitoral declarando-se católico, foi com apoio dos neopentecostais que Bolsonaro alçou resultados expressivos nas eleições de 2018 surpreendendo, inclusive, muitos dos prognósticos da época devido ao seu evidente despreparo e destempero evidenciados em toda a campanha eleitoral (OLIVEIRA, 2020; GONÇALVES, DOS SANTOS, LIMA, 2022). Ao aliar-se com lideranças religiosas como os pastores Edir Macedo, Everaldo Dias Pereira e Silas Malafaia, Jair Bolsonaro alavancou sua corrida eleitoral. Segundo Ferreira (2022), há “uma associação positiva e significativa entre evangélicos e voto em Bolsonaro. Também há uma associação positiva entre ser do sexo masculino e ter votado em Bolsonaro.” (FERREIRA, 2022, p. 32).

Entretanto, entendemos que o neopentecostalismo não pode ser dado como fator isolado nessa ascensão de Bolsonaro ao poder. Até mesmo porque o fenômeno do *bolsonarismo* em defesa de uma lógica neoliberal não se restringe à figura de Jair Messias (OLIVEIRA, 2020; FERREIRA, 2022). Por isso, concordamos com os autores de *A ética neopentecostal e o espírito do neoliberalismo: elementos da retórica bolsonarista* (2022) quando afirmam que

Os governos e os líderes do PT foram condenados pelos ideólogos neoliberais, movimentos sociais da classe média, meios de comunicação de massa, pelo judiciário e pelo legislativo, como os inimigos do povo brasileiro, “comunistas”, “corruptos”, assim como os sindicatos, e as políticas sociais foram dadas com entraves para o progresso econômico. [...] Dessa conjuntura se ergue o golpe institucionalizado pelos agentes do legislativo, do judiciário, e do executivo, na figura do então vice Presidente, Michel Temer, que ascende ao posto de Presidente do País, trazendo embaixo do braço o documento intitulado Uma Ponte Para o Futuro qual orienta e reemergencia o ideário neoliberal. (GONÇALVES, DOS SANTOS, LIMA, 2022, p. 16).

Portanto, o Governo Bolsonaro continuou a política do governo anterior a ele, isto é, do também já presidente Michel Temer, aprofundando o ideário neoliberal tanto na agenda de governo quanto no espírito social (GONÇALVES, DOS SANTOS, LIMA, 2022, p. 17). Sendo assim, “Jair Bolsonaro ao assumir o discurso de uma moralidade religiosa junto com um sentimento antipetista levou aos evangélicos se colocarem como força política decisiva” (OLIVEIRA, 2020, p. 145).

Em contrapartida a esses anos de governos de viés neoliberal, o atual presidente vem ‘remando contra a maré da intolerância *bolsonarista* e neoliberal’. Nesse sentido, já em seus meses iniciais de atuação, sancionou a Lei 14.519/23²⁰ instituindo o *Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé*, a ser comemorado e comemorado no dia 21 de março.

Em meio a esse cenário conflituoso e seus resquícios, pensamos que a História Pública seja uma importante ferramenta para que discussões sobre essas realidades venham a florescer, de modo que os sujeitos afro-religiosos tenham suas demandas sociais visibilizadas; posto que esta modalidade de escrita da História tem como uma de suas características mais importantes o “posicionamento intelectual e político de observação da realidade” (ROVAI, 2018, p. 187). Todavia, como já foi dito anteriormente, a abertura do campo da História

²⁰ Cujo texto pode ser lido, integralmente, por meio do link de acesso à Constituição Brasileira: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm

Pública no Brasil é algo muito recente. Não à toa, as primeiras publicações específicas desta temática - como é o caso da coletânea *Que História Pública queremos?* – estão centradas em debater as potencialidades de pesquisa e produção do que propriamente dito a divulgação de trabalhos concluídos. Assim, são praticamente inexistentes as produções voltadas para as questões afetas às religiões de matrizes africanas²¹.

Foi refletindo sobre esses abafamentos e silenciamentos, inclusive, que pensamos na criação de um canal em ambiente *online*, portanto, de acesso amplificado para discutirmos com públicos diversos alguns aspectos do universo afro-religioso brasileiro focando nos aspectos históricos, sociais e nas práticas ritualísticas umbandistas. Por isso, acreditamos ser importante salientar que a construção do canal Povoada de Umbanda somente pôde ser pensada e ganhar forma, ainda que teórica neste momento, após muitos momentos de trocas, orientações e diálogos baseados não exclusivamente em minhas / nossas leituras e revisões bibliográficas, mas, também, a partir das trocas de saberes, experiências e vivências minhas com os meus irmãos, pais e mães de santo do terreiro Pai Felipe de Aruanda, local que conheci há cerca de dez anos e onde, atualmente, continuo frequentando e trabalhando como filha de santo.

Quem nos auxilia com reflexões nesse sentido, embora não trate especificamente sobre o campo da religiosidade, é a historiadora Keila Grinberg, que em entrevista concedida a Bruno Leal Pastor de Carvalho e publicada no livro *Historia Pública e divulgação de história* (2019), discorre acerca da importância da história para o grande público ser feita de forma responsável, ainda mais quando se trata de temas sensíveis como a escravidão e as problemáticas do pós-abolicionismo. Assuntos, estes, que na maioria dos casos continuam sendo abordados pela ótica colonial dos sujeitos brancos contribuindo com o recorrente impedimento aos sujeitos negros de acessarem espaços de poder. E no caso das religiões de matrizes africanas ainda há o agravante da perpetuação de preconceitos baseados em processos de demonização sustentados pela ótica ocidental, colonizadora e cristã (FIALHO, 2019).

Posicionamentos vazios dessa forma podem, além de manter a fetichização das religiões de matrizes africanas, colocar os povos de terreiro como povos sem vozes e sempre vitimizados. Logo, incapazes de promover lutas e de expressarem suas formas de resiliências (MATTOS; GRINBERG; ABREU, 2018). Além disso, esses sujeitos acabam aparecendo nas

²¹ Ao pesquisar os textos publicados nos anais dos quatro simpósios internacionais de História Pública realizados no Brasil entre 2012 e 2020, não encontrei trabalhos específicos sobre a Umbanda, sendo que apenas em 6 produções haviam referências a outras religiões de matriz africana, como o candomblé.

narrativas históricas sempre pela ‘porta dos fundos’ como descreveu Rovai (2018). Sujeitos esses que, estando sempre nos fundos ou às margens seguem ora silenciados, ora tendo seus discursos esvaziados e também

Destituídos, muitas vezes, de qualquer poder, vitimizados por nossas analogias e a quem supostamente acreditamos ‘dar voz’, não enxergando neles a sua própria capacidade de dizer, de resistir, de lutar contra formas de opressão. Muitas vezes apenas conseguimos enxergá-los como vítimas, reduzindo-as a essa condição histórica quando eles têm muito mais a nos contar sobre si (ROVAI, 2018, p. 188).

Logo, fugindo e repudiando as práticas de espetacularização massiva e vazia das religiões de matrizes africanas, acreditamos que nós, como historiadores públicos, precisamos ter atenção redobrada para fazer do Povoada de Umbanda um canal de comunicação em vez de um canal somente para a divulgação de informações para que, inclusive, as discussões ocorridas a partir dele sejam pertinentes e aconteçam a partir da constante e honesta interação com as audiências. Audiências, estas, que além de participarem e colaborarem no processo de construção do conhecimento possam, simultaneamente, ampliar suas interpretações acerca do papel social da história (BARTZ et al., 2021). No caso específico do Povoada de Umbanda, essa interação será proporcionada por meio dos comentários e sugestões que podem ser escritos pelo público amplo na medida em que esses sujeitos acessem os vídeos ou a partir da interação por meio de outras redes sociais.

1.3.5 Alguns números e dados acerca das religiões o Brasil

De acordo com o censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no ano de 2010, dentre os 190.755.799 brasileiros entrevistados, 407.331 se declararam umbandistas,²² enquanto os candomblecistas somaram 167.363 declarantes. Pensamos ser importante mencionar a aparição de uma categoria na listagem do tal censo que, contando com 14.103 sujeitos, é descrita como ‘*Outras declarações de religiosidades afro brasileira*’, mas sem apresentar quaisquer especificidades sobre quais seriam essas outras religiosidades. De modo muito distinto ao que ocorre, por exemplo, em relação às religiões majoritárias – de base cristã – que aparecem categorizadas ao longo do documento de forma

²² Destes, 225.213 eram pessoas autodeclaradas mulheres e 182.119 homens. No ano de 2022 o IBGE realizou um novo censo demográfico, mas nem todos os resultados – incluindo aí os referentes à religião da população brasileira – foram divulgados até a presente data.

bastante detalhada.²³ Dentre as religiões cristãs praticadas no Brasil, o catolicismo ainda permanece com a quantidade maior de devotos, fato que pode ser visualizado na tabela a seguir.

Religiões no Brasil - Censo 2010

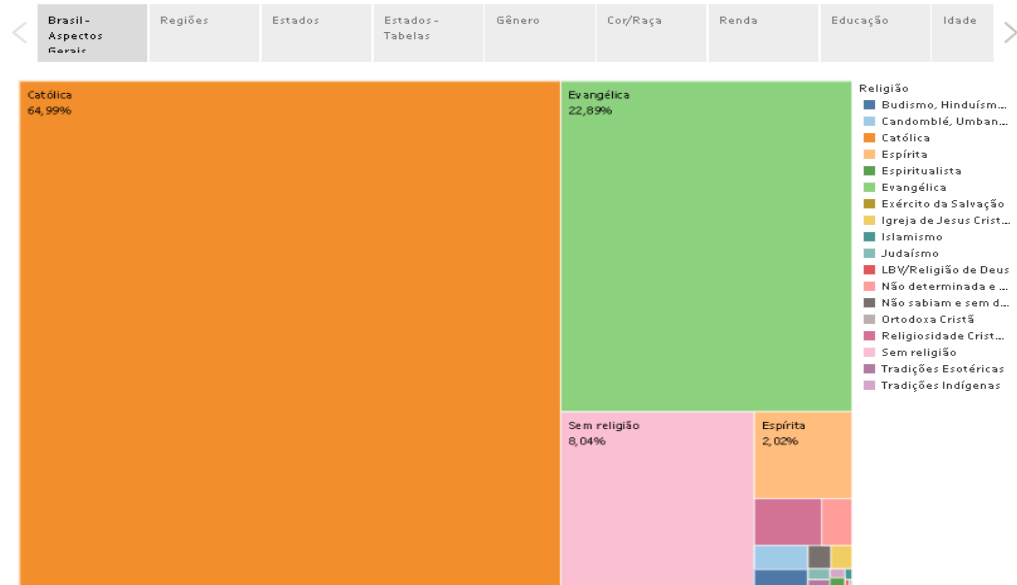


Imagem 4: Esquematização para amostragem das proporções de adeptos de diferentes religiosidades no Brasil a partir de dados colhidos e divulgados pelo Censo do IBGE ocorrido no ano de 2010 (Site Religião e Poder dados divulgados no artigo *As Religiões no Brasil*, escrito por Matheus Pestana, em 24 de Agosto de 2021)²⁴.

No entanto, mesmo que o catolicismo ainda ocupe as maiores proporções diante dos dados oficiais, o crescimento das religiões evangélicas é um fenômeno que se faz notável e que, portanto, não pode passar despercebido. Tal ascensão na quantidade de evangélicos, sobretudo entre os finais dos anos 1990 e ao longo do século XXI, parece ser significativamente impulsionada por conta e a partir do movimento neopentecostal, como afirmam Péricles Andrade e Jonatas Menezes (2013).

Ainda quanto à interpretação que os dados numéricos do IBGE nos permitem inferir, é bastante emblemático o fato de que, mesmo não constituindo maioria numérica em relação ao todo, os afro-religiosos continuam sendo as maiores vítimas de intolerância religiosa em nosso país.

²³ A religião Católica apresenta as seguintes categorias: Católica Apostólica Romana, Católica Apostólica Brasileira e Católica Ortodoxa. Já a Evangélica apresenta mais de vinte itens na lista constantes no documento *Censo Demográfico 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*, emitido pelo Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão e pelo IBGE. O documento na íntegra pode ser acessado por meio do link: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf

²⁴ O artigo *As Religiões no Brasil*, de Matheus Pestana, pode ser lido na íntegra acessando o link a seguir: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religioes-no-brasil/>

Sendo assim, acreditamos que ao mesmo tempo em que nós, historiadores de dentro da academia que nos propomos a fazer História Pública, não podemos mais ser indiferentes ao conhecimento histórico produzido fora dos ambientes universitários. Também devemos pensar na História Pública focando nos aspectos processuais da construção do saber e não somente visando o alcance do produto já finalizado. Daí o grande desafio de promover divulgações a partir de um trabalho coletivo, bem elaborado e preocupado em reconhecer e interpretar as diversas visões e experiências humanas ali envolvidas (ALBIERI, 2011).

Neste sentido, concordamos com o historiador Ricardo Santhiago (2016, p. 30) quando afirma que “a pesquisa é uma atividade social” e como tal deve envolver a comunidade para além dos pares do conhecimento. Portanto, pensamos que a História Pública pode caminhar entrelaçada com a História Digital e que esse entrelace, inclusive, apresenta grande potencial para a construção de um modelo de conhecimento histórico que visa a interação com o público focada na qualidade de todas as etapas do processo produtivo e que, portanto, não tem sua atenção voltada somente para a quantidade dos ‘likes’, ‘cliques’ e audiência.

1.3.6 Reflexões de uma História Pública Digital em prol do combate à intolerância

O universo digital onde o conhecimento pode ser construído e onde ocorre intensamente a circulação de informações tem intrigado e instigado pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Nesse cenário, os historiadores têm se deparado com profundas mudanças e inúmeras novidades no campo do conhecimento digital e midiático. Sendo assim, é justamente a forma como nós historiadores nos posicionamos frente a esses novos universos que vai condicionar nossos trabalhos daqui em diante, de modo que o crescimento em relação às preocupações dos historiadores com os meios digitais e midiáticos fazem parte daquilo que Stefania Gallini e Serge Noiret (2011) convencionaram chamar de *História Digital*. Dentro desse campo assim nomeado pelos autores, é indispensável o exercício constante da reflexão acerca das maneiras como as informações históricas podem ser produzidas e veiculadas por meio da internet entre os mais distintos sujeitos e públicos. Daí a importância dos historiadores não ficarem mais enclausurados dentro da academia, mas, sim, agirem promovendo questionamentos sobre como o conhecimento histórico é produzido e divulgado, atualmente, de forma constante e acelerada por meio de ambientes digitais diversificados, como os *sites* ou as redes sociais (GALLINI; NOIRET, 2011).

A partir do reconhecimento da simultânea importância e complexidade do trabalho do historiador no universo digital, nos é possível perceber o fato de que não é incomum que nos

dias atuais alguns pesquisadores, ao tentarem ‘popularizar’ histórias ou demandas sociais de povos e culturas negras, continuam perpetuando, por meio de suas posturas e discursos, uma espécie de espetacularização dos saberes ou das dores alheias. Deste modo, esses sujeitos mais preocupados com o alcance de suas postagens do que com a construção do conhecimento histórico de maneira processual e coletiva, continuam a produzir e veicular informações vazias de sentido e sem quaisquer sinais de empatia e de compromisso, quer sejam essas informações tanto sobre as manifestações afro-religiosas, quanto sobre diversos temas sensíveis que envolvem questões relacionadas, direta ou indiretamente, à negritude (MATTOS; GRINBERG; ABREU, 2018). Esse tipo de produto midiático muitas vezes é vendido como conhecimento histórico ainda que na maior parte dos casos se tratem de conteúdos que não promovem críticas históricas aprofundadas, posto que “tudo diz sem nada refletir” (ROVAI, 2018, p. 189).

Essa prática de muito falar sem (quase) nada refletir é uma realidade bastante perceptível em diversos perfis de redes sociais ou em canais de plataformas *online*, como o *YouTube*. Nessas mídias, frequentemente, são exibidas informações imagéticas ou textuais sobre diversas religiões de matrizes afro, como a Umbanda. Muitas dessas informações, por sua vez, são veiculadas por sujeitos que nem sempre possuem vivência e/ou conhecimento aprofundado sobre o tema e que se aproveitam da curiosidade das pessoas leigas que se sentem atraídas por tais conteúdos. Em algumas dessas situações, muitos indivíduos são atraídos por falsas promessas, algumas quase milagrosas, feitas por indivíduos que, além de discursos fantasiosos, enxergam nas religiões de matrizes africanas e no imaginário popular que se faz a respeito delas um nicho de oportunidades para a obtenção de vantagens financeiras.

Nesse sentido, é notável o aumento de produtores de conteúdos digitais que se propõem a vender os mais variados ‘conhecimentos e cursos’ sobre os ‘mistérios’ da Umbanda; chegando ao ponto de venderem cursos com dicas e ‘truques’ para os internautas – ou clientes – aprenderem em ‘poucos passos’ como ser um médium umbandista. Refletindo sobre as práticas de divulgação em sua relação com a religiosidade, é possível notar a existência de perfis e páginas nas mídias e redes sociais que ao tratarem da religiosidade africana, de modo geral, em vez da valorização acabam por apagar a ancestralidade preta dessas religiões ou até mesmo por distorcê-las em inúmeros sentidos, pois não são capazes de trazer reflexões para além do rápido, massivo e passivo consumo de informações (MARIOSIA, 2017).

Boa parte desses vídeos, inclusive, apresenta até mesmo quais seriam as ‘dicas’ iniciais de incorporação. Dicas, estas, seguidas de indicações para que os interessados possam vir a adquirir a continuação dos tais ‘passo a passo’ por meio de cursos pagos, sejam na modalidade presencial ou on-line,²⁵ negligenciando todo o conhecimento ancestral e religioso que existem no cotidiano de cada terreiro e que vão muito além do ato da incorporação em si (MARIOSIA, 2017; SOARES, 2020). Ao agirem assim, tais sujeitos menosprezam o fato de que a “Umbanda para sobreviver necessita da memória e da ancestralidade” (SOARES, 2020, p. 30); e estas, por sua vez, não podem ser obtidas em poucos cliques, pois não estão restritas a poucas horas de leituras sem vivências no chão do terreiro.

É or conta dessas reflexões sobre a História Pública e seu entrelace com a História Digital, pretendemos que o *Povoada de Umbanda* se estruture e se desenvolva como um canal no qual possamos abordar, a partir de uma linguagem acessível e metodologicamente preocupada e honesta, as problemáticas como: os aspectos próprios da religião Umbanda; suas aproximações e distanciamentos com outras práticas religiosas de matrizes africanas; suas inúmeras práticas ritualísticas; seu histórico de repressão no Brasil em séculos anteriores ao nosso; a existência de disputas de narrativas em torno de como essa religião teria sido fundada – ou anunciada – em nosso país; a questão da deturpação que se faz em torno das figuras de Exu e Pombagira e da religião como um todo - além de outros temas que possam vir a florescer na medida em que o público, gradativamente, por meio de comentários ou outras redes sociais complementares ao canal,²⁶ interaja conosco.

²⁵ São os casos, por exemplo, dos canais: ‘Bate Tambor’ que conta com mais de 120 mil inscritos e cujo administrador oferece o curso ‘E por falar em Umbanda’ com preço estimado em pouco mais de trezentos reais. Ou, então, o canal ‘Academia de Umbanda’ que, contando com mais de 150 mil inscritos, apresenta vídeos com dicas iniciais de incorporação que podem ser aprofundadas por meio da aquisição do curso ‘MITO – Métodos de Incorporação e Transe Orientado’ pelo valor aproximado de mil e duzentos reais. Este mesmo canal oferta o curso ‘RUA – Rituais Umbandistas Anuais’ que se propõe como um guia prático de rituais para Exu trazer prosperidade, ofertado por pouco mais de duzentos reais, bem como o curso ‘REI – Rituais Espíritas Independentes’ que pode ser adquirido por pouco mais de cento e quarenta reais.

²⁶ O aplicativo Instagram é pensado por nós como uma futura opção de ferramenta para interagir de forma complementar ao canal *Povoada de Umbanda* que, por sua vez, continua sendo o epicentro da produção do conhecimento e de sua divulgação já finalizada, pois, tomando como leitura o artigo *O instagram no processo de engajamento das práticas educacionais: a dinâmica para a socialização do ensino-aprendizagem* (ALVES; MOTA; TAVARES, 2018) notamos a capacidade de interação que a ferramenta em questão é capaz de proporcionar dentro dos ciberespaços, permitindo trocas e um considerável fluxo de experiências e testemunhos que podem vir a ser relevantes em parceria com o canal do YouTube, cujas produções tendem a ser mais longas e complexas do que o vídeos curtos e post inanimados presentes no Instagram.

CAPÍTULO 2

CORRENDO A GIRA – CAMINHANDO COM A UMBANDA

*Quem é de fé bate palma agora
Oxalá lhe chama
Ele chega agora*

Neste capítulo, inicialmente, apresentaremos aspectos que podem vir a responder a pergunta ‘o que é Umbanda?’. Pergunta, esta, tão comumente ouvida por umbandistas, mas tão complexa de ser respondida devido à pluralidade de aspetos que endossam como e o que é a Umbanda. Ademais, pretendemos evidenciar o processo de embranquecimento pelo qual a Umbanda vem passando em nosso país, sobretudo a partir do século XX, o que corrobora com a dificuldade de a definirmos de forma singular e pontual. Para tal feito, apresentaremos um recorte temporal da Umbanda e suas lutas por reconhecimento e legitimação no cenário nacional na década final do século XIX até o século XXI, compreendendo de que modo o contexto social, econômico e político de nosso país influenciou na aceitação ou na perseguição aos cultos afro religiosos. Pretendemos com esse recorte compreender o status atual da Umbanda e seus principais enfrentamentos sofridos, no século XXI, a partir de ações de intolerância religiosa arquitetadas, predominantemente, por sujeitos evangélicos, em sua maioria adeptos das religiões neopentecostais.

Além disso, sabendo que no imaginário popular pautado por valores da cristandade, Exu e Pombagira figuram como as entidades de Umbanda mais atacadas por intolerantes religiosos, trataremos dessa temática também. Mostrando tanto as semelhanças nesse processo de demonização em torno de Exu Home e Exu Mulher como, também, as particularidades que recaem sobre cada um dos casos.

2.1 O que é Umbanda?

*Avante, avante, umbandistas, Sol do nosso porvir,
Oxalá nos aponta o caminho que devemos seguir*

Logo de antemão concordamos e evidenciamos que a Umbanda, que consiste no objeto temático central de nosso canal e deste trabalho, não apresenta definição única e tampouco é nossa intenção filtrar e selecionar informações e características de tal religião para elaborar uma resposta absoluta a essa questão.

Dito isso, é importante salientar que a Umbanda é uma religião de matriz africana praticada no Brasil e cujo local onde a maioria dos rituais acontece costuma ser chamado de terreiro²⁷, embora não seja uma nomenclatura exclusiva ou inflexível²⁸. Em relação ao seu processo histórico em busca de legitimação, a Umbanda passou por inúmeros contextos desafiadores. Desde a promulgação de códigos penais no início da República, como é o caso do Código Penal de 1890 (MAGGIE, 1992; ALBINO, 2021), até desavenças dentro da própria comunidade por conta de líderes que, ora desejavam aproximá-la mais do kardecismo do que de suas matrizes africanas, trazendo um movimento nomeado como embranquecimento (SÁ JUNIOR, 2004; SOUZA, 2014). E ora agiam em busca da preservação das raízes negras (BROWN, 1985; OLIVEIRA, 2007), buscando sobrevivência e resistência em meio a tensões sociais, conforme tratamos no segundo capítulo desta produção.

Quanto aos aspectos que, em linhas gerais, podem caracterizar a Umbanda como tal, iniciaremos demonstrando a existência de líderes nessa religião que são conhecidos como pais ou mães de santo. Certamente, essas lideranças não atuam sozinhos em seus respectivos terreiros, havendo os demais médiuns atuantes que são, por sua vez, nomeados como filhos e filhas de santo e que podem desempenhar diversas funções dentro e fora do terreiro, indo bastante além da incorporação dos espíritos possibilitadores da comunicação entre desencarnados e vivos (FRY, 1982).

Quanto ao estado de incorporação espiritual alcançado por boa parte dos médiuns de Umbanda consideramos relevante mencionar que esse ato não corresponde ao recebimento do espírito dos Orixás²⁹ em si. Ou seja, não são os Orixás que se manifestam incorporados no corpo material e físico do médium, mas, sim os guias e entidades que trabalham em nome de e a partir da vibração dos Orixás. É nesse ponto, inclusive, que a Umbanda se diferencia e se afasta, por exemplo, do Candomblé, outra religião de matriz africana praticada em nosso país na qual a força ancestral e o Axé dos Orixás em si, e não de seus guias falangeiros, podem ser comumente visualizados e sentidos durante os trabalhos religiosos a partir do transe mediúnico (BIRMAN, 1985; ORTIZ, 1999).

Ou seja, apesar de haver, sim, o culto, as oferendas e a crença nos Orixás dentro da Umbanda, o trabalho mais ativo e próximo do público, por meio do ato que a Umbanda

²⁷ Em alguns contextos específicos, os trabalhos de Umbanda podem ocorrer em ambientes diversos como cemitérios, matas, cachoeiras, estrada, entre outros, embora, geralmente, ocorram dentro dos terreiros conforme fora mencionado.

²⁸ Conforme mencionado acima, o termo ‘Terreiro’ é costumeiramente usado na maioria dos casos para se referir aos templos de Umbanda, todavia, tal termo não é exclusivo e outros podem ser encontrados como ‘Templos de Umbanda’, ‘Centros de Umbanda’, ‘Casas de Umbanda’, entre outros.

²⁹ O sentido do termo Orixás será trabalhado no segundo capítulo, no qual os aspectos ritualísticos e a cosmovisão umbandista será, detalhadamente, apresentada.

concebe como incorporação, são, por sua vez, aqueles desempenhados pelos guias e entidades. Esse fenômeno ocorre nos rituais de Umbanda, segundo Patrícia Birman, autora de *O que é Umbanda* (1985), porque

Em termos práticos, os umbandistas privilegiam os espíritos que ‘*dão consulta*’ (grifo da autora), isto é, que são capazes de, incorporados no corpo do médium, interagir com os participantes do terreiro, ajudando-os a resolver seus problemas. Os que dão consulta formam um certo conjunto à parte pela importância que possuem na vida cotidiana dos terreiros. (1985, p.36).

Ainda quanto às especificidades espirituais, sobretudo quando comparada com outras religiões de matriz africana existentes em nosso país, destacamos também que a Umbanda apresenta uma tríade de entidades que a sustentam e que se torna o eixo em comum entre boa parte dos terreiros. De modo que, mesmo diante da enorme diversidade ritualística visualizada entre terreiros, e mesmo considerando que seria inviável tratar da Umbanda como um modelo único, essa tríade espiritual se faz presente na maioria esmagadora dos terreiros umbandistas do Brasil afora e sendo composta por espíritos nomeados como Pretos Velhos, Caboclos e Ibejadas³⁰ (BIRMAN: 1985; SILVA: 2005).

Além de Caboclo, Preto Velho e Ibejada, os terreiros de Umbanda também contam, em sua grande maioria, com trabalhos da linha de esquerda formada por entidades conhecidas como Exu e Pombagira, esta, também chamada de Pombogira, Bombogira ou Exu Mulher. Esses espíritos são os mais controversos e despertam inúmeros sentimentos equivocados entre leigos, intolerantes religiosos e racistas. Justamente por isso, as particularidades em torno do imagético de Exu e Pombagira serão temáticas abordadas por nós ainda no decorrer desta produção, pois em se tratando do universo religioso umbandista, essas entidades são os principais alvos dos processos de demonização por parte de quem insiste em olhar para a Umbanda a partir das perspectivas eurocêntricas pautadas nos princípios da moralidade cristã e da dualidade entre ‘bem’ versus ‘mal’ (FRY, 1982; ORTIZ, 1999).

Segundo Renato Ortiz, autor do clássico *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*, “Exu se qualifica como uma entidade ambivalente” (ORTIZ, 1999, p.138). Sendo assim, acabam por ser erroneamente interpretados pela moralidade cristã que não consegue conceber a ambivalência de sentido que essas divindades representam. Deste modo, quem compartilha e perpetua essa visão dualista aprisionada na oposição do bem versus mal acaba por crer que “enquanto os espíritos de luz trabalham unicamente para o bem,

³⁰ Espíritos também chamados de Ibejis ou Dois Dois.

os exus, em sua ambivalência, podem realizar tanto o bem quanto o mal, mas representam, sobretudo, a dimensão das trevas” (ORTIZ, 1999, p. 71).

Quanto aos rituais de Umbanda, é importante mencionar que enquanto ocorre o fenômeno da incorporação dos espíritos, guias e entidades, conforme mencionamos anteriormente, são entoados cânticos sagrados nomeados dentro da concepção religiosa umbandista como pontos cantados. Esses cânticos são ritmados pelos sons dos atabaques tocados pelos médiuns que podem ser nomeados atabaqueiros, curimbeiros ou ogans (ALMEIDA e SOUZA, 2011). Quando os pontos cantados são entoados e ritmados pelas batidas dos tambores, eles agem de modo a conduzir os médiuns à recepção dos guias espirituais via incorporação. Ao mesmo tempo, o canto e o toque dos tambores são elementos que mantêm vivas as tradições africanas nas quais o canto e a dança, quando realizados coletivamente, mostram-se capazes de gerar forte sentimento de harmonia nos trabalhos em grupo recuperando “a ideia do coletivo e da representação cultural” (OLIVEIRA, 2018, p. 27). No caso dos terreiros umbandistas, esse trabalho cultural de cunho fortemente coletivo envolve não somente os pais, mães e filhos de santo, mas, também, aqueles que ali estão presentes em busca de auxílio, a quem se costuma chamar de assistência ou consulentes e que, muito possivelmente, se sentem envolvidos pelo soar dos atabaques (MOREIRA, 2008; OLIVEIRA, 2018).

Vejamos alguns exemplos de pontos cantados:

Pombo Gira-Angola	Exu Sete Covas
Mavile, mavile, mavile, mavango Recompensuê, rá, rá, rá, Recompensuá.	Ele é Exu Pagão <u>Não tem quem obedecer (bis)</u>
É um mavile, mavile, É um mavile, mavango, (bis) Exu é pavenã (bis) Exu é pavenã (bis) Na sua aldeia ele é Exu é pavenã	Pra ele só interessa Qualquer demanda vencer Se o Exu é bom, ele vence demanda <u>Seu Sete Covas é Rei na Quimbanda</u> (estribilho em bis)
É Pombo Gira, Pombo Gira, Pombo Girá É Pombo Gira, Pombo Gira, Pombo Girá.	*
Có, coró, coó, Laroiê Có, coró, coó. Laoriê.	<u>Eu não tenho patrão,</u> <u>Calunga foi quem me criou</u> Meu nome é Sete Covas Minha quimbanda eu já louvou.

Imagem 5: Trechos de Pontos Cantados. (ANDRADE, 2001, p. 40).

Além do ponto cantado, é comum que os guias dos pais e mães de santo apresentem, frequentemente, seu ponto riscado assim que chegam ao terreiro para trabalhar por intermédio de seu cavalo.³¹ Igualmente comum é que as entidades incorporadas nos médiuns em desenvolvimento, vez ou outra, apresentem seu ponto riscado que pode servir como uma espécie de identificação de qual é aquele guia está ali trabalhando antes mesmo que ele, o guia, verbalize seu nome e linha de trabalho (MATTA E SILVA, 1985; SOLERA, 2014). Portanto, o ponto riscado funciona como “representação de uma entidade astralizada (com nome, grau, função, etc.) e representa as forças manipuladas na natureza por ela.” (SOLERA, 2014). Alguns exemplares de pontos riscados podem ser vistos no compilado *3333 Pontos Cantados e Riscados – Volume 1* (2001) que trazemos a seguir:

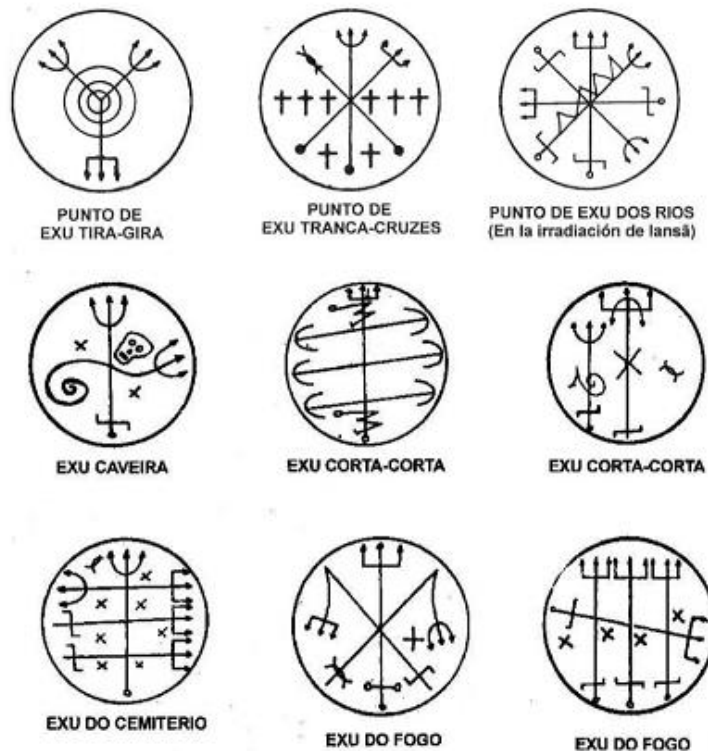


Imagem 6: Exemplares de Pontos Riscados. (ANDRADE, 2001, p. 51).

A utilização de vestes brancas, na maioria dos rituais – embora não em todos os locais e momentos – e de determinadas indumentárias bastante específicas é outro aspecto importante e que também se faz presente na estética ritualística do terreiro. Entre essas indumentárias destacam-se, especialmente, as guias que cada médium leva em seu pescoço. É

³¹ Expressão informal e amplamente utilizada entre a comunidade umbandista para se referir aos médiuns que incorporam.

importante atentarmos que, aqui, estamos falando das guias que são objetos sagrados e não dos guias como sinônimos de entidades.



Imagem 7: Fios de Conta ou Guias. (Imagem disponível em site de domínio público³²).

Elas, as guias – que também são chamadas de fios de conta – representam visualmente a ligação dos médiuns com suas entidades e com a linha que cada uma dessas entidades trabalha a partir da regência dos Orixás que lhe são correspondentes (DA COSTA, 2019).

Ainda sobre os fios de conta, vale ressaltar que, na lógica das religiões de matrizes africanas, se tratam de instrumentos religiosos

Feitos com contas de diferentes materiais e cores, esses fios apresentam uma grande diversidade e podem ser agrupados por tipologias de acordo com os usos e significados que têm no culto. Assim, acompanham e marcam a vida espiritual do fiel, desde os primeiros instantes de sua iniciação até as suas cerimônias fúnebres. (DA COSTA, 2019, p. 22).

Ainda acerca da ritualística e elementos que caracterizam os trabalhos umbandistas, não podemos esquecer-nos de mencionar a manipulação de vários elementos da natureza como o álcool; a pólvora; alimentos diversos; as velas de várias cores e inúmeros tipos de ervas. Todos esses elementos citados são utilizados de diversas maneiras e para vários fins, a depender do ritual e da necessidade de quem fez os pedidos ou agradecimentos (PINTO e FREITAS, 1972).

³² Imagem obtida em: <https://lilamenez.wordpress.com/2012/07/26/263/>

Estruturalmente, os terreiros de Umbanda costumam ter o congá que é o altar onde ficam as imagens de Orixás e guias. E é onde os médiuns devem tocar com a testa ou, como costumamos dizer, ‘bater cabeça’ antes de iniciar os trabalhos. Além disso, ao pisar no solo onde está o congá deve-se fazê-lo descalço em sinal de respeito à sacralidade do solo (MATTA E SILVA, 1985).



Imagem 8: Congá do Terreiro Pai Felipe de Aruanda (Acervo pessoal).

Por fim, ademais do congá, igualmente importante é a existência do assentamento da esquerda³³ localizado, literalmente, à esquerda a partir da posição das imagens no congá e próximo à porta de entrada onde são depositadas as entregas aos exus e pombagiras antes de todos os trabalhos iniciarem (PINTO e FREITAS, 1972; IBIAPINA, 2021).

2.2 Conflitos, tensões e alianças inesperadas: a Umbanda em busca da legitimação nacional

*Sempre avante lutando para o bem da humanidade,
Sob a luz desse ideal, nossa lei será a caridade,
A nossa fé, a nossa luta, será salvar a todo irmão,
Pois só assim cumprimos nossa sagrada missão,
Seja na Terra ou no Céu, estaremos a servir,
A legião umbandista do nosso imenso Brasil*

³³ Estrutura também chamada de tronqueira, trunqueira ou casa de exu.

O nosso recorte temporal para compreendermos o processo de legitimação da Umbanda enquanto religião genuinamente brasileira inicia na última década do século XIX, percorre o século XX até chegar ao XXI. Iniciando, pois, pela década de 1890 relembramos que ela foi marcada pelo avanço e estruturação das raízes republicanas recém-implantadas no Brasil e, certamente, a mentalidade ao redor da identidade nacional brasileira desejada pelos republicanos não se distanciava dos preconceitos enraizados na mentalidade das elites luso-brasileiras desde o início da colonização (CARVALHO, 1995; VELLOSO, 2010; ORIÁ, 2014; 2018).

Em sua obra *O Brasil Republicano – O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República à revolução de 1930*, a historiadora Mônica Pimenta Velloso (2010) aprofunda-se nessa questão, evidenciando que, apesar das particularidades típicas do seu tempo, o nosso processo formativo enquanto nação republicana ocorreu de maneira sobrecarregada por preconceitos ideológicos cujas raízes remontam a tempos anteriores, os séculos coloniais. Esses preconceitos e ideologias antagonizam povos apartados em categorias dicotômicas sendo elas a categoria dos ‘dominantes / superiores’ (leia-se povos brancos de valores eurocêntricos) versus a categoria dos ‘dominados / inferiores’ (no caso do Brasil, aqui estão incluídos os negros e seus valores religiosos e culturais).

Deste modo, apesar da existência – muito mais teórica do que prática – do princípio de Estado Laico constar em nossa formação republicana, fato é que, ainda sim, as simbologias cristãs católicas permaneciam predominantes na mentalidade brasileira do século XIX tanto quanto hoje em dia (LIMA, 2015; NOGUEIRA, 2020). De modo que “atualmente, o que se tem chamado de intolerância religiosa está no seio de um processo de colonização do país. Esse processo tem deixado marcas profundas em uma ideia também ilusória de democracia religiosa e laicidade.” (NOGUEIRA, 2020, p. 20). Portanto, é fato que essa predominância cristã católica ainda existe, embora nas últimas décadas tenhamos percebido o crescimento de uma nova vertente do cristianismo para além do católico: o movimento cristão neopentecostal que, no Brasil, como já comentamos, têm disputado espaço, cada dia mais, com o catolicismo, sobretudo a partir das duas últimas décadas do século passado (SILVA, 2007; SANTOS e FILHO, 2017).

Analisando a questão religiosa e seu entrelace com as ideologias predominantes a partir do advento da República, sem deixar de considerar o aspecto social, a leitura de Lilian Schwarcz (1993) nos mostra que na medida em que o indígena catequizado e convertido era uma figura de grande potencial para a edificação de nossa nova identidade nacional republicana, o negro e suas práticas culturais e religiosas, por sua vez, ainda eram enxergados

como um obstáculo à civilização e ao progresso positivista tão ansiado na república recém-instaurada³⁴. De modo que para promover o alcance das expectativas republicanas, no final do século XIX e início do XX, era imprescindível aos líderes do Estado brasileiro pensarem, lidarem e controlarem todas e quaisquer manifestações culturais e religiosas que não fossem ao encontro daquela idealização pré-concebida em torno do que viria a ser a identidade nacional ideal pautada em valores eurocêntricos cristãos (ISAIA, 1998).

A necessidade de controlar, censurar e reprimir as manifestações culturais e religiosas negras era tão grande que na capital brasileira da época – a cidade do Rio de Janeiro – as questões sanitárias e de Saúde Pública passaram a se entrelaçar com o universo da religiosidade e da magia (MAGGIE, 1992; GOMES, 2016; DIAS, 2019; ALBINO, 2021). De modo que, no dia 11 de Outubro de 1890³⁵, foi decretado o Código Penal a partir do qual os artigos 156³⁶, 157³⁷ e 158³⁸ entraram em vigor. Neste sentido, pra compreendermos como a Umbanda era localizada no século XIX, iniciaremos nossas análises com base nesse importante Código Penal e seus respectivos artigos por meio dos quais o Estado esquematizou suas ações no intuito de controlar, censurar e reprimir as manifestações culturais e religiosas negras (MAGGIE, 1992; GOMES, 2016; DIAS, 2019; ALBINO, 2021).

Ao analisar o Código Penal em questão e o contexto nacional e social no qual ele fora redigido e colocado em prática, a autora Adriana Gomes (2016) averigua que

Sob esse prisma, as práticas terapêuticas³⁹ populares como a benzedura, garrafadas, banhos de ervas, uso de amuletos, entre outros, que mesclavam elementos culturais diversos da formação da sociedade brasileira deixavam

³⁴ Sobre o positivismo e sua influência na formação da imagem do Brasil republicano no século XIX, recomendamos a leitura da obra *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX* (2004) de Célia Maria Marinho de Azevedo.

³⁵ O conteúdo de tal Código sob decreto nº 847, de 11 de Outubro de 1890, pode ser visualizado na íntegra no site da Câmara dos Deputados no item ‘Legislação’. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 16 de Março de 2023.

³⁶ O artigo 156, de modo geral, considerava delito o exercício da medicina em qualquer de seus ramos e a arte dentária ou farmacêutica para prejudicar o próximo e nessas práticas incluía-se o hipnotismo, dentre outras práticas, proibidas sem a devida habilitação sob a pena de prisão de trinta a cento e oitenta dias e multa.

³⁷ O artigo 157, por sua vez, tratava como delito a prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios, assim como o uso de amuleto e a prática de leitura de cartas para tratar de moléstia ou de sentimentos como amor e ódio, pois isso gerava fascínio público e manipulação e a pena era semelhante a do artigo anterior.

³⁸ Por fim, o artigo 158 segundo o qual a recomendação de ervas e plantas, no geral, para tratamentos de saúde era tratada como ação criminosa por consistir em ato de curandeirismo e, a depender do grau dessas práticas, a penalidade variava de um mês a vinte e quatro anos prisão além das multas.

³⁹ Os termos ‘práticas terapêuticas’ e ‘terapeutas’ figuram em alguns trabalhos como sinônimo de ‘práticas de curandeirismos’ e ‘curandeiros’, respectivamente. São os casos do artigo de Adriana Gomes (2016) *As antinomias nas normas jurídicas da Primeira República: do cerceamento da prática do espiritismo e a concessão de liberdade religiosa através de habeas corpus* e da dissertação de Jefferson Nascimento Albino (2021) intitulada *Na imprensa, entre leis e ciência: o curandeirismo em questão na Primeira República (1890 – 1899)*.

de ser aceitas pelas autoridades do país e tinham, também, que deixar de ser acreditadas e aceitas pela população, mesmo que à força. Crer e fazer uso dessas práticas era ilegal, atrasado e irracional. Para os inspetores sanitários, não poderia ser colocado no mesmo patamar um médico diplomado e um curandeiro, cujos procedimentos eram considerados imorais e antissociais. (GOMES, 2016, p. 137).

A partir da promulgação do tal Código Penal, fica perceptível que nos processos judiciais e nas denúncias feitas por acusadores, a partir de então, o curandeirismo e a feitiçaria passam a disputar território entre si. Deste modo, as práticas de feitiçaria descritas por Arthur Ramos em *O negro brasileiro: etnografia religiosa* (1940), que por sua vez demasiadamente se aproximavam às macumbas cariocas do século XIX, vão se tornando cada vez mais marginalizadas conforme os séculos XIX e XX, respectivamente, avançam (GIUMBELLI, 2003; OLIVEIRA, 2015; ALBINO, 2021).

Nesse mesmo sentido e por conta do fluxo legislativo brasileiro típico dos séculos XIX e XX, a separação e, mais do que isso, a oposição e as disputas por espaço e legitimidade entre ‘alto espiritismo *versus* baixo espiritismo’ tornaram-se cada vez mais evidentes e acirradas (DIAS, 2019). Deste modo, enquanto para muitos peritos e juízes os candomblés e as macumbas deveriam ser classificados como “reuniões de baixo espiritismo, feitas clandestinamente, e dirigidas por indivíduos que se dizem pai-de-santo trabalhando com espíritos de africanos e caboclos” (MAGGIE, 1992, p. 156-157) para tantos outros sujeitos – sobretudo, os intelectuais de Umbanda do início do século XX – aproximar-se da doutrina espírita era confortável, ainda mais para escapar das frequentes repressões policiais, como aponta Diana Brown em *Uma história da Umbanda no Rio* (1985).

Na maioria das vezes, portanto, essas aproximações forjadas podem ser lidas como reflexos de um Brasil que se pautava, em linhas gerais, na ideologia da mestiçagem ao estilo Gilberto Freyre. Ideologia, esta, elucidada na obra *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (2003) em que a conciliação entre indígenas, negros e brancos é delineada como possível somente mediante a superioridade conciliatória dos últimos. Corroborando a visão freyriana – em tempos contemporâneos ao autor, inclusive – em uma das primeiras obras acerca das definições de Umbanda – *O espiritismo, a magia e a sete linhas de Umbanda* (1933) – o autor e intelectual de Umbanda, Antonio Eliezer Leal de Souza, vai fazer uso e trazer a tona a expressão Linha Branca de Umbanda opondo-a aquilo que ele considerava magia negra com evidente ancestralidade africana.

Segundo Leal de Souza (1933), a Linha Branca de Umbanda figurava “com as suas sete seções, tornada poderosa, no sentido numérico, pelas necessidades de defesa da gente ameaçada pelos excessos das linhas *da cor oposta* à de sua designação.” (1933, p. 23). Ainda quanto a essa oposição entre o que o autor classifica como Linha Branca e sua linha oposta em cor, a Linha Negra, ele aponta que

Como a branca, que lhe é adversa, a magia negra, para a consecução de seus objetivos, opera com as forças da natureza, propriedades de produtos da fauna e da flora do mar, de corpos minerais, de vegetais, de vísceras e órgãos animais, com elementos do organismo humano e com atributos ou meios só existentes nos planos extraterrestres. A sua influência atinge as pessoas, os animais e as coisas. As entidades espirituais que realizam esses trabalhos possuem sinistra sabedoria, recursos verdadeiramente formidáveis e energia fluídica aterradora. Um desses espíritos tem se prestado a experiências não só diante de conhecedores do Espiritismo, como perante pessoas de brilho social nos círculos da elegância. (LEAL DE SOUZA, 1933, p. 69).

Ainda reforçando a concepção do apaziguamento eurocêntrico ao estilo freyriano, o autor segue descrevendo o que seria a tal Linha Umbanda de Umbanda Branca por ele descrita como ideal:

Nas falanges da Linha Branca de Umbanda já se identificaram índios de quase todas as tribos brasileiras, sendo que numerosos destes foram europeus em encarnações anteriores; pretos da África e da Bahia, portugueses, espanhóis, muitos ilhéus malaios, muitíssimos hindus. Pode-se, no terreiro de Umbanda, estudando-se as manifestações de caboclos e pretos, estabelecer as diferenças raciais, distinguir as tendências das mentalidades desses dois ramos da árvore humana, surpreender os costumes de seus povos e comparar as duas psicologias. (LEAL DE SOUZA, 1933, p. 74).

Avançando ainda mais no século XX, notamos que a partir das décadas de 1940 e 1950 começaram a ser veiculadas narrativas nas quais percebemos a continuidade dessa intenção por parte de alguns intelectuais umbandistas que assim como Leal de Souza continuavam tentando conciliar a Umbanda com o espiritismo. Neste sentido, a leitura de Mário Teixeira de Sá Junior (2004) autor do trabalho *A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)* nos faz ver que esse tipo de produção intelectual apareceu para atender os interesses de grupos umbandistas que ansiavam, quase que desesperadamente, se distanciarem de tudo que remetesse aos valores e à ancestralidade negra de suas práticas. Por isso, esse processo e projeto de embranquecimento da Umbanda se fizeram por meio de muitos mecanismos que reverberam até o século XXI, quer sejam por

meios legislativos, quer sejam por meio das distorções de narrativas que delimitam a origem da Umbanda como única, ignorando sua pluralidade tanto originária, quanto organizacional e ritualística (SÁ JUNIOR, 2004; SOUZA, 2014).

Outro acontecimento que nos ajuda a averiguar o processo de embranquecimento das narrativas acerca da Umbanda, ainda na década de 1940 e de forma bastante sistematizada, diz respeito à organização do primeiro *Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda* (CBEU), em 1941, cujos anais foram publicados no ano seguinte por Diamantino Coelho Fernandes (1942). O mencionado evento foi encabeçado, principalmente, por membros da primeira Federação de Umbanda brasileira, a UEUB – União Espírita da Umbanda no Brasil – criada em 1939, por Zélio de Moraes em um contexto que “estimulou os umbandistas a se organizarem visando sua própria proteção” (BROWN, 1985, p. 16).

Ou seja, o cenário nacional em questão estimulava alguns intelectuais umbandistas que desejavam não ser confundidos com praticantes daquilo que lhes era cunhado como baixo espiritismo, organizando-se para arquitetarem estratégias e ações de legitimação diversificadas (BROWN, 1985; OLIVEIRA, 2007).

Ainda de acordo com Oliveira (2007) a primeira edição do CBEU tinha objetivos bastante evidentes em torno de questões aparentemente distintas, mas complementares, sendo uma delas interna e

[...] voltada para o corpo sacerdotal, visava unificar o culto, estabelecendo uma doutrina pautada na prática da caridade; e outra, externa, dirigida à sociedade laica, forneceria explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos que permaneciam na umbanda – como a utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e, até mesmo, pólvora para realizar os descarregos. (OLIVEIRA, 2007, p. 13).

Ainda sobre a tentativa de apagar as raízes negras da Umbanda, no artigo *As voltas da religião: o desenvolvimento histórico da Umbanda* (2019), os autores Stéfani Martins Fernandes e Leonardo Guedes Henn destacam que os congressistas do evento acima citado tinham uma postura na qual

Apesar de acrescentar no seu culto os elementos afro, os mesmos não eram adotados de forma aceitável. Isso ocorreu pelo fato de várias práticas africanas estarem associadas ao fetichismo e, portanto, eram consideradas “atrasadas”. Em algumas ocasiões se utilizava a denominação de “magia negra”. A desaficanização acabou por ser sugerida, para uma maior pureza da Umbanda. [...] O cientificismo evolucionista da época tratava com desprezo a cultura africana e afro-brasileira. A ideia era de identificar a religião com a cultura oriental e europeia, consideradas avançadas. Ao passo

que a cultura mestiça negra era deixada de lado, por ser considerada atrasada – na visão de alguns dirigentes participantes do congresso. (2019, p. 691).

Com o crescente processo de urbanização e industrialização que o Brasil passa a vivenciar de maneira efervescente nos anos finais do Estado Novo, a década seguinte traz mais algumas mudanças em relação aos frequentadores da Umbanda. Afinal, trabalhadores dos grandes centros urbanos que emergem nos anos 1950 são sujeitos que vivem, em sua imensa maioria, às margens, econômica e socialmente, e são esses indivíduos que acabam por encontrar nos rituais umbandistas o acolhimento e a solução para muitos de seus problemas. Essa sensação de amparo, acolhimento e quiçá reconhecimento de si próprio ocorria “pelo fato de que os espíritos que lá baixavam falavam de forma mais popular, próximo ao seu entendimento” (MARTINS FERNANDES e GUEDES HENN, 2019, p. 693), diferentemente do espiritismo praticado nos centros kardecistas no qual predominavam ambientes e linguajares mais elitizados (GIUMBELLI, 2003; SÁ JUNIOR, 2004; OLIVEIRA, 2007; MARTINS FERNANDES e GUEDES HENN 2019;).

Esse fator, portanto, acabou por impulsionar uma relevante mudança de expectativas em relação à Umbanda e em se tratando dessas mudanças de perspectivas, podemos verificar o quão importante é o fato dos anos iniciais da década de 1950 terem sido marcados pela origem de novas federações umbandistas sendo muitas delas, a partir de então, finalmente desvinculadas da classe média e ao mesmo tempo em que muitas das publicações de materiais escritos por sujeitos umbandistas pertencentes às margens social e econômica ganharam maior visibilidade (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996; GIUMBELLI, 2012). É o caso, por exemplo, do jornal *Tribuna Umbandista*, que publicara no ano de 1959 dados sobre o crescente número de terreiros na capital do estado de São Paulo – apontando a existência de “duas mil tendas registradas” (KLOPPENBURG, 1961, p. 53) – bem como a interessante listagem de inúmeros templos umbandistas localizados na referida capital conforme se pode ver na imagem a seguir

Indicador Espírita de Tendas e Terreiros de Umbanda da Capital De setembro de 1958 até o fechamento dos registros em 31 de dezembro de 1958. Prevista a edição de publicações desta jornal

Table with multiple columns listing Umbanda temples and terreiros, including names like 'TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA "SANTA CATARINA"', 'TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA "SANTA MARIA"', and 'TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA "SANTA TERESA"'. Each entry includes details such as the address, the name of the spiritist, and the date of the ceremony.

Imagem 9: Página de anúncio de terreiros na capital de São Paulo ao ano de 1959 com o título 'Indicador Espírita de Tendas e Terreiros de Umbanda da Capital'. (KLOPPENBURG, 1961, p. 51).

Ainda quanto ao crescimento em relação ao alcance da Umbanda e do número de seus respectivos adeptos ao longo dos anos cinquenta, destacamos a figura de Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo, “um líder religioso afro-brasileiro que tornara-se importante porta voz dos praticantes de Umbanda de orientação africana” (BROWN, 1985, p. 23). Autor de dezenas de livros, Tata Tancredo, em meio a esse cenário de ebulição umbandista, passa a enaltecer e a divulgar a Umbanda africanizada, não apenas nos meios burocráticos relacionados à sua federação, como, também, ao escrever dezenas de obras dedicadas à Umbanda. Muitas dessas obras foram produzidas em parceria com seu filho de santo – o autor Byron Freitas – assim como inúmeras matérias para periódicos.

Tata Tancredo igualmente trabalhou na promoção de eventos religiosos públicos sempre evidenciando que em suas pesquisas e vivências como pai de santo ele enxergava a Umbanda como uma religião que, mesmo praticada por sujeitos de etnias diversificadas no Brasil, tinha em suas raízes elementos africanos (PINTO e FREITAS, 1957; 1972). Sobre suas práticas, por meio da leitura de Brown (1985), pudemos notar que a presença marcante de Tata Tancredo era visível em diversos campos de ação, incluindo o mundo da política,

especialmente a partir do momento em que as cinco principais federações de Umbanda cariocas – incluindo tanto a de Zélio Fernandino de Moraes, como a de Tata – se reúnem para tentar pela primeira vez obter proveitosos diálogos e coalizão partidária por meio da criação do Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul, em 1956.

Essa inesperada junção justifica-se pelo fato de que os membros dessas diferentes federações tinham entre si intencionalidades em comum: vislumbravam o alcance de determinados objetivos e cargos no campo da política. Por isso passou a ser vantajoso ofuscar as diferenças para, a partir de então, estarem somados e agirem unidos. Pois, assim, passariam a contabilizar mais votos para os distintos cargos eleitorais em disputa após as inúmeras tentativas fracassadas de se elegerem na cidade do Rio de Janeiro, sobretudo, para cargos de vereadores. Conforme Brown (1985) nos mostra,

Os líderes dos setores médios da Umbanda reconheciam que nenhum centro isoladamente e nenhuma federação de Umbanda sozinha poderiam fornecer uma base suficiente para se ganhar uma eleição e que era preciso uma coalização mais ampla a fim de reunir um número suficiente de partidários políticos. Os terreiros afro-brasileiros ofereciam uma fonte potencial desses adeptos e, por isso, os líderes dos setores médios resolveram aliciar esses terreiros e submeter suas próprias preocupações doutrinárias e rituais aos seus interesses eleitorais. (BROWN, 1985, p. 25).

Ou seja, concordando com alguns autores que analisaram esse processo de coalização entre essas federações de Umbanda que emergem de maneiras aparentemente tão distintas, mas que encontram, em meio e apesar das divergências, interesses em comum na década de 1950 (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985; NEGRÃO, 1996; MORAIS, 2019) nós conseguimos compreender que essas relações e junções não devem ser lidas de modo a subalternizar os sujeitos pertencentes às federações de Umbanda mais africanizadas e menos elitizadas. Afinal, por mais que os termos *Umbanda* e *umbandista* tenham sido silenciados, no contexto das campanhas eleitorais do referido período, priorizando-se o uso dos termos *Espiritismo* e *Espírita* (BROWN, 1985), concordamos com a autora quando ela sugere acerca do CECS e dos líderes das federações simpatizantes com as ideias de Tata Tancredo, que tais sujeitos “foram atraídos por promessas de proteção e legitimidade social, e pelas vantagens políticas em potencial advindas de uma aliança com líderes do setor médio” (BROWN, 1985, p. 26), visto que esses mesmos sujeitos também tinham “suas próprias metas políticas em mente” (BROWN, 1985, p. 26) em meados do século XX.

Acerca dos fatores que impulsionaram o grupo de Tata Tancredo e seus simpatizantes a aderirem às burocracias formalizadas por meio da criação de federações e congregações,

encontramos no prefácio de sua obra produzida em parceria com Byron Freitas e intitulada *Umbanda – Guia e Ritual para a organização de terreiros* (1972) as seguintes palavras que atestam a importância social desse processo

Desde tempos idos que adeptos do culto queriam que se fundasse uma Organização e que esta viesse a dar personalidade jurídica aos seus Sacerdotes, dentro dos cultos Afro Ameríndios Brasileiros com princípios básicos dentro do seu código de ética [...] que tudo fosse registrado e reconhecido, para que sua religião tivesse amparo legal das leis vigentes do país em sua base fundamental. (PINTO e FREITAS, 1972, p. 7).

Os desejados frutos eleitorais plantados na década e 1950 começaram a ser expressivamente colhidos no início da década de 1960, quando, além de cargos vereadores, candidatos umbandistas também conseguiram eleger-se para cargos de governadores estaduais, como foram os casos de Átila Nunes e Moab Caldas, no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, respectivamente (BROWN, 1985). Quanto a isso, conforme a autora nos mostra

Embora essas vitórias políticas possam parecer limitadas e a euforia um tanto exagerada, é importante lembrar que há apenas 15 anos, em 1945, a Umbanda não era capaz sequer de se proteger da perseguição policial e muito menos, evidentemente, de mobilizar uma representação política. (1985, p. 27).

Em meio às intenções políticas planejadas na década de 1950 e alcançadas em 1960, acreditamos ser importante explicar outro aspecto relevante dos anos cinquenta vinculado ao censo do IBGE do ano de 1952, isto é, ano e que se registrou significativa diminuição do número de fiéis católicos, enquanto o número de protestantes e espíritas aumentou consideravelmente. (BROWN, 1985; ISAIA, 1998). Esses dados, somados ao fato de que em “1964 umbanda foi incluída no questionário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística” (MORAIS, 2019, p. 1642) trouxeram a tona um novo cenário nacional a partir do qual passamos a notar a movimentação árdua e intensificada da Igreja Católica em seus discursos anti espiritismo e anti Umbanda (BROWN, 1985; ISAIA, 1988; MORAIS, 2019).

De modo que, na medida em que a década de 1960 avançava e “não podendo mais contar com o Estado para enfrentar a nova religião, a Igreja recrudesce a campanha contra a Umbanda.” (ISAIA, 1998, p. 37).

Ao longo dos anos sessenta, a quantidade de umbandistas, segundo dados do IBGE obtidos entre 1964 a 1969, cresceu mais de trezentos por cento como podemos ver na tabela abaixo apresentada a nós por meio da leitura de Ortiz (1999)

Ano	Umbandistas	Taxa	Kardecistas
1964	93.395	100%	714.123
1965	105.850	113%	732.784
1966	185.442	198%	758.209
1967	240.088	257%	639.673
1968	256.603	274%	644.322
1969	302.952	324%	633.386

Imagem 10: Tabela do crescimento no número de umbandistas auto declarados entre 1964 a 1969, segundo dados do IBGE. (ORTIZ, 1999, p. 55).

Portanto, embora na década de 1960 o número de umbandistas ainda fosse menor do que o número de adeptos das religiões hegemônicas – fenômeno que permanece no século XXI – é notável que conforme a religião Umbanda vai ganhando espaço no terreno das religiosidades nacionais, as narrativas em torno dela vão sendo reformuladas. Em meio a esse avanço numérico e ao reconhecimento oficial da Umbanda como religião e sua inclusão no censo do IBGE, na primeira metade da década de 1960, verificamos também a criação da CNBB – Conferência Nacional de Bispos do Brasil – indo ao encontro, justamente, das emergentes necessidades do clero católico de combater o espiritismo e a Umbanda.

Enxergando a conquista de espaços e cargos públicos dos umbandistas como sinônimo de periculosidade, a Igreja lança uma espécie de “cruzada católica contra os chamados cultos afro-brasileiros.” (ISAIA, 1998, p. 35). Para isso, a CNBB acaba por elencar “Frei Boaventura Kloppenburg para chefiar a ofensiva católica contra os chamados cultos mediúnicos.” (1988, p. 39). De modo que

Conferências públicas e programas de TV denunciavam a Umbanda como uma fraude; os ataques também eram veiculados através de livros, panfletos e artigos. O líder e principal porta-voz desta campanha, o frade franciscano Boaventura Kloppenburg, sintetizou o ataque à Umbanda num livro intitulado *Umbanda no Brasil: orientação para católicos* (1961, grifo nosso). [...] Publicado pela imprensa oficial católica e destinado a religiosos e leigos este livro constituiu uma polêmica muito bem embasada, que ataca a Umbanda nos terrenos: religioso, moral, racial e político, e a proclama uma ameaça à saúde mental. Além de rotulá-la como uma heresia, o livro identifica a Umbanda como pagã, fetichista e baseada na superstição e em práticas mágicas fraudulentas. (BROWN, 1985, p. 32).

Com o evidente crescimento dos terreiros, sobretudo no Rio de Janeiro, frei Boaventura Kloppenburg⁴⁰ criticava a diminuta ação policial repressiva – que são lidas por nós como fruto das alianças políticas aqui já exibidas e comentadas – ao mesmo tempo em que se escandalizava com o aumento na quantidade de brancos de classe média frequentando a Umbanda. Assim, ele “apontava como causa deste aumento, a familiaridade da elite branca com o ‘fetichismo africano’ (grifo do autor), além da utilização dos mesmos como atrações turísticas.” (ISAIA, 2011, p. 90). Isto é, ao mesmo tempo em que o frei enxergava a Umbanda como um “culto demoníaco, sua fala é representativa de toda uma postura clerical que acentuava o caráter transgressor da Umbanda [...] que passava a ser vista como as trevas, o lado escuro e caótico” (ISAIA, 1998, p. 38).

Ainda sobre a produção escrita por frei Boaventura Kloppenburg – com foco na obra *Umbanda no Brasil: orientação para católicos* (1961) – destacamos o décimo terceiro capítulo intitulado *Normas para uma posição católica perante a Umbanda* no qual, como o nome já evidencia de maneira bastante ilustrativa, ele orienta os católicos sobre como eles têm que agir diante e perante o perigo apresentados na forma de Umbanda. Essas orientações se dão a partir de doze tópicos⁴¹ que funcionam como uma espécie de conselhos justificados sobre os danos que a Umbanda causa para o equilíbrio não apenas da religião Católica, mas de toda a nação e sociedade brasileiras (BROWN, 1985; ISAIA, 1998; MORAIS, 2019).

Contudo, por maiores que fossem os esforços católicos para reprimir a Umbanda, fato é que tal religião torna-se cada vez mais frequentada conforme o século XX avança⁴². E,

⁴⁰ “Karl Josef Bonaventura Kloppenburg, conhecido como Dom Frei Boaventura Kloppenburg foi um bispo católico brasileiro nascido na Alemanha, sendo o segundo bispo da Diocese de Novo Hamburgo. Em seus livros, lutou contra a “confusão religiosa”, proveniente de sincretismos religiosos feitos por fiéis cristãos com outras correntes religiosas. Além disso, propunha também o esclarecimento do que é a verdade cristã e o esclarecimento dela em contraposição a esses segmentos diversos. Foi de grande atuação desde o início de seu sacerdócio até o seu falecimento.” – texto retirado do site https://ecclesiae.com.br/index.php?route=product/author&author_id=680. Acesso em 12 de Abril de 2023.

⁴¹ São os seguintes tópicos: 1) Perante os umbandistas, a atitude do católico é de respeito cristão e de prudente discricção; 2) Perante a Umbanda como doutrina, a atitude do católico é de franca e total condenação; 3) Perante a Umbanda como prática, a atitude do católico é de enérgica e declarada repulsa; 4) Perante as sessões de Umbanda, a atitude do católico é de completa abstenção; 5) Perante os livros de Umbanda, a atitude do católico é de desaprovação e censura sem restrição; 6) Perante a diagnose umbandista, a atitude do católico é de absoluta reserva; 7) Perante a terapêutica umbandista, a atitude dos católicos é de repúdio integral; 8) Perante o culto umbandista aos Orixás, a atitude do católico é de decidida reprovação; 9) Perante o culto aos Exus, a atitude do católico é de santo horror e ele o repelirá sempre com apostólico vigor; 10) Perante os despachos, a atitude do católico é de soberano desdém; 11) Perante os demais meios supersticiosos de defesa contra a atuação dos maus espírito, os amuletos, as figuinhas, a ferradura, a pomba, a arruda, o guiné, a espada de São Jorge, etc., a atitude do católico é de simples e formal desprezo; 12) Perante o Espiritismo de Umbanda, portanto, a atitude do católico é de absoluta, total e frontal oposição.

⁴² A produção de Aline da Silva Presoto (2014) nos aponta que entre os anos de 1964 a 1969 o número de umbandistas no Brasil, auto declarados, aumentou de 185.442 para 302.952.

conforme mencionamos anteriormente, a partir do ano de 1964 ela passou a fazer parte, oficialmente, do censo promovido pelo IBGE em um contexto marcado pela ascensão dos militares ao poder a partir do Golpe de 1964. O novo cenário político nacional trouxe à tona uma realidade inédita aos umbandistas que, a partir de então, em meio à perseguição ideológica do catolicismo, passaram a contar com o apoio de um Estado mais brando – ainda que nos pareça surpreendente – em relação às práticas umbandistas (BROWN, 1985; PRESOTO, 2014; DE SOUZA, 2021).

Em sua tese intitulada *Santos Marginalizados: espaços e significados dos terreiros de Umbanda no processo de urbanização de Teresina na década de 1970* (2021) Ariany Maria de Souza realiza um apanhado da trajetória da Umbanda no Brasil rumo à legitimação, mostrando que nas décadas de 1960 e 1970

[...] com a ascensão dos militares ao poder a partir do golpe de 1964 e as medidas autoritárias de perseguição e extinção de partidos políticos, sindicatos e organizações da sociedade civil, além das medidas contra a liberdade de imprensa, foram responsáveis por uma transformação do comportamento das lideranças políticas do regime que passaram a buscar apoio popular em outros grupos, inclusive em grupos religiosos emergentes, dentre os quais podemos citar os umbandistas. (2021, p. 58).

Ou seja, os anos em que os militares estiveram sob o comando do país foram anos de marcado crescimento e abertura para as religiões de matrizes africanas no Brasil. De modo que “novas casas foram abertas, formaram-se novas federações, a umbanda começou a aparecer nos meios de comunicação, em programas de rádio como o ‘Melodias de Terreiro’ (grifo da autora) comandado por Átila Nunes” (SOUZA, 2016, p. 17).

Percebemos, portanto, por meio da leitura do artigo *Umbanda e Ditadura Civil-Militar: relações, legitimações e reconhecimento* (2016) que

As transformações políticas e econômicas desse período alteraram a relação entre cultura e Estado; a política cultural implantada pelo estado autoritário brasileiro pós-64 causou um impacto efetivo sobre a sociedade e aquilo que essa sociedade buscava enquanto cultura. Como, por exemplo, a influência do mercado cultural sobre o processo de mercantilização da cultura popular que proporcionou uma divisão entre cultura de massa e cultura artística. [...] os planejamentos das políticas governamentais excedem os campos econômico e administrativo, estendendo-se ao cultural, provavelmente pela compreensão do crescimento do mercado de bens culturais, a partir da década de 1970. As novas tecnologias de comunicação, o crescimento da classe média e o “milagre econômico”, de 1969 a 1973, favoreceram o desenvolvimento de um mercado cultural, com uma surpreendente expansão da produção, distribuição e consumo de bens culturais. (SOUZA, 2016, p. 23).

Em meio a esse novo cenário nacional, é justamente na década de 1970 que a médium Dona Cacilda ganhou repercussão a níveis nacionais, chegando a ter um programa de rádio com três horas de duração – transmitidos às segundas-feiras e aos sábados – além das frequentes aparições em programas televisivos (MAGGIE, 1992), como podemos ver na imagem a seguir



Imagem 11: Mãe Cacilda incorporando Seu Sete em um programa de auditório. (Imagem de domínio público retirada de: https://aminoapps.com/c/umbandaamino/page/blog/mae-cacilda-de-assis-e-seu-sete-da-lira/bNeR_b18fouBpqDvDVOD0ojZGkk0bEwDLX3. Acesso em 12 de Maio de 2023).

Sobre a repercussão das aparições de Dona Cacilda, o caso descrito por Maggie (1992) como mais apoteótico foi justamente essa aparição televisiva da médium incorporada com seu Exu guardião, o Exu Sete da Lira. Segundo descreve a autora

Seu Sete, ainda incorporado, vai até a Globo, ao programa do Chacrinha. Lá a cena é apoteótica. Algumas ‘chacretes’ (grifo da autora) entram em transe. Chacrinha chora como criança confortado por amigos. O auditório quase entra em transe coletivo. Seu Sete assume as rédeas do terreiro e começa a cantar músicas de carnaval, ‘deixando o auditório de ser terreiro para se transformar num lugar onde predomina a alegria’ como diz a reportagem de *O Dia*, na manhã seguinte. (MAGGIE, 1992, p. 226-227).

O episódio em questão gerou repercussão e opiniões diversas, tanto entre umbandistas, como entre lideranças cristãs, estas, certamente, posicionando-se contra o fato e enfatizando os perigos demoníacos de Exu Sete da Lira e das religiões de matrizes africanas (MAGGIE, 1992). Lideranças católicas chegam a afirmar que “a falta de catequese leva à atuação do diabo que deve ser perseguido” (1992, p. 232).

Fato é que, independentemente dos posicionamentos favoráveis ou não, tal acontecimento foi intensamente comentado e teve um alcance enorme, sendo assistido por milhares de pessoas. É exatamente por isso que nós trouxemos esse caso à tona: para demonstrar que concordamos com a estudiosa Fabíola Amaral Tomé de Souza (2016) quando ela aponta que no referido período, para além da censura e da repressão, o Estado também voltou suas atenções às produções artísticas e culturais que visassem à construção de uma identidade nacional ou, ao menos, de um imaginário popular em torno desse conceito.

Somadas as essas necessidades acima discutidas, não podemos deixar de enfatizar que apoiar – ou ao menos não reprimir – as religiões de matrizes africanas, dentre elas a Umbanda, era uma estratégia dos militares para se manifestarem contrariamente aos domínios da Igreja Católica, uma vez que boa parte dos líderes católicos era formada por sujeitos que, entre as décadas de 1950 e 1960, deslocaram-se aos partidos de esquerda (SOUZA, 2016).

Logo, passadas as surpresas iniciais acerca da aceitação que a Umbanda teve durante os governos militares, conseguimos compreender que esse apoio aos umbandistas tratava-se de questões externas à própria Umbanda e que levaram militares e lideranças católicas a um cenário de disputas que pode. Cenário, este, que pode ser configurado como um embate, ao mesmo tempo, de ordem religiosa, política e ideológica (BROWN, 1985). Quem reforça essa visão e nos auxilia nesse entendimento é Brown (1985, p. 36) ao afirmar acerca dos governos militares que “a aberta tolerância e o apoio do governo à Umbanda, tradicional arquinimiga da igreja, representaram um meio de expressar a oposição à igreja. [...] Mais uma vez, as atividades da Igreja parecem ter criado benefícios involuntários à Umbanda.”.

Ao passo que destacamos as décadas de 1960 e 1970 devido ao avanço da Umbanda e sua ocupação de espaços no Brasil, não podemos nos apartar do fato de que as duas décadas seguintes foram caracterizadas não somente pela continuidade do crescimento no número dos afro religiosos em nosso país, como, também – e principalmente – pelo aumento no número de evangélicos em nosso país de modo que

O Censo de 1980 registrou, pela primeira vez na história do país, uma porcentagem de católicos um pouco inferior do que a de anos anteriores: 90%. Essa porcentagem diminuiu nos Censos seguintes: 83,3% em 1991 e 73,9% em 2000. Temos assim um processo de diversificação religiosa. (LIMA, 2015, p.28).

Quando analisamos o crescimento das religiões evangélicas em nosso país associando esse aumento quantitativo com o visível aumento da intolerância religiosa⁴³ contra as religiões afro-brasileiras, percebemos que a partir da última década do século passado e no decorrer das décadas iniciais do século XXI o novo alçoz da Umbanda apresenta-se sob a forma e a ótica do movimento neopentecostal (SILVA, 2005; 2007, NOGUEIRA, 2020).

Surgido na década de 1950, o movimento pentecostal ganhou o prefixo *neo*, já nas décadas finais do século XX quando passou a se desenvolver a partir de perspectivas religiosas e sociais estadunidenses chegadas à América Latina e no Brasil a partir da década de 1980 (FREITAS, 2019) por intermédio de um movimento apresentado a nós por Paul Freston (1993) – em sua tese intitulada *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment* – conhecido como a ‘Quarta Onda do Movimento Neopentecostal’ e que, no caso do Brasil, ganha ainda mais espaço por meio da criação da IURD: Igreja Universal do Reino de Deus.

A partir de então, essas manifestações religiosas passaram a

[...] expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de “igrejas eletrônicas”) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo. (SILVA, 2005, p. 151).

Autor de *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo* (2007), Vagner Gonçalves da Silva mostra quem, em linhas gerais, as ações dos neopentecostais são esquematizadas por seus líderes a partir de quatro pilares básicos – que, evidentemente, podem variar no decorrer do tempo, espaço e contexto histórico-social – sendo eles: “1. Identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2. Libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue seco ou fétido da iniciação ou das oferendas); 3. Em consequência da libertação, a conversão.” (2007, p. 210). E, por fim, a quarta e mais emblemática regra dessa batalha espiritual segundo a qual “não se trata de ver as religiões afro-brasileiras como

⁴³ A partir da leitura de Sidnei Nogueira (2020) concordamos que, muitas vezes, a expressão ‘intolerância religiosa’ não dá conta de especificar as violências sofridas por povos afro religiosos, parecendo ser, em muitos casos e sob diversas perspectivas, uma expressão que esvazia o sentido real e mais complexo do cenário religioso brasileiro. Portanto, atestamos que o uso da referida expressão é por nos praticado com tais ressalvas e que, por este motivo, aparecerá substituído em alguns trechos pelos termos ‘violência religiosa’ ou ‘racismo religioso’ que nos parecem mais adequados.

folclore, crendice popular, ignorância ou imaginação, mas reconhecer que suas divindades existem, embora sejam “na verdade” “espíritos demoníacos” (grifos do autor) que enganam e ameaçam o povo brasileiro.” (SILVA, 2007, p. 210).

Dentro da lógica cristã neopentecostal, na qual o racismo religioso impera em meio às ações de violência religiosa (SILVA, 2005; 2007; NOGUEIRA, 2020), e tomando como referencial de leitura a importante obra do professor Sidnei Nogueira, *Intolerância religiosa* (2020), concordamos que essas ações expressam muito mais do que uma ‘não tolerância’, elas expressam aquilo que o autor discorre como racismo religioso à medida que

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (2020, p. 47).

Em sentido complementar ao conceito apresentado por Nogueira (2020), trazemos a fala de Mãe Nádia Ominodô de Ologunedé⁴⁴ apresentada a nós pelo dito autor e segundo a qual

O Racismo Religioso vai muito além do que desqualificar uma crença Ele é vil, danoso, porque sabota, ou pelo menos tenta sabotar, o que um povo tem de mais sagrado e escolheu para sua fé, e no nosso caso vem acompanhado daquilo que é considerado marginal pelo racista. (OLOGUNEDÉ, 2020 apud NOGUEIRA 2020, p. 46).

Por meio de nossas leituras e diálogos – e por meio de minhas vivências enquanto filha de santo – acreditamos que a quarta premissa da ‘batalha espiritual’ anteriormente exposta é a que mais impulsiona ações de violência religiosa em nosso país tendo em vista que a figura de Exu – e seu equivalente feminino, as Pombagiras – é a mais demonizada dentro dos discursos neopentecostais (SILVA, 2005; 2007, FREITAS, 2019, NOGUEIRA, 2020). De modo que dedicaremos um novo tópico dentro deste capítulo para analisarmos como a Umbanda e, sobretudo, a figura de Exu é posta pelo movimento neopentecostal com foco nas ações da IURD.

⁴⁴ Líder da Comunidade de Compreensão e Restauração Ilê Asê Logun Edé (CCRIA-LO).

2.3 Exu no caldeirão alheio: dos preconceitos e da demonização de Exu

*Agora que eu quero ver caldeirão sem fundo ferver
Agora que eu quero ver caldeirão sem fundo ferver
Deu meia noite, cemitério treme
Catacumba racha e o defunto geme*

Conforme fora posto neste capítulo, a ascensão do movimento neopentecostal no Brasil, sobretudo a partir das duas últimas décadas do século XX, tem gerado bastante impactos e confrontos entre seus respectivos adeptos e comunidades afro-religiosas em nosso país. Desde antes da Quarta Onda, apresentada a nós por Freston (1993), a “visão demoníaca das religiões afro-brasileiras, propagada pelo neopentecostalismo, já estava presente” (SILVA, 2007, p. 209). Todavia, em meados do século XX, ainda não imperavam ações explicitamente convocatórias aos fiéis para o combate aos afro-religiosos de forma pontual pela comunidade evangélica e tampouco se falava sobre a necessidade de fechar e destruir os espaços afro-religiosos. Foi com a criação da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, pelo bispo Edir Macedo⁴⁵ – de origem católica, convertido a Umbanda e, posteriormente, batizado evangélico – que esse clima de perseguição e batalha espiritual tornou-se mais acirrado e ações diversificadas começaram a ser violenta e detalhadamente esquematizadas em busca da vitória neopentecostal contra esse suposto inimigo demoníaco a níveis nacionais (SILVA, 2005; 2007).

Acreditamos ser de suma importância destacar o papel midiático na propagação do movimento e das ideias neopentecostais. Afinal, conforme Freitas (2019) nos mostra em *As representações sociais da umbanda entre neopentecostais* tais instituições, em sua maioria,

[...] são possuidoras de canais de TV e emissoras de rádio, quando não, ocupam um largo espaço na programação de emissoras de rádio AM e FM, e de canais da TV aberta, além de promoverem esporadicamente eventos como: cruzadas, marchas, show e grandes reuniões em estádios, ginásios, praças, praias e locais públicos que comportem um grande número de pessoas. (2019, p. 19).

Aprofundando esse aspecto midiático, nos debruçamos na leitura da obra *Trânsitos religiosos, cultura e mídia: a expansão neopentecostal* (2015) cuja autoria é atribuída a Adilson José Francisco. Por meio dela, percebemos que eventos de maior magnitude são, geralmente, precedidos de ações de ampla divulgação, como carros de sons, panfletagens e

⁴⁵ Inicialmente em parceria com Romildo Soares e Roberto Lopes.

marcados por “intenso trabalho e doação de seus membros em momentos de larga visibilidade da igreja demonstrando força e o poder financeiro daqueles que “se entregam ao Senhor Jesus” (grifo do autor)” (FRANCISCO, 2015, p. 133). Portanto, contando com o apoio de uma mídia forte e amplamente canalizada, bem como a partir de uma ampla estrutura hierárquica de bispos e líderes – tanto a nível nacional, como regional e local – além de pastores responsáveis por igrejas e pastores auxiliares, assim como catedrais espalhadas por todos os estado brasileiros (FREITAS, 2019), a IURD encontra relevante aporte para espalhar seus discursos e convocatórias na luta contra o inimigo diabólico, este, conforme mencionado anteriormente, associado incontáveis vezes e de múltiplas formas à figura de Exu e da Umbanda (PRANDI, 2001; SILVA, 2005, 2007, 2015; ISAIA, 2006; FREITAS, 2019; CARRIJO, 2022).

Definir em termos absolutos ‘quem é Exu’ é uma tarefa impossível – bem como tentar definir ‘O que é Umbanda?’, ‘Zélio fundou ou não fundou a Umbanda⁴⁶?’ – portanto, apresentaremos visões variadas, mas que se complementam e por meio das quais nós acreditamos ser possível estabelecer um panorama desejável e compreensível acerca do “Compadre ou Homem das Encruzilhadas” como Pierre Fatumbi Verger (2002, p. 79) nos apresenta Exu inserido no Novo Mundo em sua obra *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* (2002).

A leitura de Verger (2002), apesar de o autor ter se debruçado no Candomblé, nos traz importantes reflexões, uma vez que ele revela aspectos inerentes à figura de Exu – quer seja o Exu Orixá do Candomblé quer seja o Exu guia espiritual que se apresenta nos terreiro de Umbanda⁴⁷ – que costumam ser distorcidos pela lógica branca, ocidental e cristã que não compreende a ambivalência de Exu nem sua natureza marcada por “múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. [...] Exu revela-se, talvez, dessa maneira o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom. Ele tem a qualidade dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial” (VERGER, 2002, p. 76).

Além de ambivalente, jovial e dinâmico, Exu costuma ser apresentado como a entidade que atua na função de mensageiro entre os homens e os orixás, fazendo transitar

⁴⁶ Acerca desse tema, indicamos a leitura de obras como: *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado* (2007), de José Henrique de Oliveira; *A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda 1840-1960* (2004), de Mário Teixeira de Sá Junior; e *O que é Umbanda* (1985) de Patrícia Birman.

⁴⁷ Acerca das distinções entre o Orixá Exu e sua ressignificação na Umbanda na função de guia espiritual, recomendamos a leitura das seguintes dissertações: *Exu, o Orixá fálico da mitologia Nagô-Yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda* (2012), de Oli Santos da Costa e *As ressignificações de Exu* (2006) Lenny Francis Campos de Alvarenga.

entre eles mensagens, pedidos e agradecimentos. De modo que a Exu é infligido o domínio da palavra falada (SILVA, 2005). O poder da palavra lhe é tão pertencente que “muitos sacerdotes, por esse motivo, mascam um tipo de pimenta preferida de Exu para que suas palavras estejam carregadas dessa força ou aspergem os assentamentos desse orixá com algum tipo de aguardente lançado com a própria boca.” (SILVA, 2005, p. 154).

Em paralelo ao poder da palavra que Exu carrega, consideramos relevantes as análises de Silva (2005) a respeito de como a glossalia⁴⁸ se faz importante dentro do neopentecostalismo. De maneira que, muitas vezes, é por meio dele – do dom da palavra – que exaltando o nome de Deus e o fogo do Espírito Santo os líderes religiosos expulsam demônios durante cultos religiosos. É notável, portanto, que no movimento neopentecostal, diferentemente das manifestações evangélicas mais tradicionais e longínquas, “a força da fala, mais do que um meio privilegiado de pregação da palavra escrita divina, tornou-se nessas igrejas emanção de um poder mágico autorreferente que aproximou em muitos aspectos o fogo da língua do Espírito Santo do poder de realização de Exu.” (2005, p. 154).

Ademais de palavra proferida, Exu, como nós, filhos de santo, costumamos afirmar ‘*É a boca que tudo come, é a boca que toda cachaça bebe*’. Sendo Exu ‘*a boca que tudo come*’, reiteramos a sua extrema importância enquanto divindade mensageira, de modo que

As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador. Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro. É fundamental para a sobrevivência dos mortais receber as determinações e os conselhos que os orixás enviam do Aiê⁴⁹. Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. (PRANDI, 2001, p. 50).

Por isso, na Umbanda, antes de todos os trabalhos, ritos e festividades iniciarem é a Exu que se pede abertura e proteção, para que não haja confusões nem perturbações (PRANDI, 2001; FERNANDES, 2017; FERREIRA, 2018). Sendo assim, conforme destaca Tereza de Fátima Mascarin, autora de *Comida de Orixás: a culinária no terreiro Ilê Ast`Oyá Onirá em Sarandi – PR* (2014)

Um dos rituais que não faltam para *Exu* nos terreiros de candomblé é o padé de *Exu*. O padé é tanto a denominação do ritual como do prato oferecido.

⁴⁸ Posta como um dos dons do Espírito Santo que consiste no ato de orar em línguas.

⁴⁹ Palavra de origem Ioruba que se refere ao mundo terreno.

Toda vez que outro orixá vai comer no terreiro, antes é oferecido o padé para *Exu* abrir os caminhos. Apenas depois deste ritual é que outro orixá poderá comer. (2014, p. 57).

Ainda quanto aos rituais e cerimônias realizadas a *Exu*, é comum que despachos lhes sejam feitos. Esses despachos, salvo exceções e particularidades dadas as pluralidade das práticas umbandistas, “incluem seus pratos prediletos: carne, crua ou não, galinha preta, bode e aguardente” (NEGRÃO, 1996, p. 83). Por sua vez, sob o viés neopentecostal, essas entregas traduzem a sede de sangue do Diabo como destaca com especial atenção Edir Macedo em sua obra *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* (2004).

De acordo com Macedo (2004)

Os exus, para serem agradados ou para se afastarem dos caminhos dessas pessoas, costumam pedir matanças de animais, pois o exu tem sede de sangue... Um despacho custa muito dinheiro. Ficamos penalizados quando vemos pessoas pobres comprando galinhas, cabritos, porcos e bifes para oferecê-los aos demônios, quando não têm condições de colocar tais alimentos na mesa para a família. (MACEDO, 2004, p. 34).



Imagem 12: Compilado de fotografias de entregas realizadas a *Exu* e *Pombagira* (Acervo pessoal).

Porém, contrapondo o viés diabólico e preconceituoso apresentado pelo fundador da IURD, destacamos que as religiões de matrizes afro apresentam-se intimamente ligadas aos elementos da natureza sempre os respeitando e compreendendo o papel do homem para a manutenção harmônica das relações. Em consequência disso, portanto, é evidente que nos despachos e amalás de santo a utilização do alimento respeita essa lógica embasada na integralidade dos elementos naturais e humanos (NEVES, 2019). De modo que, conforme Ciani Sueli das Neves nos mostra em *Ninguém vai tirar a comida da boca de Exu!* (2019) esses momentos de partilha alimentar nas comunidades de santo são importantíssimos, pois eles

[...] interligam a relação entre ser humano e divindade, e fortalecem a relação entre seres humanos, ao servirem como alimento para saciar a necessidade física de quem se encontra, muitas vezes, em situação de desamparo socioeconômico. A essa relação, no interior das religiões de matriz afro-indígena, se dá o nome de axé. Axé no sentido de fortalecer a vida no atendimento às suas necessidades físicas e cosmológicas. Axé no sentido do partilhar aquilo que é importante e indispensável, do amparo. Axé no sentido de devolver para a terra o que dela foi extraído, sem, contudo, lançar mão do desperdício. (2019, p. 51).

Além disso, sendo as carnes ofertadas advindas de “animais que culturalmente servem de alimentos e fonte de proteína para as pessoas que têm o hábito de ingerir determinados gêneros alimentícios” (NEVES, 2019, p. 50) é evidente que as acusações acerca desses rituais representarem o elo com o satanismo devido a presença do sangue dos animais se tratam de argumentos totalmente infundados posto que sejam formulados e reproduzidos com base em princípios que não perpassam a verdadeira intencionalidade dos despachos e que revelam, mais uma vez, as distorções em torno da demonização recorrente às práticas afro religiosas (CARNEIRO, 2008; CARRIJO, 2022).

Ainda acerca de Exu, a ele também são atribuídos sentidos, desejos e necessidades tipicamente humanas. Tais quais como o desejo por bens materiais; prosperidade; fartura; e sexualidade. Nas tradições africanas, sobretudo entre os povos Iorubá, a manutenção de uma família grande é lida, culturalmente, como sinal de bênçãos, de modo que as práticas sexuais têm um sentido socialmente fundamental para essas sociedades. Dado esse aspecto, é admissível compreender por qual motivo Exu é posto nessas comunidades como “o patrono da cópula, que gera filhos e garante a continuidade do povo e a eternidade do homem. Nenhum homem ou mulher pode se sentir realizado e feliz sem uma numerosa prole, e a atividade sexual é decisiva para isso.” (PRANDI, 2001, p. 50). No entanto, os valores cristãos apregoam uma ideia de sexualidade totalmente oposta à visão iorubana, estando essencialmente ligada ao princípio da pureza, o que colabora para que a figura de Exu – e, principalmente, de seu feminino, as Pombagiras – seja interpretada como manifestações “lascivas do pecado, imorais, portanto, do demônio.” (CARRIJO, 2022, p. 1086).

Além disso, comumente Exu é representado como um ser que carrega, em sua estética corporal, capas, cartolas e tridentes, bem como par de chifres. Estes, dentro da cultura dos povos Iorubá, são elementos que remetem ao poder e à fecundidade (SILVA, 2005; PRANDI, 2011; FIALHO, 2019). Entretanto, novamente lidos sob a ótica cristã, esses itens imagéticos que caracterizam Exu são ressignificados como elementos “muito parecidos com os do diabo

cristão” (CARNEIRO, 2008, p. 84) o que ajuda a reforçar os estereótipos demonizadores de Exu.

Todos esses aspectos de Exu – lido como um ser jovial e ambíguo; compadre das encruzas; dotado do dom da palavra; possuidor da boca que de tudo por primeiro come e bebe; e sua ligação com o poder da sexualidade – como nós podemos perceber, por meio de nossas diversas leituras, chocaram e ainda chocam a ordem cristã eurocêntrica desde os primeiros contatos entre europeus e povos Iorubá (PRANDI, 2011; FIALHO, 2019).

Perpetuados, tais valores de uma sociedade extremamente cristianizada são exaltados e disseminados ainda hoje, a partir da ótica neopentecostal na qual se predominam as dicotomias éticas do Bem versus Mal, Certo versus Errado, onde, portanto, Exu não pode caber.

2.4 Arreda Homem, que ai vem Mulher, Pombagiras na Umbanda e no imaginário popular: perspectivas em confronto

*Pombagira é mulher de domingo até segunda
Na boca de quem não presta, Pombagira é vagabunda*

Dentre os guias e divindades religiosas com as quais os umbandistas estabelecem contato dentro da ritualística da Umbanda, Exu e seu feminino – a Pombagira – parecem ser os guias que mais se aproximam de nós, humanos, por conta de sua natureza descrita como múltipla, contraditória e, por vezes, confusa. Quando tratamos das Moças – como também costumam serem nomeadas as Pombagiras – estamos nos referindo ao lado feminino de Exu, afinal, como nos mostra Cristiane Amaral de Barros (2006, p.46) “na Umbanda, em todos os trabalhos, estão sempre presentes o positivo e o negativo, o macho e a fêmea, o homem e a mulher. Sob esse entendimento, se há Exu masculino há também que haver seu representante feminino. Há que haver Exu Mulher”. É importante, porém, explicarmos que essa ideia de opostos ‘positivo – negativo’, ‘macho – fêmea’ não se dá dentro de padrões hierárquicos de um, em detrimento do outro. Mas, sim, de modo que tais entidades, Exu Homem e Exu Mulher, sejam entendidas como complementares e promovedoras de equilíbrio entre si (BARROS, 2006; NEVES, 2019).

Na obra *Iniciação à Umbanda* (2018), Zeca Ligiéro nos apresenta as Pombagiras como poderosas feiticeiras que além de se dedicarem a assuntos de cunho material e amoroso,

apresentam-se nos terreiros de Umbanda em meio a “músicas, bebidas e aperitivos, numa atmosfera festiva entrecortada por ruidosas gargalhadas” (LIGIÉRO, 2018, p. 161).



Imagem 13: Compilado de fotografias com fins ilustrativos retratando aspectos imagéticos do arquétipo de Pombagira (Acervo pessoal).⁵⁰

Quanto aos trabalhos por elas realizados, em muito se assemelham àqueles que Exu – representante de nossos anseios mais carnis e humanos – também são capazes de fazer. Por isso, assim como para Exu, também “é comum apelar a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição.” (PRANDI, 1996, p.2).

Na visão da comunidade umbandista, corroborando com Ligiéro (2018), acrescentamos que as Pombagiras correspondem a espíritos de mulheres que, de acordo com a tradição da Umbanda, viveram entre o mundo dos encarnados⁵¹ e fizeram sua passagem ao mundo espiritual de onde trabalham para auxiliar a quem precisa e pede com fé. Muitas delas, em vida, teriam ocupados locais sociais considerados transgressores para mulheres, cada qual em sua época e contexto específicos.

Outro ponto em comum, quando analisamos suas histórias enquanto encarnadas, consiste no fato de a maioria delas terem sido, cada qual em seu contexto, evidentemente, vítimas do preconceito, do machismo e do ódio destilado contra mulheres em seu grau mais elevado e mortífero (PRANDI, 1996; NEVES, 2014). Para elucidar melhor esse aspecto da Pombagira relacionada ao seu espírito quando em vida, ou seja, quando ainda encarnadas,

⁵⁰ Respeitando a doutrina do terreiro Pai Felipe de Aruanda, não são permitidas fotografias nem filmagens durante a giras de Exu e Pombagira. Portanto, as fotografias acima correspondem a um ensaio amador, caseiro e particular realizado fora do ambiente sagrado do terreiro e foram tiradas e aqui divulgadas mediante autorização espiritual da Moça com a qual trabalho.

⁵¹ Não sendo elas, exclusivamente, descritas assim.

trazemos as contribuições que a leitura do trabalho “*Arreda Homem que ai vem Mulher!*” – *as Pombagiras de Umbanda e o empoderamento feminino* (2019), de Raphael Fernandes Gomes, proporcionou a nós. Gomes (2019) dedicou-se a realizar entrevistas com filhas de santo do terreiro Cabocla Jurema⁵² quando essas estavam incorporadas com suas respectivas Moças. Sem trazermos aqui, detalhadamente, cada entrevista e depoimento por ele transcrito, destacamos algumas conclusões por ele apontadas que nos chamou a atenção. É o caso, por exemplo, quando ele afirma que

Os depoimentos colhidos acabaram por nos mostrar que, em comum, todas possuíam histórias de vida muito sofridas, vivências em que estavam presentes relatos de abandono, sofrimento, situação de rua, feitiçaria e a necessidade de prostituição como meio de sobrevivência diante de um mundo que está marcado por traços de machismo e do pensamento patriarcal. Tendo elas, supostamente, vivido na década de cinquenta do século passado ou nos idos do século XVIII, as Pombagiras quando encarnadas passaram por diversos tipos de problemas causados pela demonização do feminino, por parte da mitologia judaico-cristã, e pela subalternização das mulheres. (2019, p. 162).

Assim, corroborando com as experiências trazidas ao público por meio do trabalho de Gomes (2019), entrecruzamos sua produção com a de Prandi (1996), segundo quem

“[...] acredita-se que Pombagira é dotada de uma experiência de vida real e muito rica que a maioria dos mortais jamais conheceu, e por isso seus conselhos e socorros vêm de alguém que é capaz, antes de mais nada, de compreender os desejos, fantasias, angústias e desespero alheios” (1996, p. 15).

Dentro dos terreiros, no decorrer dos trabalhos mediúnicos e enquanto interagem com os filhos da casa e com membros da assistência, comumente, as Moças

[...] dançam, fumam, bebem, falam alto, gargalham, debocham e falam sobre o feminino. Um modelo de mulher muito diferente do que criou as sociedades ocidentais judaico-cristãs. A mulher perfeita, calada, submissa, comedida, que se dedica ao marido e aos filhos. (NEVES, 2014, p. 46).

Sendo assim, por representar a feminilidade pulsante e não submissa, a Pombagira encontra-se inserida tal qual Exu – embora não exatamente pelos mesmos fatores e motivos, evidentemente – no rol dos diabos de acordo com os valores cristãos. É por meio dessa visão imperativa entre os neopentecostais, por exemplo, que o fundador da IURD afirma que

⁵² Localizado na comunidade Cidade de Deus, no Rio de Janeiro.

“prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por "pombas-giras", "maria-molambo", etc.” (MACEDO, 2004, p. 33). Portanto, na lógica neopentecostal expressa por Macedo (2004) é ela, a Pombagira, quem leva às pessoas à prática da prostituição e às práticas homo afetivas. Práticas, estas, pensadas a partir de preconceitos e discursos de ódio dentro do movimento neopentecostal⁵³.

Certamente, não é apenas a lógica religiosa que faz da Pombagira uma figura tão temida e mal falada. Essa reação em torno dessas Marias não santificadas e nem imaculadas – *Maria Quitéria, Maria Mulambo, Maria Padilha, Maria Farrapo, Maria Homem, Maria do Cais, Maria do Cabaré, Maria Navalha, Maria do Cemitério, Maria das Sete Catacumbas* entre dezenas de muitas outras Marias – evidenciam o machismo estrutural presente tanto nas relações do homem com o mundo da matéria, como do homem com o mundo espiritual no qual ele também deixa refletir seus preconceitos sobre o papel da mulher que deve ser submissa e pura até mesmo depois de desencarnada (NEVES, 2014; GOMES, 2019).

Assim, Pombagira com suas histórias de vida e morte e com seus ensinamentos e conselhos, vem nos estimular e nos fortificar para sermos donas de si, o que certamente não é fácil em nossa sociedade. Portanto, longe de romantizarmos os ensinamentos dessas mulheres, devemos aprender com elas que “sua feminilidade busca a afirmação do direito à liberdade, a autonomia e a sexualidade” (NEVES, 2014, p. 65). Como canta o ponto que trouxemos na abertura deste tópico, a ‘Pombagira é mulher de domingo até segunda, na boca de quem não presta, Pombagira é vagabunda’. Logo, a Pombagira vem para representar a força resiliente das mulheres em meio ao machismo que nos cerca, sufoca e mata.

Sendo assim, concordamos com Alexandre Marques Cabral (2022) quando ele afirma que “a liberdade pombagírica não é somente a emancipação do machismo, mas também a criação de formas de vida irredutíveis aos diversos modos de sujeição” (2022, p. 174). Por isso, enxergamos as Pombagiras bem mais do que mulheres belas; risonhas; vaidosas; cheirosas; e faceiras: de fato, tudo isso elas o são! Mas, para além desses aspectos, Pombagira também nos é a representação de poder feminino e dos caminhos que se cruzam carregando consigo a força vital que reside em toda mulher.

⁵³ Recomendamos a leitura do artigo *Não apenas em nome de Deus: discursos religiosos sobre homossexualidade* (2016), autoria de Daniele Trindade Mesquita e Juliana Perucchi. E a dissertação (Mestrado) de Welton da Silva de Fátima intitulada *As sexualidades mal ditas no discurso neopentecostal* (2018).

CAPÍTULO 3

QUANDO O ATABAQUE SOA, FILHO DE UMBANDA CHORA

*E ao rufar dos atabaques
Lá vem os negros
Lá vem os negros
Com dança de roda
Cantando em nagô
Iaô iaô iaô como mafero iaô
Como mafero*

Após tratarmos da História Pública enquanto perspectiva de conhecimento dialógico (FRISCH, 2016) e das relações entre essa perspectiva com a construção e divulgação do conhecimento histórico (ALBIERI, 2011; SANTHIAGO, 2016), bem como acerca da importância de não manipular, distorcer, vitimizar e silenciar sujeitos e grupos com suas respectivas narrativas (ROVAI, 2018), pudemos notar que a Umbanda tem sido um objeto de estudo que, basicamente, não foi abordado nos trabalhos de História Pública em nosso país, até o momento, se considerarmos, sobretudo, eventos acadêmicos de ampla escala.

Outra problemática, em se tratado do cenário nacional no qual a Umbanda encontra-se inserida, reside no fato de que, embora a quantidade de umbandistas seja menor que a de cristão católicos e evangélicos, apesar do crescimento quantitativo notificados pelos censos do IBGE, notamos que os casos de violência e intolerância religiosa ainda são praticados em quantidade e frequência indiscutivelmente maiores contra povos afro religiosos. Dados analisados e leituras realizadas também nos evidenciaram que esses atos intolerantes e racistas são cometidos, na maioria esmagadora das vezes, por praticantes de religiões cristãs, sejam católicos ou, principalmente, no século XXI, os neopentecostais em acelerada ascensão (SANTOS e FILHO, 2017; NOGUEIRA, 2020). Por isso, é urgente falarmos sobre religiões de matrizes africanas em todos os espaços onde esse diálogo seja possível e de forma bem organizada para evitar que os preconceitos já existentes possam criar raízes ainda mais profundas, dando mais força aos opressores e apagando ou distorcendo, mais ainda, a realidade e vivência daqueles que têm sido oprimidos.

Daí a proposta de criação do canal Povoada de Umbanda como um canal que visa a divulgação do conhecimento, mas não de modo esvaziado e unilateral, buscando, portanto, a valorização das raízes negras da Umbanda. Sendo assim, nesse terceiro capítulo, trataremos da proposta de elaboração e formatação do canal, bem como suas possíveis relações com o

ensino de História considerando as dinâmicas típicas do século XXI com suas novidades efervescentes no mundo digital.

3.1 Web 2.0: suas atribuições e possibilidades a partir da plataforma YouTube

O século XXI é, sem dúvidas, um século marcado pelo avanço das mídias digitais. De modo que, dispostos ou não, os historiadores precisaram – e ainda precisam – adaptar-se a esse universo caso desejem sobreviver em meio ao intenso poder da Internet (GALLINI E NOIRET, 2011).

Em se tratando do avanço da Internet, diversos âmbitos de análise e atuação devem ser pensados no que pesa a produção histórica no universo digital. Nesse sentido, nos parece crucial pensar a respeito da velocidade em que as informações passaram a circular com o advento da Internet para públicos tão vastos e tendo em vista o acesso facilitado a uma variedade de fontes antes inimaginável que a Internet nos proporcionou. Ainda mais, quando comparada com tempos anteriores, nos quais nós, historiadores e pesquisadores, de modo geral, estávamos limitados a livros, bibliotecas, arquivos, materiais impressos e pilhas e mais pilhas de papel.

Nas últimas décadas, a partir e por meio da Internet, esse cenário mudou de maneira profunda na medida em que as plataformas digitais voltadas à pesquisa passaram a crescer e se aperfeiçoar dia após dia. É o caso, por exemplo, do *Google Scholar* ou, Google Acadêmico como costumamos chamar aqui no Brasil. Uma plataforma que surgiu em 2004 e se tornou um dos mecanismos de pesquisa virtual mais acessado da atualidade, concentrando cerca de oitenta por cento dos acessos na rede por usuários e pesquisadores do mundo todo, seguido pelas plataformas *Yahoo* e *Microsoft MSN Search* (FRAGOSO, 2007).

Ao analisarem essa ebulição do ambiente digital, os estudiosos Gallini e Noiret, autores de *La historia digital em la era del web 2.0* (2011), refletem acerca do seu impacto na produção do conhecimento histórico. Ainda segundo Gallini e Noiret (2011), a rapidez de acesso a conteúdos e a referenciais bibliográficos por si só já pode ser lida como uma espécie de revolução digital que atingiu e atinge não somente os sujeitos alocados em grandes centros de pesquisas como, também, aqueles que exercem seu ofício em países menores e em regiões com menos recursos por serem distantes dos grandes centros e dos principais acervos bibliográficos mundiais. Analisando essa crescente, os autores nos mostram que

Son múltiples las iniciativas de bibliotecas digitales — las de grandes bibliotecas, así como de consorcios de centros de documentación, empresas privadas del sector informático-educativo y organizaciones internacionales — que pueden aliviar, si no sanar, el sentimiento de frustración. Se pueden organizar en tres tipologías: las bibliotecas virtuales, las bases bibliográficas electrónicas y los archivos de fuentes digitales (2011. p.21).

Ademais da quantidade ampla e do acesso facilitado às informações contidas nos materiais disponíveis no universo virtual, os estudiosos nos chamam a atenção para a diversidade dos modelos de fontes disponíveis, tais como “archivos de video y audio descargados de la red o creados *ad hoc* en formato digital, fotografías y mapas” (GALLINI; NOIRET, 2011, p. 19). Esse conjunto de novidades impulsionadas pelo universo digital que foram “provocadas pelos avanços tecnológicos, e principalmente com o aperfeiçoamento da internet, enquanto ferramenta de comunicação do mundo contemporâneo resultou naquilo que é denominado *Web 2.0*.” (MENDES, 2018, p. 11).

Inúmeros estudiosos que se dedicam à Web 2.0 como objeto de estudos (MANESS, 2006; PRIMO, 2007; MACHADO, 2009; ROMANÍ E KLUKLINSKI, 2009; CARVALHO E SALDANHA, 2018) concordam que o termo começou a ser utilizado em 2004 por Tim O’Reilly e Dale Dougherty⁵⁴ e ganhou amplitude a partir do ano seguinte. Segundo um dos criadores, em se tratando das origens do termo, ele evidencia que assim “como muitos conceitos importantes, o de Web 2.0 não tem fronteiras rígidas, mas, pelo contrário, um centro gravitacional. Pode-se visualizar a Web 2.0 como um conjunto de princípios e práticas que interligam um verdadeiro sistema solar de sites” (O’REILLY, 2006, p. 2). O termo Web 2.0, portanto, começou a ser utilizado de modo oficial e amplo a partir do início de nosso século e aparece como uma nova versão do antigo termo *World Wide Web* – famoso pela sigla *www* – podendo ser lido como um sistema de alcance de documentos em rede, a níveis mundiais, interligados entre si em formato de hipertextos e elaborado nas décadas finais do século XX. (FRAGOSO, 2007⁵⁵; LUCCHESI, 2014).

Por meio do que convencionamos chamar de Web 2.0 tornou-se possível não apenas o armazenamento de arquivos e dados, como, também, a interação entre diversos sujeitos durante o processo produtivo de informações e conhecimentos em um universo de ações no qual passamos “não apenas a acessar conteúdos, mas também transformá-lo, reorganizá-lo,

⁵⁴ Proprietários da O’Reilly Media, uma companhia de mídia estadunidense que publica livros e websites e organiza conferências sobre temas de informática.

⁵⁵ Para obter um histórico detalhado da origem e nuances do termo WWW e todos seus aspectos técnicos e conceitos de informática indicamos a leitura do artigo *Quem procura acha? O impacto dos buscadores sobre o modelo distributivo da World Wide Web* (2007), autoria de Suely Fragoso e disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/eptic/article/view/255/24> Acesso em 12 de Junho de 2023

classificando, compartilhando e, principalmente possibilitando a aprendizagem cooperativa” (MACHADO, 2009, p.2).

Neste sentido, não são apenas os aspectos quantitativos ou a velocidade de troca e obtenção de informações que caracterizam o fenômeno da Web 2.0. Tão importante quanto essas possibilidades são, igualmente, a facilidade no ato de compartilhamento de arquivos; a possibilidade de edição por diversos sujeitos; a publicação que gera um ciclo constante de novas informações; o sentido de comunidade em rede; e por último, mas não menos importante, a capacidade que os usuários têm de emitir seus pontos de vista, perspectivas e opiniões sobre diversos assuntos (PRIMO, 2007; MACHADO, 2009).

Em meio a esse fenômeno que consiste a Web 2.0, no qual a “relevância dos materiais publicados é reconhecida a partir da constante dinâmica de construção e atualização coletiva.” (PRIMO, 2007, p.6) é que encontramos inserida a plataforma online de vídeos conhecida como YouTube, “o segundo site mais acessado, tanto em nível global, quanto no Brasil” (DE SOUZA, 2020, p.66) e que nos é primordial para pensarmos na existência do canal Povoada de Umbanda como ferramenta para a construção de uma História Pública sobre a Umbanda e o universo umbandista.

Para compreendermos como e quando ocorreu a origem do site YouTube e dos motivos pelos quais ele tem se destacado ao longo das quase duas décadas após a sua origem, nos dedicamos à leitura da obra *Youtube e a revolução digital: como o maior fenômeno da cultura participativa transformou a mídia e a sociedade* (2009) que consiste em um compilado de estudos realizados por Jean Burgess e Joshua Green acerca da plataforma em questão. Como nos mostram os autores, o YouTube foi criado em 2005 por Chad Hurley, Steve Chen e Jawed Kerin⁵⁶ e seu lançamento, embora ocorrido sem muito alarde, já evidenciava inovações tecnológicas importantes.

Entretanto, as novidades no âmbito tecnológico por si só não formaram o ponto crucial capaz de fazer do YouTube uma novidade em relação aos outros sites que prestavam o mesmo tipo de serviço. O diferencial desse site, na realidade, consistiu especificamente na facilitada cultura participativa por ele proporcionada (BURGESS e GREEN, 2009; DE SOUZA, 2020). De modo que, apesar dos aspectos de ordem tecnológica terem sido pensados a fim de ampliar o compartilhamento de vídeos, o que fez do YouTube um grande atrativo foi o fato de ele ser um site que

⁵⁶ Todos ex funcionários da empresa de comércio online PayPal.

[...] disponibilizava uma interface bastante simples e integrada, dentro da qual o usuário poderia fazer o *upload*, publicar e assistir vídeos em *streaming* sem necessidade de altos níveis de conhecimento técnico e dentro das restrições tecnológicas dos programas padrão e da relativamente modesta banda larga [...] ofereceu funções básicas de comunidade. (BURGESS e GREEN, 2009, p.19).

O alcance grandioso do YouTube fica ainda mais palpável quando nós visualizamos alguns dados expostos por Gabriel Mendes que, por meio da dissertação *Canal Outra História: o uso do YouTube como ferramenta pedagógica para o ensino de História* (2018), nos mostra que na atualidade “O YouTube conta com mais de um bilhão de usuários, com versões locais em mais de 88 países e linguagens que compreendem um total de 76 idiomas, com mais da metade do total de vídeos visualizados através de dispositivos móveis” (MENDES, 2018. p. 52). Além disso, as informações coletadas e trazidas a público pelo pesquisador Mendes (2018) assinalam que

Em âmbito nacional, alguns dados saltam aos olhos: 95% da população brasileira tem acesso ao YouTube; 96% daqueles que acessam o site são jovens; 96% acessam o site todos os dias; 50% interagem com os vídeos através de comentários ou mesmo avaliando o conteúdo exibido, gerando altos níveis de interação com a plataforma. (2018, p. 52).

O que pode explicar o fato de esses números referentes ao alcance do YouTube terem percorridos caminhos tão expressivos, sobretudo a partir do ano de 2006, diz respeito ao fato de ser esse o momento a partir do qual o YouTube foi vendido para outra empresa bastante conhecida no universo da Internet: a empresa *Google* que alterou o slogan do site para *Broadcast Yourself*⁵⁷ logo após a aquisição. Por meio dessa mudança, concordamos com a visão apresentada por Caroline Mazzer de Souza (2020), segundo a qual as alterações trazidas pela *Google*, não somente em termos de slogan, mas na própria estruturação do site, deixam transparecer o “intuito da plataforma deixar de ser apenas o de armazenar conteúdos, para focar também no engajamento e participação dos usuários.” (2020, p. 64).

Ainda considerando as especificidades do site que tornam possível o acesso personalizado por parte dos usuários, chamamos a atenção ao fato de que

No Youtube é possível construir ambientes pessoais de aprendizagem com favoritos, listas de reprodução, inscrições, amigos etc. Nesse sentido, pode-se pensar em dois tipos de interação distintos: uma interação básica, já que o usuário pode parar e voltar o vídeo quando quiser, e uma interatividade mais ampla, que pode ser construída por *playlists* (listas de reprodução) e links

⁵⁷ Expressão que pode ser traduzida com o sentido de ‘Transmita você mesmo’.

que permitem que o usuário pule de um vídeo para outro, além do recurso de comentários disponível no YouTube. Dessa maneira, o usuário do YouTube pode facilmente construir seu ambiente pessoal de aprendizagem. (MATTAR, 2009, p.5).

Essa potencialidade do YouTube como ferramenta de cunho pedagógico nos é muito importante quando pensamos na organização do Povoada de Umbanda; na duração dos vídeos a serem futuramente veiculados no canal; na linguagem, ao mesmo tempo, acessível e com rigor científico; no cenário a serem gravados o vídeos; nas referências bibliográficas a serem sugeridas ao público; e, certamente, na interação com o público amplo sabendo que tais interações podem ocorrer de diversas maneiras, inclusive, para além e até mesmo opostas as nossas perspectivas e expectativas iniciais.

Tendo em vista as plataformas digitais contemporâneas, cremos ser válido ressaltar que elas podem se transformar em campo de disputas entre os próprios sujeitos afro religiosos que fazem uso delas, sejam eles produtores ou consumidores de conteúdos sobre religiões de matrizes afro, por meio de canais do YouTube por exemplo. Sobre essa temática em específico, nos deparamos com a importante leitura do artigo *Internet e Religião: Candomblé de Youtube* (2017). No material em questão, Messias e Danon (2017) discorrem sobre como as religiões de matriz afro e suas respectivas casas e lideranças podem ecoar como um campo de disputas e divergências destacando, acerca das interações nesses canais, o fato de que

É comum haver críticas, calúnias, disputas por causa do sucesso alheio bem como da força ancestral, das diferenças de rituais, roupas, danças e questões irrelevantes. Há pessoas que não entende o quanto cada templo de Candomblé tem sua particularidade ancestral, cada casa possui um fundamento religioso, sua verdade e variedade. (2017, p. 53).

Tal possibilidade adversa dentro da própria comunidade afro religiosa – tão extensa e tão diversa – não nos é ignorada, e nem poderia assim o ser. De modo que essa pleiteia em busca de espaço ou da verdade percebida também nos é acolhida pelo fato de que compreendemos que a postura esperada de um historiador público é que ele, justamente no exercício de suas atribuições, não deve ignorar as disputas e tensões sociais que existem no processo de construção de todas e quaisquer narrativas históricas (ROVAI, 2018).

Sendo o YouTube “um fenômeno mundial [...] e um espaço bastante plural e aberto a conteúdo diversos” (RODRIGUES, 2019, p. 73), ao considerarmos suas potencialidades como ferramentas de cunho pedagógico, estamos tratando não apenas das possibilidades de relação entre Ensino de História com a História Pública mas, também, de ambas com a História

Digital. É sobre esse tripé sustentador da proposta em torno do Povoada de Umbanda que trataremos no decorrer do próximo tópico.

3.2 História Pública, Digital e Ensino de História: seus possíveis entrelaces a partir do YouTube

A transição da realidade *World Wide Web* para o mundo da Web 2.0 transformou a forma de os historiadores encararem os seus objetos de estudos, seu ofício profissional, bem como suas relações e trocas com públicos diversos, estes, formados não mais exclusivamente por seus pares acadêmicos. Afinal, “a Internet tornou possível que seus usuários deixassem seus tradicionais papéis de consumidores de conteúdo e se tornassem produtores” (CARVALHO, 2018, p. 171).

Não que a autoridade do historiador tenha se findado com o advento do mundo digital. Porém, certamente, o nosso papel e posicionamento social enquanto historiadores sofreram profundas alterações por meio das quais nossa autoridade e função social têm sido constantemente provocadas e interrogadas por uma multiplicidade de produtos e conhecimentos históricos elaborados pelos mais diferentes sujeito e grupos. Essa mudança de postura, tanto do público como de quem produz conhecimentos formalmente, nos é apresentada por Lucchesi (2014) como uma ‘Virada Digital’, dado que “a humanidade encontra-se na transição da cultura alfabética para a cultura digital, de modo que a forma como apresentamos as informações está se modificando.” (2014, p. 47).

Neste sentido, “falar de História Digital é, necessariamente, pensar as formas e condições de tratamento do passado no tempo do computador, da internet e do *boom* informacional do século XXI, acrescente-se, aí, toda tecnologia mobile, em constante sofisticação” (CAVALHO e LUCCHESI, 2016, p. 155). É justamente em meio a esse cenário marcado por profundas mudanças que nós encontramos a História Digital como uma perspectiva do fazer histórico que nos é grata.

Retomando o histórico do conceito de uma História Digital propriamente dita, Lucchesi e Carvalho (2016) revelam que William G. Thomas “e seu colega, o historiador Edward L. Ayers teriam sido, provavelmente, os primeiros a usar o termo ao fundar e nomear o *Virginia Center for Digital History* (VCDH), em 1997-1998.” (p. 152). Para compreendermos mais profundamente a forma como tal conceito e as práticas inseridas nele foram se delineando, destacamos as contribuições por nós obtidas por meio da leitura de dois artigos que se aprofundam nessa discussão. Um deles se trata do artigo intitulado *Quais os*

limites da História Digital em um país marcado pela exclusão e desigualdade social? (2021) no qual ficou evidente que a definição conceitual de História Digital passa por duas perspectivas que, apesar de diferentes entre si, não são, necessariamente opostas, tendo em vista que

Uma primeira compreensão é da história digital como a aplicação de métodos computacionais na análise histórica, o que a inseriria numa história da especialização de profissionais crescentemente capacitados para lidar com as linguagens computacionais. [...] Uma segunda compreensão é a da história digital como a utilização de ferramentas digitais para ampliar a divulgação e o acesso do público ao conhecimento histórico produzido na academia. (LUCCHESI *et al.*, 2021, p. 62).

Aprofundando essa segunda definição que traduz História Digital como a possibilidade de acesso do público amplo e diverso ao conhecimento histórico, contamos com a leitura de outro artigo – *Interchange: The Promise of a Digital History* (2008) – sob a autoria de Daniel J. Cohen que analisou o movimento crescente de mudanças ocorridas no conceito do que vem a ser considerada uma História Digital, bem como suas possíveis relações com o trabalho dos historiadores, com o conhecimento histórico em si e com o público diverso. Focando nessa perspectiva, o autor divide o trajeto da História Digital em três etapas evolutivas, cada qual, ampliando ainda mais a noção do público que se encontra em constante interação com o historiador e com o processo produtivo de conhecimento histórico.

Sob a perspectiva de Cohen (2008), portanto, a primeira etapa desse processo pode ser descrita e caracterizada pela manutenção online de itens como e-mail e programas de estudos complementados por sites diversos com conteúdos históricos que tornaram disponíveis uma gama enorme de fontes primárias, tais como músicas; imagens de alta qualidade; arquivos de leitura; filmes, dentre outros. Ou seja, analisando a primeira fase da História Digital, a partir das descrições e caracterizações de Cohen (2008), pudemos notar que a “História Digital, em seus primórdios, estava associada à análise e ao ensino de história a partir de documentos históricos disponibilizados na internet” (LUCCHESI e CARVALHO, 2016, p. 152).

Com o acesso já facilitado a inúmeros documentos históricos, a segunda etapa da História Digital pôde, enfim, emergir e agora, por sua vez, de modo mais relacionado à criação de projetos do que limitada ao acesso de fontes por si só. Tal etapa esteve, portanto, estruturada e caracterizada por meio da criação de grupos e projetos nos quais seus integrantes conquistaram a possibilidade de compartilhar entre si leituras, ideias e experiências, criando

um ambiente de pensamentos e reflexões sobre diversas problemáticas abrangendo História e histórias. (COHEN, 2008).

Percebemos, por conseguinte, que a segunda etapa constituiu-se, essencialmente, como um passo a mais avançando rumo à maior participação interativa entre os diversos sujeitos. Ou seja, concomitantemente ao avanço da Web 2.0, encontramos alterações significativas na própria História Digital que passou, a partir de sua terceira etapa iniciada na primeira década do século XXI, a promover mais ações com maior capacidade alcance para além do armazenamento de dados e das trocas de fontes, permitindo e estimulando, cada vez mais, a aprendizagem ativa, colaborativa e, fundamentalmente, baseada na interação entre indivíduos cada vez mais diversos. (COHEN, 2008). Dessa maneira, no movimento de ‘fazer história’, finalmente distintos públicos passaram a ter a oportunidade de se enxergarem como sujeitos ativamente construtores da própria História à qual eles se dedicavam a estudar e discutir. E ela, a História, passou a se caracterizar, ainda que gradativamente, como campo de atuação e discussão para além dos ambientes formalmente acadêmicos (LUCCHESI e CARVALHO, 2016).

Evidentemente, a Internet e as mídias digitais

[...] transformaram a tradicional relação de mão-única entre leitor/escritor, produtor/consumidor. Historiadores públicos, em particular, têm buscado formas de ‘compartilhar autoridade’ (grifo dos autores) com seu público; a web oferece um meio ideal para este compartilhamento e colaboração. (COHEN e ROSENZWIG, 2005, apud CARVALHO e LUCCHESI, 2016, p. 156).

Consequentemente, a História não está mais encastelada nos ambientes acadêmicos e tampouco pode ser acessada tão somente por aqueles que a procuram exclusivamente nos livros impressos e artigos científicos. Afinal, as plataformas e ambientes digitais subverteram as relações entre História, público e conhecimento histórico. Ao mesmo tempo em que a construção do conhecimento histórico parece acontecer de maneira cada vez mais compartilhada (LUCCHESI, 2014; FRISCH, 2016; CARVALHO, 2018) por conta das possibilidades proporcionadas pela Web 2.0. De modo que o historiador, diplomado e reconhecido como tal, não é mais o único a se relacionar, produzir, refletir e interessar-se sobre História. (MALERBA, 2007).

Em meio a tal cenário, nos encontramos, portanto, frente a frente com uma perspectiva que valoriza e proporciona história(s) compartilhada(s) construídas por e para audiências amplas e diversas. É neste sentido, então, que a História Digital pensada como “uma

construção conjunta do conhecimento” (LUCCHESI e CARVALHO, 2016, p. 155) se entrelaça e dialoga com a História Pública, uma vez que ambas, atualmente, têm servido para construir muito mais pontes do que barreiras entre sujeitos e saberes acadêmicos e não acadêmicos, em uma relação que pode ser pensada como “uma arena aberta de debates e experimentações” (2016, p. 153). De forma que, pensando a respeito das relações e interfaces entre História Pública e Digital, concordamos com Anita Lucchesi e Pedro Telles da Silveira, quando eles afirmam que a História Pública, nos dias atuais, tem sido um campo capaz de proporcionar novas experiências e dinâmicas, sendo o universo digital nela inserido uma espécie de “catalisador para o encontro da história e do popular” (2021, p. 35).

Por meio dessas reflexões e considerações, pensamos ser possível, proveitosa e relevante a relação entre História Pública – e Digital – com o processo de ensino de História. Sobretudo, quando aquela é pensada pedagogicamente, por intermédio de ações com finalidades didáticas propostas por professores de História que adotam em seus afazeres uma postura na qual sua figura enquanto professor/historiador não é posta como o epicentro do processo de ensino e aprendizagem. (PENNA e FERREIRA, 2018). Permitindo, deste modo, o compartilhamento da autoridade e promovendo relações de mediação, não de imposição do saber, gerando uma esfera de

[...] negociação típica da história pública que aponta caminhos para o confronto e a equalização destes conflitos, de modo que a voz de todos os sujeitos possa ser ouvida e o conhecimento histórico, por fim, não se imponha do alto da autoridade dos professores como únicos detentores do saber (LUCCHESI e SILVEIRA, 2021, p. 46).

Refletindo acerca dos objetos e objetivos do historiador quando esse se encontra no exercício da função de professor, Rodrigo de Almeida Ferreira, autor de *História Pública e o Ensino de História: um olhar sobre o filme no livro didático* (2017), afirma que na esfera educacional o professor promove um saber histórico público quando (2017, p. 144) “opera a divulgação, a ampliação dos públicos e a circulação do conhecimento histórico com bastante intensidade e amplitude”.

Estabelecendo relações entre os ideais de Ferreira (2017) com nossas perspectivas e expectativas acerca das práticas de História Pública, certamente concordamos com a visão do autor sobre o papel do historiador perante o ensino de História, além de reconhecermos e defendermos práticas que, de múltiplas maneiras, contribuam para promover um processo de ensino e aprendizagem que vise rupturas necessárias e definitivas em nossas práticas. Eliminando, assim, práticas típicas de um modelo de educação tradicional sistematizadas no

estilo de ‘educação bancária’ na qual, segundo Paulo Freire (2009), o aluno é alocado como um mero depósito de informações durante o processo de ensino e aprendizagem em um panorama no qual ele sequer traduz e ressignifica a informação acessada em conhecimento apreendido e refletido. Uma vez que elas, as informações depositárias, são obtidas de maneira superficial perpetuando a incapacidade do senso crítico e das capacidades reflexivas, aprofundadas e dialógicas.

Ainda quanto a esse apelo pedagógico propiciado pela História Pública, cabe ponderarmos nosso ponto de vista em concordância com os estudiosos do tema, Everardo Paiva de Andrade e Juniele Rabêlo de Almeida (2018), quando ambos nos recordam que uma história colaborativa – portanto, Pública – é aquela frequentemente (2018, p.136) “alimentada por questões socialmente vivas, no tempo presente, com potência para ressignificar politicamente a memória social”.

Nesse sentido, acreditamos que não poderíamos deixar de nos atentar à relação que se pode estabelecer entre o conteúdo veiculado pelo Povoada de Umbanda com o teor da Lei 10.639/03 que, como mencionada no trecho introdutório deste trabalho, completou vinte anos neste ano.

3.3 Da Lei 10.639/03 e as possibilidades de diálogo por meio do Povoada de Umbanda

A Lei 10.639/03, sancionada no dia 09 de Janeiro de 2003, apresenta como objetivo a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino Brasileira a obrigatoriedade do ensino e da abordagem de temas e objetos de estudos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira, conforme consta nas informações oficiais disponíveis no site do Planalto do governo brasileiro e cujo *link* de acesso já fora disponibilizado por nós ao longo desta produção.

Embora tenha sua relevância em destaque, a lei em questão não se trata da primeira determinação em nosso país voltada à educação das relações étnico-raciais, pois como nos mostra o trabalho *Novas diretrizes curriculares para o estudo da História e da Cultura afro-brasileira e africana: a Lei 10.639/03* (2007) de Maurício Pedro da Silva, na Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB) o vigésimo sexto artigo estabelecia, em particular no ensino de História do Brasil, a promoção da valorização e do respeito à diversidade, repudiando discursos de ódio e práticas racistas

[...] na medida em que determina o estudo das contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro. Semelhante

determinação acabaria resultando naquela lei que, mais do que qualquer outra, incide diretamente sobre a importância da contribuição aventada bem como estabelece, de modo categórico, a inclusão, na formação educacional brasileira, do estudo das matrizes culturais próprias da população negra: trata-se da Lei 10.639, de 2003, por meio da qual a Presidência da República altera a LDB, incluindo no currículo do Ensino Fundamental e Médio o ensino de História e Cultura afro-brasileira e africana. (2007, p. 41).

Quanto à aplicação da Lei 10.639/03 em suas atribuições voltadas à Educação Básica – Ensino Fundamental e Ensino Médio – o conteúdo legislativo prevê a valorização do legado dos sujeitos afrodescendentes para a formação da identidade nacional e da história brasileira em diversas esferas, como, por exemplo, nos campos da cultura; das relações étnicas; da religiosidade; e das ações de luta e resistências, conforme nos mostrou a leitura do artigo *O Ensino de História da África e cultura afro-brasileira em Goiânia (2005)*, sob autoria de Marilena Da Silva. Em se tratando do nível Superior de Ensino, especificamente, Da Silva (2005) nos mostra que a lei trata da necessidade de se pensar em estratégias visando formação e capacitação contínuas dos professores para que eles estejam aptos ao tratarem das temáticas previstas pelas leis com seus alunos. Todavia, segundo a autora, essas estratégias estão, visivelmente, distantes de serem devidamente aplicadas, sejam no aspecto quantitativo, como qualitativo, principalmente nas instituições privadas do Ensino Superior Brasileiro (SILVA, 2005).

Focando nossas atenções no que pesa à valorização da cultura afro-brasileira no nível básico da Educação nacional, destacamos as contribuições da Lei 10.639/03 e sua aplicabilidade na medida em que tais práticas reforçam, firmemente, a necessidade de ações pedagógicas que sejam pensadas para estruturar uma educação de característica multicultural. Isto é, promovendo o conhecimento e o respeito à diversidade cultural de nosso país e se propondo como um processo que analisa essas questões sem desconsiderar, também, as particularidades das instituições escolares, estas, tão s múltiplas e divergentes entre si Brasil a fora, por meio de um exercício dialógico constante que busca a superação dos preconceitos e a valorização de culturas historicamente marginalizadas (SILVA, 2007; VIEIRA, 2019).

Assim como Silva (2007), nós também acreditamos que diante de um modelo de educação que se proponha como multicultural, não são apenas as semelhanças, são, igualmente e, sobretudo, as diferenças que devem ser consideradas e respeitadas ao se produzir discursos ou analisar o que já fora e o que vem sendo historicamente produzido dentro e fora das salas de aula. No Brasil, por exemplo, se pensarmos na promoção desse multiculturalismo enquanto objetos e posicionamentos pedagógicos, simultaneamente,

concluiremos que não cabem mais discursos que apregoam e idealizam uma unidade cultural brasileira. Afinal, quando consideramos a existência de coletivos diversos estamos agindo, justamente, afim de não perpetuar o recorrente equívoco – tão frequentemente banalizado em diversas práticas pedagógicas – que insiste em generalizar os aspectos constitutivos da História e da Cultura Afro-Brasileira, ignorando as particularidades que atribuem sentido a nossa noção de identidade enquanto povo diverso e complexo (MUNANGA, 2022).

Dessa forma, a proposta de educação multicultural, por sua vez, não deve se desprender de práticas que valorizam as sociedades pluriétnicas, trabalhando não somente aspectos históricos e culturais, como, promovendo ou reconstruindo o sentido de autoestima das comunidades afrodescendentes que compõem a nação brasileira de modo a

[...] fomentar práticas sociais voltadas para a convivência plena dos cidadãos; incentivar programas de inclusão socioeducacional; desenvolver políticas de reparação, por meio de ações afirmativas diversas; valorizar o patrimônio histórico-cultural das etnias marginalizadas (2007, p. 43)

Refletindo acerca dessas questões multiculturais e pluriétnicas emaranhadas com possíveis práticas de fins pedagógicos e com as atribuições da Lei 10.639/03 que é lida “como uma política de ação afirmativa” (DA ROCHA, 2006, p. 98), nós não desconsideramos as problemáticas que usos de estratégias e ações de ensino e aprendizagem de modos indevidos podem causar, mesmo diante dos intentos positivos da lei em si mesma. De modo que corroboramos as contribuições reflexivas do professor Kabengele Munanga (2022) quando ele discorre sobre o problema de práticas educacionais que ao adentrarem nas questões étnico-raciais parecem ter sido pensadas mais no sentido de hierarquizar tais práticas por conta de suas divergências, do que trata-las como aspecto inerente às riquezas étnicas e culturais de nosso país. Daí, por exemplo, a importância e a urgência de serem implementadas práticas educativas, bem como

[...] políticas que visam o respeito e o reconhecimento das diferenças, centradas na formação de uma nova cidadania mediante uma pedagogia multicultural. Acredita-se que essa nova pedagogia possa contribuir para a construção de uma cultura de paz e o fim das guerras entre deuses, religiões e culturas. (MUNANGA, 2022, p. 117).

Seguramente, o cumprimento da Lei 10.639/03 se pauta na “busca da valorização da diversidade étnica e cultural da sociedade brasileira e na luta para a superação do racismo se insere o tema das religiões afro-brasileiras” (DOS SANTOS, 2020, p. 6). Nesse cenário,

considerando a abordagem acerca das religiões de matriz afro em sala de aula, a autora de *Candomblé e Umbanda na disciplina de História na Escola Contemporânea* (2020) prossegue afirmando que

Alvo de contastes ataques, o tema das religiões afrobrasileiras no ambiente escolar pode ser lido como um ‘tema sensível’ (grifo da autora), de difícil entendimento. E por gerar polêmica envolvendo uma injustiça, real ou percebida, ocorrida em relação a determinados grupos, por vezes é evitado no ambiente escolar (DOS SANTOS, 2020, p.6).

Voltando nossas atenções às dificuldades de se trabalhar as religiões de matrizes africanas em sala de aula, trazemos como aporte de nossas análises e reflexões a tese *Entre o terreiro e a escola: Lei 10.639/03 e intolerância sobre olhar antropológico* (2015) produzida pelo antropólogo Patrício Carneiro Araújo que, ao pensar sobre a trajetória da Educação no Brasil, retoma os valores civilizatórios que nela – e por meio dela – estão incutidos e perpetuados nas relações sociais de modo geral, repercutindo nas práticas formais dentro das salas de aula. Segundo ele, em se tratando da formalização da Educação em nosso país e seus aspectos longínquos e predominantes, podemos averiguar que

A escola forma, de inspiração iluminista, assumirá a civilização cristã ocidental como o único modelo de civilização legítimo e digno de reprodução, relegando qualquer outro ao exotismo, ao primitivismo ou mesmo à selvageria. É esse imaginário que vai dificultar, no Brasil, a introdução de discussões sobre os valores culturais e civilizatórios africanos e afrobrasileiros no âmbito da educação formal e básica (2015, p. 96).

Desta forma, compreendendo a escola inserida nessa lógica na qual predominam os valores civilizatórios de cristandade e branquitude, compreendemos as dificuldades de as determinações da Lei 10.639/03 serem postas em prática. Neste sentido, não são apenas as posturas de estranhamento dos alunos diante das religiões, da cultura e da história africana e afrobrasileira que dificultam a execução da lei. Há, simultaneamente, a pressão dos pais e familiares; o despreparo dos professores para trabalhar com esses conteúdos e para intervir quando um aluno afro religioso sofre preconceito ou é submetido a situações vexatórias dentro do ambiente escolar; e o próprio racismo estrutural incutido na gestão escolar, perpassando por todos os membros da equipe pedagógica que atuam, direta ou indiretamente, com os alunos dentro de sala (ARAÚJO, 2015; 2017; VIEIRA, 2019; DOS SANTOS, 2020).

Evidentemente que reconhecer esses problemas e suas raízes não significa, para nós, que esse caso já é um ‘caso perdido’. Muito pelo contrário, enquanto historiadores públicos,

nós vislumbramos alternativas para amenizar essas tensões e proporcionar brechas por dentro as quais as temáticas previstas em leis possam ser contempladas. Destacamos, aqui, algumas ações que nos chamaram a atenção e, de certo modo, nos inspiraram a pensar no Povoada de Umbanda como elemento pedagógico. O primeiro caso que gostaríamos de mencionar é o da professora Patrícia Cerqueira dos Santos que, em 2017, criou com seus alunos de Ensino Médio o projeto ‘Jongo na Escola’. Trabalhando com escutas musicais e rodas de conversas, a educadora explica que

Durante a escuta observei quem estava acompanhado a letra. Uma boa participação. No final, perguntei quais eram as impressões e obtive várias respostas de estranhamento dentre a que trouxe como epígrafe para este texto. Assim nasceu o projeto didático do “Jongo na escola” que contou uma apresentação de Jongo que envolveu dezenas de estudantes e a comunidade parceira do entorno da escola. (2020, p. 3).

A mesma educadora, em anos anteriores, encabeçou outro emblemático projeto – Culturas Juvenis na Escola – envolvendo estudantes praticantes da capoeira e da arte do *Hip Hop*, além de valorizar a estética negra por meio do cabelo afro, promovendo a autoestima dos estudantes, o que, certamente, resultou em maior engajamento da turma – sendo os estudantes afro religiosos ou não – conforme relata a professora

Um dos estudantes, adepto da Umbanda, se dispôs a construir uma instalação sobre a “religião dos pretos”. Ele coordenou o trabalho que contou com a participação de colegas ligados também a Umbanda e ao Candomblé, bem como de outras religiões, mas que desejaram se envolver naquele trabalho. (2020, p. 4).

Outra experiência inspiradora é a sequência didática pensada para quatro aulas apresentadas pelas professoras Lavínia Alves Oliveira e Juliana Sales Rodrigues, por meio do artigo, *Sawubona: Aplicabilidade da Lei 10.639/03 e a religiosidade africana no ensino de história* (2020). Pensada para o oitavo ano do Ensino Fundamental, elas propõem a criação coletiva de histórias em quadrinhos abordando elementos das religiosidades de matriz afro, mostrando a história dos orixás ou, então, as práticas afro religiosas por meio das personagens da HQ a ser criada.

As autoras, discorrendo sobre a utilização de HQs no Ensino de História, argumenta, por fim, que na elaboração de tal proposta e seus objetivos específicos

[...] estava a transição da consciência histórica dos estudantes acerca da cultura afro-brasileira, onde tornaria a utilização da HQ como

abordagem da religiosidade africana em sala de aula. Além de compreender como os mitos afro-brasileiros contribuem para a perpetuação dos saberes do povo negro. Além disso, esta sequência didática visou também um diálogo com outras disciplinas como Língua Portuguesa e Artes. (OLIVEIRA e RODRIGUES, 2020, p. 205).

Diante desses exemplos e reconhecendo que, seguramente, existem inúmeras ações em sentido semelhante colocadas em prática por professores em nosso país, nos encaminhamos para o tópico final deste trabalho, no qual ilustraremos algumas temáticas possíveis de serem abordadas no Povoada de Umbanda, em concordância com as práticas de uma História Pública e Digital que, entrelaçada com o Ensino de História, reconhece as relevância e contribuição Lei 10.639/03.

3.4 Roteirizando o Canal Povoada de Umbanda

Considerando as questões postas e discutidas acerca do Ensino de História e das estratégias de superação dos percalços ainda tão latentes no (des)cumprimento da Lei 10.639/03, pautados em uma visão que se apropria da História Digital e Pública enquanto postura e prática desejadas, reafirmamos que nossa proposta voltada para a criação de um canal na plataforma YouTube se planeja pensando acerca do Povoada de Umbanda constituído como um espaço de divulgação sobre a Umbanda, seus valores e práticas. Todavia, evidentemente, propomos a criação e manutenção de tal canal almejando perspectivas que vão além da divulgação por si só, aspirando à promoção de diálogos sobre a Umbanda, o universo umbandista e, com certeza, sobre a importância do respeito às religiões de matrizes africanas.

Como se pode facilmente verificar ao realizar uma breve pesquisa na internet, existem diversos canais no YouTube, bem como perfis e páginas em outras redes sociais, destinados a veicular conteúdos sobre Umbanda e sobre outras religiões de matriz afro-brasileira. Entretanto, a grande maioria desses veículos é destinada a propagar os elementos religiosos ou anunciar serviços e produtos de modo que não há uma preocupação com um diálogo educativo e aprofundado sobre o tema (MESSIAS e DANON, 2017).

A esse tipo de canal que não visa à discussão de conteúdos de modo reflexivo e, muito menos, dialógico, nem sequer levando o conhecimento para além da mera informação espetacularizada, Messias e Danon atribuem à lógica do capitalismo. De modo que, para a dupla de autores, por meio desses canais transparece muitas vezes o ego ou as necessidades pessoais de quem produz os conteúdos agindo tanto em busca de fama, como em busca de

reconhecimento financeiro, uma vez que, no vasto universo das plataformas digitais, (2017, p. 52) “mostrar-se gera fama e renda, anunciam-se e vendem-se produtos.”.

Indo mais além, Messias e Danon (2017) ponderam que

No estado atual do capitalismo, aparecer, mostrar-se é parte da vitrine virtual, a fim de expor os pequenos negócios, e, paralelamente, a tribo a que se pertence. Exibir-se amplia mercado e eleva a estima dos telespectadores ou membros da comunidade religiosa; gera desejo de consumo e de instruir-se. Mostrar-se fascina e cria mitificação (2017, p. 52).

A crescente ocupação de espaços digitais por adeptos e líderes de religiões de matrizes afro é tão marcante na atualidade, que nos deparamos com a recente publicação *Da terra para os views: a midiaticização da Umbanda e a emergência da religiosidade on-line no canal do sacerdote Alan Barbieri no YouTube* (2022). Não iremos proceder tal qual o autor em nos deter ao canal mencionado no título da obra, visto que nossa análise por meio dessa leitura recorre à questão mais ampla e geral no que diz respeito a esse fenômeno de ocupação do universo digital, tendo em vista, inclusive, o fato de que a produção de Messias e Danon (2017) dialoga com a produção de Flores (2022) afinal em ambas as produções compreende-se que as novas configurações da religiosidade na era da Internet não se tratam de um fenômeno exclusivamente religioso. Trata-se, por sua vez, de um movimento que também é, substancialmente, tecnológico, haja vista o avanço dos meios e das comunidades digitais no século XXI.

Além disso, por fim, os autores também destacam o caráter mercadológico dessas inovações (MESSIAS e DANON, 2017; FLORES, 2022), uma vez que “a religiosidade on-line é recorrente da midiaticização da religião e, esta, é consequência dos avanços dos dispositivos tecnológicos intensificados pelo capitalismo em uma sociedade em vias de midiaticização.” (FLORES, 2022, p. 14). Portanto, considerando essa realidade que nos cerca e na qual estamos inseridos, cremos que tais “atravessamentos entre a religião, o avanço tecnológico e o capitalismo globalizado” (FLORES, 2022, p.52) devem ser objetos de análise de historiadores públicos quando esses se debruçam sobre as religiões de matrizes africanas e suas manifestações nos meios digitais como é, sem sombra de dúvidas, nosso caso.

Percebendo, então, que “a lógica do espetáculo também ressignifica os processos comunicacionais que aderem a essa nova relação espaço-temporal” (SOUZA; PIZA e SILVA, 2022, p. 135) e corroborando com a visão otimista de que “o uso da internet por indivíduos e grupos culturais também deve ser visto como a expansão do corpo físico, da vontade de vida e subjetividade através de testemunhos de vitórias, honra e suporte para futuras gerações”

(MESSIAS e DANON, 2017, p. 60) é que nos propomos a refletir acerca da ocupação desse espaço. E em meu caso, particularmente, essas reflexões atravessam os distintos espaços sociais que ocupo, ora na função de historiadora pública, ora na condição de Filha de Santo que me atravessa.

Por isso, o Canal Povoada de Umbanda carrega a nossa pretensão de se constituir como um espaço educativo, na medida em que discutirá suas temáticas a partir de fundamentação científica; com referencial teórico; e por meio da linguagem audiovisual. Nesse sentido, cabe ressaltar que por educativo entendemos tanto a educação formal – haja vista que os conteúdos do Canal podem ser utilizados por professores(as) nos espaços escolares para a promoção do Ensino de História – como, também, a educação informal, realizada a partir da interação com os conteúdos postados e com os debates gerados por estes e enviados pelo público.

Quanto à estruturação prática do Canal Povoada de Umbanda, no YouTube, verifica-se que sua criação e manutenção demandam o conhecimento básico das formas de comunicação midiática, tais como a produção de roteiros; elaboração de cenário; edição de áudio, vídeo, e imagens, dentre outras escolhas que possam emergir conforme o canal passe a ser, regularmente, atualizado. Tais necessidades nos obrigam a dialogar com obras e autores especializados nessas diferentes funções. Felizmente, nos últimos anos têm crescido o número de produções de trabalhos voltados para a produção de conteúdos audiovisuais por não profissionais. São os casos, por exemplo, dos materiais: *Mídia e produção audiovisual: uma introdução* (2008), da autora Marcia Nogueira Alves e *Os Sistemas de Edição de Vídeo: linear versus não-linear* (2006). Neste, o autor Carlos Canelas, utilizando de linguagem simples e compreensível por não profissionais do ramo audiovisual – como é nosso caso – explica em que consiste o ato de editar vídeos; qual intencionalidade por detrás de uma sequência editada; os métodos, sistemas e moldes de edição de filmagens; assim como as diferenças entre edição linear e não-linear. Esta, explicada pelo autor, como um método mais dinâmico e eficaz, uma vez, que comparando as duas técnicas, o autor explica e exemplifica que

Enquanto na edição linear de vídeo para se visionar o plano C é necessário passar, primeiramente, pelos planos A e B, no caso da edição não-linear de vídeo, se o profissional da edição de vídeo tiver conhecimento da localização do plano C, consegue localizá-lo de uma forma quase instantânea sem ter a necessidade de passar pelos planos que o antecedem. Ora, na grande parte das situações, a edição em sistema de edição não-linear de vídeo é muito

mais rápida do que se a edição fosse realizada num sistema de edição linear de vídeo. (CANELAS, 2006, p. 4).

No que tange ao processo de produções audiovisuais, Jakeline Bandeira de Oliveira (2022) destaca que o conceito de audiovisual vem sendo usado com o intuito de (2022, p. 22) “abranger todos os conteúdos produzidos e publicados por canais de mídia. E o processo de produção audiovisual pode ser organizado em três grandes etapas: pré-produção, produção e pós-produção”.

A primeira etapa, segundo Oliveira (2022), é aquela na qual a produção começa a tomar forma, ainda que teoricamente, pois é o momento em que o planejamento do canal e dos vídeos, assim como seus respectivos assuntos e abordagens, começa a ser pensado para tomar forma. Posteriormente, alcança-se o estágio da produção que consiste nas gravações do material em si. Por fim, a terceira etapa, a partir de quando o material idealizado já está gravado e começa a ser, finalmente, lapidado. Chegando, assim, no último estágio do processo produtivo: o estágio de pós-produção.

Além dos conhecimentos obtidos por meio dessas leituras voltadas a não especialistas em produção de conteúdos audiovisuais, destacamos que a própria plataforma do YouTube conversa com esses produtores amadores, uma vez que ele, o YouTube

[...] possui um incontornável número de vídeos-tutoriais dos mais variados programas, nos mais variados idiomas. Com um pouco de tempo e paciência, é possível aprender desde quais são os melhores programas de gravação até as melhores opções de programas gratuitos, tanto para gravação quanto para edição de áudio e vídeo. (RODRIGUES, 2021, 194).

Outro aspecto que ressaltamos, diz respeito ao fato de que, atualmente, a gravação dos vídeos não exige pesados investimentos financeiros, uma vez que “é possível adquirir acessórios de baixo custo, como um tripé com encaixe para celular, uma iluminação apropriada (como *ring lights*) e mesmo microfones de lapela para adaptação para uso em celular” (RODRIGUES, 2021, p. 193). Além disso, o posicionamento da câmera de maneira fixa, ademais de facilitar o enfoque no cenário escolhido e o processo posterior de edição, gera uma sensação de maior proximidade com o público. Uma vez que

A relação de falar diretamente para a câmera se assemelha a linguagem utilizada nos programas com linguagem jornalística e de entretenimento da televisão. Usualmente o conteúdo ficcional não direciona o olhar das personagens para a câmera. Tal ação é característica para conteúdos que buscam falar diretamente com um público, criando empatia entre o espectador e a pessoa que discursa. (LEITE, 2019, p. 167).

Por isso, planejamos deixar uma câmera afixada por um tripé com encaixe para celular apontando para o cenário fixo abaixo



Imagem 14: Cenário fixo do canal Povoada e Umbanda (Acervo Pessoal)

A escolha de um cenário fixo se dá pelo fato de que ele, por meio de seus elementos imagéticos, remete a temática umbandista afro-religiosa, ao trazer ao fundo a imagem centralizada de um caboclo facilmente associável aos falangeiros do Orixá Oxóssi cultuados nos terreiros e rituais de Umbanda. Estando, por sua vez, a tal imagem ladeada por quadros que remetem aos pretos velhos e boiadeiros, respectivamente, que também se tratam de entidades de Umbanda (SILVA, 2005; D'AMORIM, 2016; ISAIA, 2020).

Essa preocupação com o cenário se faz presente e justificada ao ponto que concordamos com a Thais Mancera (2020), produtora de conteúdos audiovisuais, quando ela explica em seu site Chaminé Produções que em toda

[...] aplicação do audiovisual, o cenário está sempre presente. Isso porque ele ajuda a contar parte da história, cria um ambiente favorável para a narração e ajuda a reforçar a mensagem que está sendo passada. O cenário é o espaço e os objetos que constroem o ambiente onde a história é contada. Ele pode ser real ou fictício, se utilizado o recurso do *Chroma Key*, que é conhecido como um fundo verde *fake* que podemos substituir na pós-produção criando um ambiente melhor para o vídeo, mesmo que não seja real. O grande papel deste grande aliado é justamente caracterizar e situar para o espectador coisas como a época que a história está sendo contada e a seriedade da mensagem ou não. (2020, não paginado).

Retomando as contribuições obtidas por nós por intermédio da leitura de Oliveira (2022) e fazendo uma leitura quanto às etapas de nossa produção audiovisual em particular, nota-se que estamos na fase de pré-produção. Posto que, por enquanto, o canal Povoada de Umbanda está em fase de ser pensado, discutido e almejado para, posteriormente, tomar corpo e ganhar vida. Daí, indiscutivelmente, trazemos à tona a importância de pensarmos para além de questões como cenários, edição e acessórios de gravação, dando igual atenção para as roteirizações dos vídeos. Visando, por meio de ações previamente pensadas, garantir a qualidade do material a ser exposto para que ele possa despertar o diálogo e a criatividade nas interações (BERLEZZI, 2017) conforme esperamos que ocorra.

Além disso, concordamos que o ato de planejar e de criar roteiros são, também, atos pedagógicos, pois “ainda que inconscientemente, o professor é um roteirista em exercício” (BERLEZZI, 2017, p. 46). E nós não podemos nos esquecer desse intento – o educativo – que atravessa de maneira tão cara e profunda a nossa produção.

Sigamos, portanto, para dois exemplos de roteiros de vídeos a serem, possivelmente, veiculados no Povoada de Umbanda. O primeiro deles traz como temática sugerida a questão ‘*Como é um terreiro de Umbanda?*’:

ROTEIRO 1	TEMÁTICA: <u>COMO É UM TERREIRO DE UMBANDA?</u>
Passo 1 – O vídeo se inicia com a vinheta de abertura que consiste em um trecho de treze segundos da canção ‘Povoada’ ⁵⁸ da artista Sued Nunes lançada em 2021 ⁵⁹ . Enquanto a canção da vinheta ecoa, uma sequência editada de imagens e fotos ⁶⁰ vai sendo rodada na tela.	
Passo 2 – Olhando para a câmera fixada a minha frente, cumprimento o espectador me apresentando com as palavras: “Olá, eu sou a Paula! E este é o nosso canal <i>Povoada de Umbanda!</i> Seja bem-vindo a mais um vídeo! A nossa temática de hoje é: Como é um terreiro de Umbanda?”.	
Passo 3 – Prossigo o diálogo com o espectador instigando-a a pensar e aguçando sua curiosidade: “E você aí que está me ouvindo, me assistindo, você já foi a um terreiro de Umbanda? Conhece ou já passou pelo menos em frente a algum? Sabe como eles são por	

⁵⁸ No trecho da canção que, inclusive, nos inspirou a pensar no nome do canal, a letra diz assim: *Eu sou uma, mas não sou só, minha filha! Povoada, quem falou que eu ando só? Nesta terra, nesse chão de meu Deus, sou uma, mas não sou só. Povoada, quem falou que eu ando só? Tenho em mim mais de muitas, sou uma, mas não sou só!*

⁵⁹ Os direitos autorais e a possibilidade de utilização de trechos da canção na vinheta de abertura foram previamente consultados.

⁶⁰ As imagens da abertura e das respectivas temáticas abordadas constam em nosso trabalho logo abaixo dos seus respectivos roteiros.

dentro? Bom, pessoal, é importante em primeiro a gente saber que ‘terreiro’ é só um dos possíveis nomes que podemos usar para nos referirmos aos locais onde, oficialmente, ocorrem as giras, ou seja, as manifestações religiosas de Umbanda. Tem gente que chama esses lugares de centros de Umbanda, casa de Umbanda, enfim, a nomenclatura pode variar de um local para o outro, certo?”.

Passo 4 – Enquanto minha fala ocorre, imagens que se referem ao conteúdo veiculado são passadas na tela. Eis que inicio o momento de explicações: “De modo geral, pessoal, um terreiro tem alguns elementos que são fundamentais para caracterizar aquele local como um terreiro de Umbanda. Vamos começar falando dos assentamentos ou pontos de firmeza, cuja função é garantir a proteção espiritual daquele ambiente sagrado. À direita da porta de entrada, localiza-se uma estrutura que costuma ser chamada de ‘Casinha das Almas’ e se refere a um dos agrupamentos espirituais da linha Direita de Umbanda, conhecido como Pretos Velhos. Na esquerda, por sua vez, a ‘Trunqueira’ – ou Tronqueira – que é destinada à firmeza espiritual dos Guias da linha de Esquerda de um terreiro, dos quais podemos destacar os Exus e Pombagiras. Dentro delas são colocadas imagens das respectivas linhas de Umbanda e são acesas velas pedindo Axé e proteção espiritual para todos os que se fazem ali presentes!”.

Passo 5 – As imagens param de ser expostas, e volto a aparecer interagindo com o público: “Pessoal, vale destacar que essas imagens que vocês viram foram todas retiradas da internet, pois no terreiro do qual faço parte tem algumas regras internas e, dentre elas, não fotografar a ‘Casinha das Almas’ e nem as ‘Trunqueiras’. Pois, como são considerados nossos locais de firmeza e ponto de força do nosso Axé, não costumamos expor essa parte em específico por fotos e vídeos, beleza? E vale ressaltar que cada casa de Umbanda tem suas regras, o importante é a gente sempre respeitar nossas regras e as regras dos outros locais, não é mesmo?”.

Passo 6 – Sigo comentando: “Assim como nos demais espaços religiosos comunitários, temos bancos ou cadeiras distribuídos para que as pessoas possam sentar-se e assistir aos trabalhos o mais confortavelmente possível, até porque nossas celebrações costumam ser bem demoradas! No terreiro onde atuo, por exemplo, os trabalhos costumam ter, no mínimo, quatro horas de duração e quando é festa para algum Orixá ou entidade, a duração é bem mais prolongada, chegando a oito, nove horas seguidas, haja fôlego e fé! Outra parte importante na estrutura de um terreiro é o Congá, que alguns chamam de altar, que é onde ficam postas as imagens dos Orixás e Guias. Quanto às imagens ali dispostas, elas variam

também de casa para casa. Mas, em geral, apresentam-se imagens das linhas da Direita, como: Pretos Velhos; Caboclos; Ibejadas; Marinheiros; Boiadeiros; dentre outras possibilidades”. Enquanto esta fala acontece, imagens internas do terreiro vão sendo expostas para o espectador.

Passo 7 – Aqui, rumamos para o encerramento do vídeo. Volto a aparecer na tela e digo aos espectadores: “E aí, pessoal? O interior de um terreiro era como vocês imaginavam? Se surpreenderam? Já sabe do que se tratam linhas de Direita e Esquerda que vocês ouviram falar aqui no vídeo? E você, filho de fé, como é o terreiro do qual você faz parte? Conta aí para gente nos comentários! Aproveita também, pessoal, e sugere pra nós o próximo tema que você gostaria de saber! E se quiser saber mais sobre s estruturas do terreiro, dá uma olhadinha na lista de materiais para leitura indicadas na descrição do vídeo! Se possível, deixe seu *like* e siga nosso canal! Forte abraço, Saravá para todos e muito Axé! Até a próxima!”.

Passo 8 – O vídeo se encerra com as mesmas imagens da vinheta de abertura, mas agora a canção se trata de um ponto cantado de encerramento de gira⁶¹ que entoamos no terreiro Pai Felipe de Aruanda, por meio de um áudio gravado por mim no qual eu e minhas Irmãs de Santo estamos cantando à capela.

Passo 9 – Descrição do vídeo: Neste vídeo, vamos conhecer um pouco mais da estrutura física de um terreiro, como eles costumam ser internamente e quais elementos caracterizam um terreiro de Umbanda em linhas gerais. Vale lembrar que ‘cada casa é um caso’, portanto, não existem estruturas pré-estabelecidas para todas as casas de fé e é importante que saibamos e respeitemos isso.

Referências Bibliográficas:

AZEVEDO, Janaína. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda – Volume 1**. São Paulo, Editora Universo dos Livros, 2008.

IBIAPINA, Felipe. Sacralizando o espaço: geossímbolos de um terreiro de umbanda. In: **Revista Espaço Acadêmico** – nº 228 – Mai./Jun., p. 81–89, 2021.

PINTO, Flávia. **Umbanda religião brasileira: guia para leigos e estudantes**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1ª ed., 2014

Na sequência, apresentamos as imagens que pretendemos utilizar na vinheta do canal:

⁶¹ A letra dele é: *Eu vou bater cabeça no Congá, vou pedir a mamãe Oxum pra me ajudar. Eu vou bater cabeça no Congá, vou pedir a mamãe Oxum pra me ajudar. Mamãe Oxum, vem me ajudar, vem me proteger, vem me iluminar. Mamãe Oxum, vem me ajudar, vem me proteger, vem me iluminar.*



Imagem 15: Imagens da vinheta de abertura do Povoada de Umbanda (Acervo Pessoal)



Imagem 16: Imagens da vinheta de abertura do Povoada de Umbanda (Domínio público e Acervo Pessoal)

A seguir, as imagens das ‘Casinhas das Almas’, ‘Trunqueiras’ e estrutura interna do terreiro de Umbanda, respectivamente, que serão exibidas de acordo com o Passo 4 de nosso roteiro:



Imagem 17: Casinhas das Almas. (Sites Elo7 e Santuário Nacional de Umbanda, respectivamente⁶²).



Imagem 18: Trunqueiras na entrada de terreiros. (Sites Facebook – página Pérolas de Ramatís –, Amino – os fundamentos da casinha de Exu e Uinterreiros, respectivamente⁶³).

Na sequência, imagens internas de um terreiro de Umbanda – o Terreiro Pai Felipe de Aruanda, o qual sou Filha de Santo – que serão exibidas de acordo com o Passo 6 de nosso roteiro:

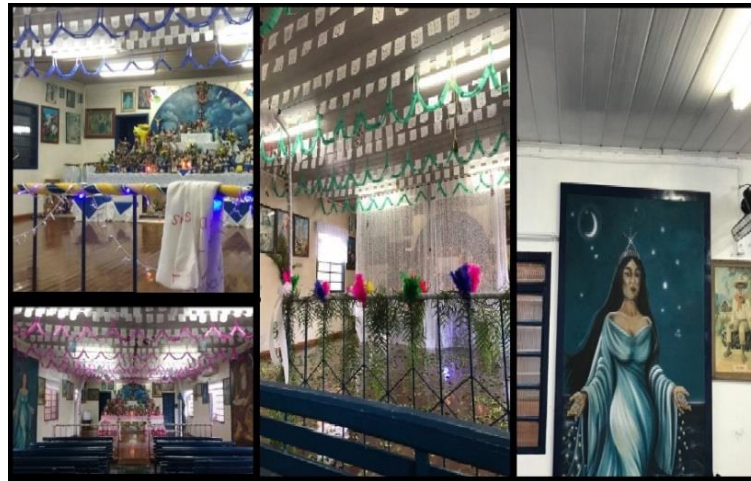


Imagem 19: Imagens da estrutura interna de um Terreiro de Umbanda. (Arquivo Pessoal)

⁶² Links de acessos, respectivos: <https://www.elo7.com.br/cruzeiro-das-almas-aco-galvanizado-45ax40cx20l/dp/17D08A3> e <https://santuariodeumbanda.com.br/site/locais-para-oferdas/casa-dos-pretos-velhos/>. Acesso em 26 de Julho de 2023.

⁶³ Links de acessos, respectivos: <https://www.facebook.com/TriangulodaFraternidade.Umbanda/photos/uma-trunqueira-n%C3%A3o-%C3%A9-um-adorno-para-voc%C3%AA-ter-em-casa-o-fundamento-da-casinha-de-859979690847255/> https://aminoapps.com/c/wiccaebruxaria/page/blog/os-fundamentos-da-casinha-de-exu/BQWd_4ZzTwu5QpajEzlgB1oZ2XzIN446D3b <https://www.uniterreiros.com.br/detalheterreiro.php?ref=50>. Acesso em 26 de Julho de 2023.

Vejamos, o segundo roteiro por nós pensado que e traz como temática ‘Festas no Terreiro!’:

ROTEIRO 2	TEMÁTICA: <u>FESTAS NO TERREIRO!</u>
	<p>Passo 1 – O vídeo se inicia com a vinheta de abertura que consiste em um trecho de treze segundos da canção ‘Povoada’ da artista Sued Nunes lançada em 2021. Enquanto a canção da vinheta ecoa, uma sequência editada de imagens e fotos⁶⁴ vai sendo rodada na tela.</p>
	<p>Passo 2 – Olhando para a câmera fixada a minha frente, cumprimento o espectador me apresentando com as palavras: “Olá, eu sou a Paula! E este é o nosso canal <i>Povoada de Umbanda!</i> Seja bem-vindo a mais um vídeo! A nossa temática de hoje é: Festas no Terreiro!”.</p>
	<p>Passo 3 – Prossigo o diálogo com o espectador instigando-a a pensar e aguçando sua curiosidade: “Quem aqui gosta de festa, hein? Se tem música, conversa, comida boa e alegria, pode me chamar que eu vou! E você que está me assistindo, já foi a uma festa de Umbanda? Sabia que nos terreiros fazemos muitas festas ao longo do ano? Pois é! Então vamos entender um pouquinho mais do porque elas ocorrem e como costumam ser.”.</p>
	<p>Passo 4 – Enquanto minha fala ocorre, imagens que se referem ao conteúdo veiculado são passadas na tela. Eis que inicio o momento de explicações: “De modo geral, pessoal, as festas nos terreiros acontecem para homenagear as diversas entidades espirituais cultuadas na Umbanda. Geralmente, essas festas homenageiam os Orixás e seus respectivos mensageiros. Estes, nós chamamos de Guias, Entidades ou Falangeiros e são com eles que nós, médiuns, trabalhamos diretamente. As festas são regadas a muita, muita comida e como cada festa se trata de uma homenagem específica aos Guias, conforme eu disse para vocês, então em cada festa tem a Comida de Santo específica ou amalá como nós, os Filhos de Santo, nos referimos a esses alimentos sagrados. Em cada festa, também, o terreiro é enfeitado e a depender da ocasião, adotamos vestimentas coloridas saindo da costumeira rotina do vestir-se de branco.”.</p>
	<p>Passo 5 – As imagens param de ser expostas, e volto a aparecer interagindo com o público: “Pessoal, além de muita comida, as festas de Umbanda contam com muita música sagrada, os famosos Pontos Cantados, e com bastante alegria e partilha. Sempre as comidas de Santo são servidas e partilhadas com todo mundo que está ali, pois o sentido de homenagear as entidades e Orixás é promover, também, a comunhão e harmonia do Axé que nós</p>

⁶⁴ As imagens da abertura e das respectivas temáticas abordadas constam em nosso trabalho logo abaixo dos seus respectivos roteiros.

acreditamos emanar daquelas comidas quando elas são preparadas para serem servidas nos festejos”.

Passo 6 – Sigo comentando: “Alguns exemplos de amalás são: doces, bolos e refrigerantes para as Ibejadas; Feijoada e vinho para os Pretos Velhos, além da feijoada que também é para os falangeiros de Ogum servida com cerveja (nesses casos as receitas e feijoada para cada uma dessas festas apresentam algumas diferenças ritualísticas entre si); Temos, também, o manjar para povo d’água; A carne assada e servida na folha de bananeira com vinho branco para os falangeiros de Oxóssi, dentre outros”. Enquanto esta fala acontece, imagens desses alimentos e bebidas servidos no terreiro vão sendo expostas para o espectador.

Passo 7 – Aqui, rumamos para o encerramento do vídeo. Volto a aparecer na tela e digo aos espectadores: “E aí, pessoal? Gostariam de ir a uma festa no terreiro ou já foi alguma vez? Conta para nós sua experiência aí nos comentários. Além disso, comenta aí se vocês gostariam de saber um pouco mais sobre as diferenças entre ‘Orixás e Guias / Falangeiros’ ou se gostariam de conhecer um pouquinho mais a fundo a importância da ‘Comida de Santo’ e o Axé que ela traz para nós na ritualística umbandista. Ou sugere pra nós algum tema que você gostaria de saber! Lembrando, sempre, que ‘cada casa é um caso’ e essas comidas não são servidas de modo idêntico em todos os terreiros, podem haver variações dos amalás e até mesmo da organização das festas em si. O importante é reconhecer que as diferenças existem e respeitá-las! E se quiser saber mais sobre as festas na de Umbanda, dá uma olhadinha na lista de materiais para leitura indicadas na descrição do vídeo! Se possível, deixe seu *like* e siga nosso canal! Forte abraço, Saravá para todos e muito Axé! Até a próxima!”.

Passo 8 – O vídeo se encerra com as mesmas imagens da vinheta de abertura, mas agora a canção se trata de um ponto cantado de encerramento de gira que entoamos no terreiro Pai Felipe de Aruanda, por meio de um áudio gravado por mim no qual eu e minhas Irmãs de Santo estamos cantando à capela.

Passo 9 – Descrição do vídeo: Neste vídeo, vamos conhecer um pouco mais sobre as Festas nos Terreiros de Umbanda; quando elas costumam ocorrer; como ocorrem, de modo geral; e a importância da comida de Santo partilhada nesses festejos. Vale lembrar que ‘cada casa é um caso’, portanto, não existem regras pré-estabelecidas para todas as casas de fé e é importante que saibamos e respeitemos isso.

Referências Bibliográficas:

AZEVEDO, Janaína. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda – Volume 1**. São

Paulo, Editora Universo dos Livros, 2008.

BRESSANIN, César Evangelista; ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães de. Patrimônio Cultural Religiosos e Educacional de Porto Nacional: espaço sagrado, lugar de memória e símbolo de identidades. In: **Patrimônio Cultural e espaços sociais** / Organizadores Vandeir José da Silva, Giselda Shirley da Silva, Antônia Fialho Conde & Olga Magalhães – 1. Ed. – João Pinheiro: Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro, 2020.

CAMARGO, Hertz Wendell de; COSTA, João Emerson da; ULBRICH, Terri. Cultura alimentar: a linguagem da fé e a relação entre alimento divindade e Umbanda. **Ecolinguística: Revista Brasileira De Ecologia E Linguagem (ECO-REBEL)**. 7(3), p. 120–135, 2021.

JUNIOR, Ademir Barbosa. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo, Editora Universo dos Livros, 2014.

Para além das imagens da vinheta do canal, exibidas acima, o vídeo contará com imagens de festas, conforme elaborado nos Passos 4 e 6, respectivamente:



Imagem 20: Festa no Terreiro de Umbanda. (Arquivo Pessoal)

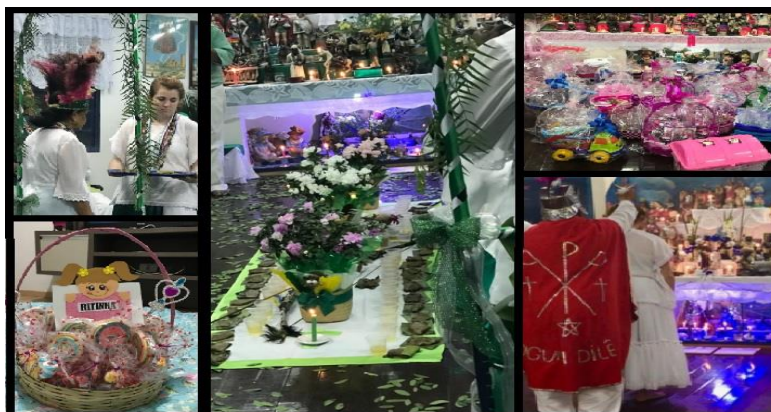


Imagem 21: Festa no Terreiro de Umbanda. (Arquivo Pessoal)



Imagem 22: Festa no Terreiro de Umbanda. (Compilado de imagens de domínio público)

Por fim, quanto à duração prevista do primeiro vídeo roteirizado acima – contando com as vinhetas de início e de término – ela se aproxima de cinco minutos e meio, tempo que consideramos ideal para que o vídeo não seja nem tão curto, ao ponto de não despertar para o diálogo, e nem tão longo ao ponto de se tornar maçante, ainda mais se pensarmos na sua função pedagógica. Para definirmos essa questão do tempo médio de duração dos vídeos, a leitura do material *Aprendizagem de Professores com a Produção de Vídeos para Aulas de Matemática* (2016) nos trouxe a importante informação sobre essa questão. E, apesar de o estudo voltar-se à Matemática enquanto disciplina escolar, suas contribuições são inegáveis na medida em que os autores nos apontam a existência de um consenso entre inúmeros professores de que

[...] um vídeo com duração entre 5 e 6 minutos seria o ideal e justificado pelos professores por dois motivos principais. Um deles é que facilitaria o uso do vídeo como uma ilustração ou a introdução de algum conceito em aula. O outro é a facilidade que os alunos teriam em acessar esses vídeos fora da sala de aula. (SOUTO e BORBA, 2016, p. 61)

Deste modo, o segundo roteiro apresentado, tal qual o primeiro, apresenta a previsão de cinco a cinco minutos e meio de duração. Trazendo questões pertinentes, acreditamos que ambos podem auxiliar na compreensão do cotidiano umbandista por parte daqueles que desconhecem – ou temem, por preconceito – tal religião. Ao mesmo tempo em que abre espaço para trocas entre quem em frente à câmera produz conteúdos e quem o consome, mas,

na mesma medida ajuda a construí-lo, por meio dos comentários e das interações típicas da plataforma YouTube (LEITE, 2019; RODRIGUES, 2021) fazendo das partilhas um exercício dialógico de História Pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A História Pública enquanto campo de ação dos historiadores nos é pensada como um campo amplo que valoriza a pluralidade de histórias; vozes; sujeitos; perspectivas; e vivências. Neste sentido, enxergamos o próprio coletivo das comunidades de Axé como locais onde essa perspectiva plural de troca e produção de saberes e experiências exalam, podendo ser lidos – ainda que consideradas em as suas especificidades, evidentemente – como arenas onde o fazer público da história é possível.

Dentro do princípio acolhedor que é característico da História Pública, torna-se possível a construção do conhecimento de modo dialógico, na qual múltiplas histórias são consideradas como importantes sem que seus significados venham a ser hierarquizados. Valorizando, assim, todos os sujeitos e não mais alguns grupos em detrimento de outros, como tem ocorrido comumente quando pensamos nas histórias contadas sobre os povos africanos e afro-brasileiros quanto as suas contribuições para o Brasil enquanto sociedade multicultural e pluriétnica.

Sendo assim, a partir dessas considerações até aqui traçadas, me coloco diante desta produção como alguém que anseia realizar um trabalho de pesquisa-ação, mas sem me apropriar do conceito de forma simplista, visto que penso na pesquisa-ação como uma forma de produção do saber que ao “mesmo tempo altera o que está sendo pesquisado e é limitada pelo contexto e pela ética da prática” (TRIPP, 2005, p. 446). Ou seja, como umbandista, mas não somente isso: também como educadora; pesquisadora; historiadora pública e mulher branca creio, sim, ser possível e urgentemente necessário, por meio do diálogo, promover a criação de novos horizontes e expectativas, (re)construindo conhecimentos sobre a Umbanda a partir de um trabalho feito com o público, pelo público e para o público dentro das possibilidades de pesquisa-ação que entrecruze a História Pública com a História Digital. Todavia, conforme a leitura de David Tripp (2005) torna evidente, há limites sobre os quais o pesquisador, em sua pesquisa-ação, deve reconhecer a existência.

Neste trabalho, por sua vez, esses limites aparecem em diversos sentidos de modo que, primeiramente, não sustentamos a visão utópica de mudarmos o mundo por intermédio dele. Mas podemos – e assim gostaríamos que fosse – servir como instigadores de um conhecimento que preza e promove o respeito ao próximo. E em segundo lugar, mas tão importante quanto, reconheço que apesar de sofrer com episódios de intolerância religiosa esses episódios, a mim, são muito menos frequentes e, por vezes, muitíssimo menos intensos

devido à cor da minha pele. De modo que seria desonesto de minha parte e injusto com todos aqueles que até aqui me auxiliaram neste processo produtivo se eu prosseguisse com esta produção sem reconhecer os privilégios que o fato de eu ser branca exerce e sempre exerceu em todos os setores da minha vida e até mesmo sob a condição de filha de santo. Do mesmo modo, penso que seria completamente inútil e, mais do que isso, seria vergonhoso eu passar dias e mais dias sem ingerir álcool e alimentos específicos antes das giras e trabalhos; abstendo-me de inúmeros prazeres e afazeres; preparando meus banhos de ervas; vestindo o branco em dias de gira de direita; pendurando minhas guias sagradas no pescoço; ajeitando as penas do capacete de Jurema Flecheira; desamarrotando a capa vermelha de Ogum Marinho; passando cuidadosamente as toalhinhas de Vovó Zeferina de Angola; separando os cigarros e comprando a batidinha da baiana Maria do Cais; comprando doces e arrumando os brinquedos da pequena Ritinha ou, então, em dias de gira de esquerda comprando a cachaça e deixando impecável a roupa do Sr. Quebra Osso – meu Exu protetor – e cuidando de cada detalhe das vestes, acessórios e do delicioso champanhe, preferencialmente de morango ou maçã, de minha belíssima dona Maria Quitéria se mesmo assim, depois e apesar de tudo isso, eu não aproveitasse meu lócus social para expressar-me de forma empática a quem, mais – muitíssimo mais – do que eu sofre as dores da intolerância religiosa acentuadas pelo peso evidente do racismo promovido pelo pacto da branquitude.⁶⁵

Neste sentido, ao trazermos aqui nossas perspectivas acerca do que pode ser a Umbanda – nos baseando não somente na vasta literatura referente ao tema, como, igualmente, em minhas experiências como filha de santo – não objetivamos que esse trabalho e suas definições acerca do que a Umbanda representa e como ela se organiza sejam postas como verdades inquestionáveis. Muito pelo contrário, expondo nossas perspectivas e produzindo minha escrita a partir dos meus aprendizados no Terreiro Pai Felipe de Aruanda, intenciono colocar em cena a Umbanda em seu aspecto macro como uma comunidade vasta e diversificada e que deve, exatamente dentro dessa diversidade, ser lida, admirada e respeitada por todos.

Para que essa valorização se torne cada dia mais possível, acreditamos no potencial da educação – em seu sentido formal ou informal – como ferramenta que promove o acesso ao conhecimento de modo reflexivo e respeitoso. É por isso que associamos o fazer da História Pública e Digital como o Ensino de História em si, rememorando e fazendo cumprir, inclusive, a Lei 10.639/03 cuja capacidade de promover a autoestima, a valorização e o

⁶⁵ Aqui tomamos como referencial o conceito de branquitude a obra *O Pacto da Branquitude* (2022) de Cida Bento.

respeito às comunidades afro-brasileiras é admirável quando devidamente cumprida em suas atribuições. Para tanto, o entrelace entre os campos da História Pública e da História Digital nos parece como imensamente favorável. Pois, com o avanço da internet, sobretudo a partir do século XXI, os conceitos de consumo e produção de conhecimento histórico em ambientes online se modificaram profundamente. Nesse cenário novo e ainda complexo é que nós, historiadores públicos, devemos nos engajar, buscando sempre o aperfeiçoamento em nossas leituras e práticas. De modo que a autoridade do historiador e o rigor dos saberes científicos não devem ser deixadas de lado por nós. Mas, sim, reelaboradas e ressignificadas diante dos novos desafios que se fazem presentes na sociedade da Web 2.0.

Portanto, pensarmos em um canal no YouTube ao estilo do Povoada de Umbanda nos parece, justamente, um fazer histórico que se mostra preocupada e engajado em compreender e inserir-se nesse novo universo pautado pelas mídias e redes sociais. Afinal, pensamos no Povoada como um canal por meio do qual nós não almejamos o conhecimento veiculado de forma superficial e unilateral. Ele é pensado e roteirizado – como pôde ser lido ao longo deste trabalho – como um ambiente coletivo e aberto a interação do grande público, quer sejam adeptos das religiões de matrizes afro ou não.

Por fim, acreditamos que a proposta aqui apresentada e as discussões aqui travadas por nós possam ser um passo a mais rumo à democratização do conhecimento acerca da Umbanda e dos enfrentamentos cotidianamente enfrentados pelos filhos de santo. De modo que o Povoada de Umbanda e este trabalho teórico possam se configurar um exercício de pesquisa em prol da História e dos povos afro-religiosos para que caminhos se abram e os tambores umbandistas possam seguir ecoando a alegria daqueles que carregam consigo o orgulho de ser filho de santo e viver sob o Axé dos orixás. Salve a Umbanda!

REFERÊNCIAS

- ALBIERI, Sara. História Pública e Consciência Histórica. In: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011. p. 19-30.
- ALBINO, Jefferson Nascimento. **Na imprensa, entre leis e ciências: o curandeirismo em questão na Primeira República (1890-1899)** / Jefferson Nascimento Albino; orientado por Kaori Kodama Flexor. – Rio de Janeiro: s.n., 229 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde). – Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2021.
- ALMEIDA, André; SOUZA Ana. Ogans: Músicos de Religiões Afro-Brasileiras. Identidades e Representações de Poder. In **Anais do II Simpósio Nacional de Musicologia (EMAC/UFG) & IV Encontro de Musicologia Histórica (UFRJ)**, 2011, p.78-83.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; MENESES, Sônia. **História Pública em debate: Patrimônio, educação e mediações do passado** / Juniele Rabêlo de Almeida e Sônia Meneses, (organização) – São Paulo (SP): Letra e Voz, 2018.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; RODRIGUES, Rodrigo Rosa. **História Pública em movimento**. / Organizadores: Juniele Rabêlo de Almeida, Rogério Rosa Rodrigues --. São Paulo, SP, Letra e Voz, 224p., 2021.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. **As ressignificações de Exu**. Dissertação (Mestrado) // Lenny Francis Campos de Alvarenga. Orientador Dr. Luigi Schiavo, Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Mestrado em Ciências da Religião, 96f, 2006.
- ALVES, André Luiz; MOTA, Marlton Fontes de; TAVARES, Thiago Passos. O instagram no processo de engajamento das práticas educacionais: a dinâmica para a socialização do ensino-aprendizagem. In: **RIOS – Revista Científica da Faculdade Sete de Setembro**, v.2, n.19, p.25-43, 2018.
- ALVES, Marcia Nogueira. **Mídia e produção audiovisual: uma introdução**. Editora IbpeX, Campo Largo (PR), 367p, 2006.
- ANDRADE, Everardo Paiva de; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. Trajetórias Docentes e História Pública: a construção de um acervo com narrativas de professores. In: **História Pública em debate: Patrimônio, educação e mediações do passado** / Juniele Rabêlo de Almeida e Sônia Meneses, (organização) – São Paulo (SP): Letra e Voz, 129-144p., 2018.
- ANDRADE, Hernani de. **3333 Pontos Riscados e Cantados – Volume 1**. / Hernani de Andrade, Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2001.
- ANDRADE, Péricles; MENEZES, Jonatas. Censo 2010: antigas questões e novos desafios interpretativos à Sociologia da Religião. In: **Cadernos do Tempo Presente: Revista**

Interdisciplinar de História do Grupo de Estudos do Tempo Presente, Universidade Federal do Sergipe, Cristóvão (SE), 11ª ed, abril de 2013.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre Ataques e Atabaques: Intolerância Religiosa e Racismo nas Escolas**. Editora Arché, Itanhaém (SP), 300p, 2017.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre o terreiro e a escola: Lei 10.639/03 e intolerância sobre olhar antropológico**. / Patrício Carneiro Araújo. -- 2015. 242f. Orientadora Dra. Teresinha Bernardo. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais – Antropologia, São Paulo, 2015;

ASSIS, Relindes Dalva de. Aplicando a Lei 10.639/03 no ensino de história de acordo com as diretrizes curriculares. In: **Revista internacional de audición y lenguaje, logopedia, apoyo a la integración y multiculturalidad**. Dep. Legal: J -67- 2016.

AZAMBUJA, Márcio Passos. **Uma visada sobre a presença dos orixás em João do Rio, de Mário de Andrade e Jorge Amado**. Monografia [Licenciatura] – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Letras, Porto Alegre, 2010, 58p.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX**. 2ª. edição / Celia Maria Marinho de Azevedo. -- São Paulo: Annablume, 2004.

AZEVEDO, Janaína. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda – Volume 1**. São Paulo, Editora Universo dos Livros, 2008.

BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. / Cristiane Amral de Barros – Orientador Prof. Dr. Volney Jose Berkenbrock. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 313p., 2006.

BARTZ, Frederico Duarte. et al. Quais os desafios da responsabilidade profissional na pesquisa participativa? In: **História Pública em movimento** / Organizadores Juniele Rabêlo de Almeida, Rogério Rosa Rodrigues. – São Paulo (SP): Letra e Voz, 2021 p.27-46.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. Cida Bento. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERLEZZI, Fernando Luiz Cazarotto. **Formação de Professores da Educação Básica para o uso de linguagem híbrida: a importância do roteiro de audiovisual no processo de ensino-aprendizagem**. Dissertação (Mestrado) -- Fernando Luiz Cazarotto Berlezzi. Orientadora Dra Claudia Coelho Hardagh. Universidade Presbiteriana Mackenzie – Mestrado em Educação, Arte e Cultura, 163f. São Paulo, 2017.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. / Patrícia Birman. – São Paulo: Abril Cultural – Brasiliense, 1985.

BRESSANIN, César Evangelista; ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães de. Patrimônio Cultural Religiosos e Educacional de Porto Nacional: espaço sagrado, lugar de memória e símbolo de identidades. In: **Patrimônio Cultural e espaços sociais** / Organizadores Vandeir José da Silva, Giselda Shirley da Silva, Antônia Fialho Conde & Olga Magalhães – 1. Ed. – João Pinheiro: Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro, 2020.

BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim; ASSIS, Simone de.; NEVES, Daniele Michael Trindade. Memórias Congadeiras e História Pública na região das Vertentes - Minas Gerais. In: **História Pública History: Anais do 4º Simpósio Internacional de História Pública**, 2018. 192p.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: ISER: Marco Zero, 1985. p. 9 - 42. (Cadernos do ISER, 18).

BURGESS, Jean; GREEN, Joshua. **Youtube e a revolução digital: como o maior fenômeno da cultura participativa transformou a mídia e a sociedade**. São Paulo: Aleph, 2009.

CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia das Encruzilhadas – Feminismo e Mística Decolonial nas Pombagiras de Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora MauadX, 212p., 2022.

CAMARGO, Hertz Wendell de; COSTA, João Emerson da; ULBRICH, Terri. Cultura alimentar: a linguagem da fé e a relação entre alimento divindade e Umbanda. **Ecolinguística: Revista Brasileira De Ecologia E Linguagem (ECO-REBEL)**. 7(3), p. 120–135, 2021.

CANELAS, Carlos. **Os Sistemas de Edição de Vídeo: linear versus não-linear**. Instituto Politécnico da Guarda, 11p, 2006.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Apresentação e notas de Raul Lody. – 9ª edição – São Paulo (SP): Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CARRIJO, Elisaura. Teu Deus, meu Demônio: a visão de Exu no imaginário europeu e as agregações intolerantes das igrejas neopentecostais da contemporaneidade brasileira. In: **REPOSITÓRIO DE ANAIS DA ANPUH-GO**, p.1082-1094, 2022.

CARVALHO, Bruno Leal Pastor de; TEIXEIRA, Ana Paula Tavares. **História Pública e divulgação de história**. Editores Bruno Leal Pastor de Carvalho e Ana Paula Tavares Teixeira. – São Paulo (SP): Letra e Voz, 2019.

CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. Onde fica a autoridade do historiador no universo digital? In: **Que História Pública queremos? – What public history do we want?** (Org). Ana Maria Mauad, Ricardo Santhiago, Viviane Trindade Borges. – São Paulo(SP): Letra e Voz, 2018. p. 169-180.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARVALHO, Kelly Ayala de; SALDANHA, Gustavo Silva. O som que o documento tem: o Podcast e o princípio monográfico. In: **Brazilian Journal of Information Studies: Research Trends**. 12:1, p.36-45, 2018.

CAUVIN, Thomas. A ascensão da História Pública: uma perspectiva internacional. In: **Revista Nupem**, Campo Mourão, v. 11, n. 23, p. 8-28, maio/ago, 2019.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo, Editora Perreu Abramo, 2000.

COHEN, Daniel J; **Interchange: The Promise of a Digital History**. In: **he Journal of American History**, p. 452-491, 2008.

CORTEN, André. Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil. – Editora Vozes, Petrópolis, 1996.

COSTA, Oli Santos da. **Exu, o Orixá fálico da mitologia Nagô-Yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda**. Dissertação (Mestrado) [manuscrito] // Oli Santos da Costa. Orientadora Dra. Irene Dias de Oliveira, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões. 126f, 2012.

CUMINO, Alexandre. **Umbanda não é Macumba, Umbanda é religião e tem fundamento**. 2ª ed. São Paulo: Madras, 2015.

D´AMORIM, Eduardo. **África e Brasil: História e Cultura**. – 2ª ed. – São Paulo: FTD, 2016.

DA COSTA, Francisco Moreira. Identidade por um fio: colares e fios-de-contas no culto aos Orixás. In: **Studium**, Campinas, SP, n. 10, p. 18–26, 2019.

DA MATTA, R. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DA ROCHA, Luiz Carlos Paixão. **Políticas afirmativas e Educação: A Lei 10.639/03 no contexto das políticas educacionais no Brasil contemporâneo**. / Luiz Carlos Paixão da Rocha -- 2006. 136f. Orientadora Dra. Taís Moura Tavares. Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Paraná, Setor de Educação, Mestrado em Educação e Trabalho, Curitiba (PR), 2006.

DE SOUZA, Ariany Maria Farias de. **Marginalizados: espaços e significados dos terreiros de Umbanda no processo de urbanização de Teresina na década de 1970**. / Ariany Maria Faria de Souza. -- 2021. 188f. Orientadora Dra. Regina Weber. Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

DE SOUZA, Caroline Mazzer. **A cultura participativa no YouTube: relação entre ídolos-fãs em canais brasileiros**. / Caroline Mazzer de Souza -- 2020. 195f. Orientadora: Dra. Maria Cristina Gobbi. Dissertação (Mestrado) -- Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho. Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Bauru, 2020.

DIAS, João Ferreira. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. In: **Sankofa**. (São Paulo), 12(22), p. 39-62, 2019.

DOS SANTOS, Patrícia Cerqueira. Candomblé e Umbanda na disciplina de História na Escola Contemporânea. In: **Anais do XI Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História – Perspectivas Web 2020: Histórias, Memórias e Projetos para o Ensino de História no Brasil**. Ponta Grossa (PR), 9p, 2020.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**./ Boris Fausto. –12ª ed, 1 reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. – (Didática, I). 657p.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Em narrativas amadianas, Exu: a boca que tudo come. **Revista Criação & Crítica**, (18), 20-37.v 0. i18 p. 20-37, 2017.

FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos: fundamentos históricos e filosóficos. In: **anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Federação Espírita de Umbanda (FEU), Rio de Janeiro, 1942, 120 p.

FERREIRA, Matheus Gomes Mendonça. **O voto dos evangélicos em Bolsonaro em 2018: identidade, valores e lideranças religiosas**. Orientador Dr. Mario Fuks. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. – 2022, 124f.

FERREIRA, Rodrigo de Almeida. História Pública e o Ensino de História: um olhar sobre o filme no livro didático. In: **Revista Observatório**. Palmas, v. 3, n. 2, p. 136-171, abr./jun. 2017.

FERREIRA, Tatiane Almeida. **A construção da imagem da Bahia turística em Bahia de Todos os Santos: guias de rua e mistérios, de Jorge Amado**. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Alvanita Almeida Santos. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Programa de Pós Graduação em Literatura e Cultura. – 339f, Salvador, 2018

FIALHO, Laís Azevedo. Enredos Míticos: as narrativas sobre Exu na obra literária deuses de dois mundos. In: **Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil** / organizador Márcio Ananias Ferreira Vilela. Recife: Associação Nacional de História – ANPUH-Brasil, 17p., 2019.

FLORES, Geovne Patrick Martins. **Da terreira para os views: a midiatização da Umbanda e a emergência da religiosidade on-line no canal do sacerdote Alan Barbieri no YouTube**. Orientadora Dra. Fabiane Sgorla. Trabalho de Conclusão de Graduação apresentado ao Departamento de Comunicação Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 129f., Porto Alegre, 2022.

FRAGOSO, Suely. Quem procura acha? O impacto dos buscadores sobre o modelo distributivo da World Wide Web. In: **Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación**. Vol. IX, n. 3, Sep. – Dec., 20p, 2007.

FRANCISCO, Adilson José. **Trânsitos religiosos, cultura e mídia: a expansão neopentecostal**. Editora Paulus, São Paulo. 440p, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa** / Paulo Freire. – São Paulo: Paz e Terra, 39ª edição, 2009.

FREITAS, Allan Felipe Santos de. **As representações sociais da umbanda entre neopentecostais**. Orientador: Ricardo Vieiralves e Castro. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Centro de Educação e Humanidades – Instituto de Psicologia, 2019.

FREITAS, Nainôra Maria Barbosa de. ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. Patrimônio Cultural Religioso em Ribeirão Preto In: A História e seus públicos: **Anais do 1º Simpósio Internacional de História Pública [online]**. 2012, p.616-626.

FRESTON, Paul. **Pentecostalismo e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Orientador Prof. Dr. Sérgio Miceli Pêsoa de Barros. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas. Departamento de Ciência Sociais do Instituto de Filosofia e de Ciências e Humanas. – 308f, Campinas, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. Recife – Pernambuco: Global Editora, 2003.

FRISCH, Michael. A História Pública não é uma via de mão única ou De a *Shared Authority* à cozinha digital, e vice-versa. In: **História Pública no Brasil: Sentidos e Itinerários**. / Ana Maria Mauad, Juniele Rabêlo de Almeida, Ricardo Santhiago, (organizador). – São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 57 – 69.

FRY, Peter. **Para inglês ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira**. / Peter Fry. – Rio de Janeiro, Zarah Editores Ltda, 1982.

GALLINI, Stefania; NOIRET, Serge. La Historia Digital en la era del Web 2.0 – Introducción al dossier Historia Digital. In: **História Crítica**. Bogotá, n. 43, p. 16-37, Jan. 2011 .

GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

GIUMBELLI, Emerson. Religiões no Brasil dos anos 1950: processo de modernização e configuração da pluralidade. In: **PLURA, Revista de Estudos de Religião**. vol. 3, nº. 1, p. 79-96, Jan-Jul / 2012.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (organizador). **Caminhos da Alma Afrobrasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

GONÇALVES, Hugo Feitosa; SANTOS, Clécio Jamilson Bezerra dos; LIMA, Isabelly Cristiany Chaves. A ética neopentecostal e o espírito do neoliberalismo: elementos da retórica bolsonarista. In: **Revista Inter-Legere, [S. l.]**, v. 5, n. 35, p. Outubro 2021.

GOMES, Adriana. As antinomias nas normas jurídicas da Primeira República: do cerceamento da prática do espiritismo e a concessão de liberdade religiosa através de *habeas corpus* In: **Revista Sacrilégens: Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião - UFJF**, Juiz de Fora, v.13, n.2, p.135-151, jul-dez/2016.

GOMES, Raphael Fernandes. **“Arreda Homem que ai vem Mulher!” – as Pombagiras de Umbanda e o empoderamento feminino.** / Raphael Fernandes Gomes –Dissertação (mestrado em Humanidades, Cultura e Artes) Universidade do Grande Rio “Prof. José de Souza Herdy”, Escola de Educação, Ciências, Letras, Artes e Humanidades, 2018. Orientadora Profa. Rosane Cristina de Oliveira. 2018, 212f.

GRINBERG, Keila. Experiências de uma historiadora-divulgadora. In. **História Pública e divulgação de história.** Editores Bruno Leal Pastor de Carvalho e Ana Paula Tavares Teixeira. – São Paulo (SP): Letra e Voz, 2019. p.125-132.

HALLEY, Bruno Maia. Higienização e repressão aos xangôs: as tramas de resistência na Catimbolândia do Recife: 1920-40. In: **Perspectivas da História Pública no Brasil: Anais do 2º Simpósio Internacional de História Pública**, 2014, p.51-61.

HERMETO, Miriam. FERREIRA, Rodrigo de Almeida. **História Pública e Ensino de História.** / Organizadores: Miriam Hermeto, Rodrigo de Almeida Ferreira. – São Paulo, SP: Letra e Voz, 230p., 2021.

HEYMANN, Luciana; Marco Aurélio Vannucchi Leme de Matos; Paulo Fontes, História Pública. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 27, nº 54, p. 225-400, julho-dezembro de 2014.

IBIAPINA, Felipe. Sacralizando o espaço: geossímbolos de um terreiro de umbanda. In: **Revista Espaço Acadêmico** – nº 228 – Mai./Jun., p. 81–89, 2021.

ISAIA, Artur César. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. In: **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, Janeiro / Abril de 2015. V. 7, n. 21, 115 – 129, 2015.

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

ISAIA, Artur César. Catolicismo versus Umbanda no Brasil Meridional dos anos cinquenta. In: **Memorial de Atividade Acadêmicas**, 70p, 2001.

ISAIA, Artur César. **História, Cultura e Religiosidades afro-brasileiras** [recurso eletrônico] / Organizadores: Artur César Isaia ... [et al.] – Canoas, RS, Ed. Unilasalle, 162p, 2020.

ISAIA, Artur César. Macumba de Branco. In: **Revista Nossa História** - Ano III nº 36 – Outubro, 2006.

ISAIA, Artur César. Umbanda, Intelectuais e Nacionalismo no Brasil. In: **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais.** Setembro / Outubro / Novembro / Dezembro. Vol. 9 Ano IX nº 3. 22p, 2012.

JUNIOR, Ademir Barbosa. **O livro essencial de Umbanda.** São Paulo, Editora Universo dos Livros, 2014.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Umbanda no Brasil: orientação para católicos**. Editora Vozes Ltda., Petrópolis, Rio de Janeiro, 264p, 1961.

LEAL E SOUZA, Antonio Eliezer. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda**. Limeira: Editora do Conhecimento, 1933.

LEITE, Rafaela Bernardazzi Torrens. **Youtuber: o produtor de conteúdo do YouTube e suas práticas de produção audiovisual**. / Orientadora Dra. Maria Helen Braga e Vaz da Costa, 267f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN: 2019.

LIDDINGTON, Jill. O que é História Pública? O Público e seus passados. In: **Introdução à História Pública**. (Org) – Juniele Rabêlo de Almeida, Marta Gouveia de Oliveira Rovai. São Paulo: Letra e Voz, 2011. p. 31 – 52.

LIGIÉRO, Zeca. **Iniciação à Umbanda** / Dandara e Zeca Ligiéro. – 1.ed – Rio de Janeiro: Pallas, 2013, 216p.

LIMA, Edivaldo Lopes de. A laicidade no Estado brasileiro. In: **Revista Pax Domini** -- Faculdade Boas Novas -- vol. 1. p. 180 – 190. Jul./Dez, 2015.

LIMA, Mariana de Souza. “Eu sou livre como o vento, a minha linhagem é nobre”: Capoeira Angola como território educativo na cidade de Campinas. In: **História Pública History: Anais do 4º Simpósio Internacional de História Pública**, 2018. 192p.

LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Memórias da Umbanda no Brasil**. / colaboradores Alex de Oxóssi, Gilberto Angelotti, Renato Henrique Guimarães Dias; coordenação editorial Diamantino Fernandes Trindade. – 1ª ed. – São Paulo: Ícone, 201, 253p.

LUCCHESI, Anita; CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. História Digital: reflexões, experiências e perspectivas. In: **História Pública no Brasil: Sentidos e Itinerários**. / Ana Maria Mauad, Juniele Rabêlo de Almeida, Ricardo Santhiago, (organizador). – São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 149 – 164.

LUCCHESI, Anita. SILVEIRA, Pedro Telles da; O laboratório a história pública digital: aprender entre experimento e negociação. In: **História Pública e Ensino de História**. / Organizadores: Miriam Hermeto, Rodrigo de Almeida Ferreira. – São Paulo, SP: Letra e Voz, 31-50p., 2021.

LUCCHESI, Anita. Por um debate sobre História e Historiografia Digital. In: **Boletim Historiar**, n. 02, mar. /abr. p. 45-57, 2014.

LUCCHESI, Anita; SOSSAI, Fernando; PRADO, Giliard; CORREA, Luiz Otávio; ALBAINE, Marcella; SILVEIRA, Pedro Telles da; BONALDO, Rodrigo Bragio; JUNIOR, Waldomiro da Silva. Quais os limites da História Digital em um país marcado pela exclusão e desigualdade social? In: **História Pública em movimento**. / Organizadores: Juniele Rabêlo de Almeida, Rogério Rosa Rodrigues --. São Paulo, SP, Letra e Voz, 61-88p, 2021.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?** Editora Gráfica Universal, Coleção Reino de Deus, Rio de Janeiro, 2004.

MACHADO, Ana Cláudia Teixeira. Novas formas de produção de conhecimento: utilização de ferramentas da Web 2.0 como recurso pedagógico. In: **Revista Udesc**, v.1, n.2, 18p, 2009.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito** / Yvonne Maggie. – 3ª ed – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Ed. Arquivo Nacional, Orgao Do Ministerio Da Justica (1 janeiro 1992). 293p.

MALERBA, Jurandir. Os historiadores e seus públicos: desafios ao conhecimento histórico na Era Digital. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 37, nº 74, 2017

MANCERA, Thais. A importância do Cenário. In: **Chaminé Produções**, 2020.

MANESS, Jack. Library 2.0 theory: Web 2.0 and its implications for libraries, In: **Webology**. v. 3, n.2. 9p, 2006.

MANIGONIAN, Beatriz Galotti; SILVA, Mônica Martins da.; DELGADO, Andréa Ferreira. O programa Santa Afro Catarina e desafios à área de patrimônio cultural. In: **História Pública History: Anais do 4º Simpósio Internacional de História Pública**, 2018. 192p.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. **Estudos avançados**, vol.18, n.52, pp. 121-138, 2004.

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

MARIOSIA, Gilmara Santos. Mídia e Religiões de Matriz Africana. In: **Conferência Brasileira de Mídia Cidadã [online]**. Minas Gerais, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017, 5p.

MARTINS FERNANDES, Stéfani; GUEDES HENN, Leonardo. As voltas da religião: o desenvolvimento histórico da Umbanda. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 687–703, 2019.

MASCARIN, Tereza de Fátima. **Comida de Orixás: a culinária no terreiro Ilê Ast`Oyá Onirá em Sarandi – PR**. / Tereza de Fátima Mascarin. -- Maringá, 2014. Orientadora Profª. Draª Solange Ramos de Andrade. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós Graduação em História, 2014.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Umbanda – sua eterna doutrina** / W. W. da Matta e Silva. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1985.

MATTAR, João. **YouTube na Educação: o uso de vídeos em EAD**. Relatório de Pesquisa: São Paulo, Universidade Anhembi Morumbi – Setor de Educação Universitária, Categoria: Experiência Inovadora, 11p, maio/ 2009.

MATTOS, Hebe; GRINBERG, Keila; ABREU, Martha. Que diferença faz a perspectiva da história pública nos estudos sobre a escravidão? / What difference does the perspective of public history make in studies of slavery? In: **Que História Pública queremos? – What public history do we want?** (Org). Ana Maria Mauad, Ricardo Santhiago, Viviane Trindade Borges. – São Paulo(SP): Letra e Voz, 2018. p. 229-248.

MAZZEO, Ricardo Alves Moreira. Igrejas em células: novas possibilidades para o campo protestante. In: **Anais do Congresso da ABHR**, 2018.

MENDES, Gabriel Cunha. **Canal ‘Outra História’: o YouTube como ferramenta pedagógica para o ensino de História**. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História – Prof História). Orientador Dr. Rodrigo Turin – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 69p, 2018.

MESSIAS, Ivan dos Santos; DANON, Carlos Alberto Ferreira. Internet e Religião: Candomblé de Youtube. In: **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**. Fev;6(1):50-61p, 2017.

MORAIS, Mariana Ramos de. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião genuinamente brasileira. In: **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 54, p. 1623, 31 dez. 2019.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. Metáforas da Memória e da Resistência: uma análise dos pontos cantados na Umbanda. **Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC Tessituras, Interações, Convergências**. 13 a 17 de julho de 2008 USP – São Paulo, Brasil.

MUNANGA, Kabenle. O mundo e a diversidade: questões em debate. In: **Estudos Avançados**, 36 (105), 117-129p., 2022.

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

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e Religião na Umbanda. In: **REVISTA USP**, São Paulo (31): 76 - 89, Setembro / Novembro, 1996.

NEVES, Ciani Sueli das. Ninguém vai tirar a comida da boca de Exu! In: **LegalisLux – Direito**, Belém do São Francisco-PE, v.1, n.1, p. 42 – 56, 2019.

NEVES, Gabrielle Marques. **“Na boca de quem não presta Pomba-Gira é vagabunda...” O corpo da Pomba Gira como uma possibilidade enunciativa: o feminino a partir do Povo da Rua de Umbanda nas décadas de 1960 e 1970**. / Orientador Prof. Doutor José Rivair Macedo. [Trabalho de Conclusão de Curso] – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e de Ciências Humanas, Departamento de História, 69p., 2019.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo**. (Dissertação de Mestrado). Orientador: Danilo Rabelo. Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2009.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa** [livro eletrônico] / Sidnei Nogueira. -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. 160 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

OLIVEIRA, Fábio Falcão. Governo Bolsonaro e o apoio religioso como bandeira política. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XIII, n. 37, Maio / Agosto de 2020 / Governo Bolsonaro e o apoio religioso como bandeira política, p.137-160.

OLIVEIRA, Jakeline Bandeira. **Estudo sobre o suporte tecnológico para a edição de áudio na produção audiovisual para mídias sociais digitais por não especialistas**. / Jakeline Bandeira de Oliveira. - 2022. 113f.: il. Orientador: Dr. Fernando Marques Figueira Filho. Coorientador: Dr. Bruno Santana da Silva. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciência Exatas e da Terra, Programa de Pós Graduação em Sistemas e Computação. Natal, 2022.

OLIVEIRA, Jonatas Eliakim D'Angelo de. **Herói como identidade cultural em discursos de terreiros**. / Jonatas Eliakim D'Angelo de Oliveira. -- São Paulo, 135p. Orientador: Jarbas Vargas Nascimento. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa) -- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa, 2018.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada**. / José Henrique Motta de Oliveira. -- Rio e Janeiro, 334f. Orientador: André Leonardo Chevitarese. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós Graduação em História Comparada, 2017.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado**. / José Henrique Motta de Oliveira—Rio de Janeiro, 165f. Orientador(a): Maria Conceição Pino de Góes. Co-orientador: Washington Dener dos Santos Cunha. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História Comparada, 2007.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Uma discussão teórica sobre as interpretações do mito fundador da Umbanda. In: **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**. V. 11 , p. 90 – 105, 2013.

OLIVEIRA, Lavínia Alves; RODRIGUES, Juliana Sales. Sawubona: Aplicabilidade da Lei 10.639/03 e a religiosidade africana no ensino de história. In: **Kwanissa**. São Luís, n. 6, p. 190-209, jul/dez, 2020.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no Estado Novo: 1937-1945** / Nathália Fernandes de Oliveira; orientada por Maria Veronica Secreto. –Niterói, Rio de Janeiro: sn., 173p. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal Fluminense: Programa de Pós-Graduação em História Social, 2015.

OLIVEIRA, Samuel Silva Rodrigues de; BORGES, Roberto Carlos da Silva; BARRETO, Maria Renilda Nery. Educação para as relações étnico-raciais e história pública: A decolonização dos saberes e a trajetória do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-

Raciais. In: **História Pública e Ensino de História** / Organizadores Miriam Hermeto, Rodrigo de Almeida Ferreira. – São Paulo, SP: Letra e Voz, 2021.

ORIÁ, Ricardo. Construindo o Panteão dos Heróis Nacionais: monumentos à República, rituais cívicos e o ensino de História / Building the Pantheon of National Heroes: monuments to the Republic, Civil Rites and Teaching of History. In: **Revista História Hoje**. v.3, nº 6, p. 43 – 66. 2014.

ORIÁ, Ricardo. História Pública e Monumentos: a narrativa visual do passado nacional. In: **História Pública em debate: Patrimônio, educação e mediações do passado** / Juniele Rabêlo de Almeida e Sônia Meneses, (organização) – São Paulo (SP): Letra e Voz, 2018. p. 33 – 52.

O'REILLY, Tim. **O que é Web2.0 Padrões de Design e modelos de negócios para a nova geração de software**. Publicado em O'Reilly (<http://www.oreilly.com/>) Copyright 2006 O'Reilly Media, Inc. Tradução: Miriam Medeiros. Revisão técnica: Julio Preuss. Novembro 2006

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

PAULO, Adriano Ferreira de. **Religiões de Matriz Africana e a Renovação Carismática Católica: tensões na aplicação da Lei 10.639/03 no ensino de História em escolas públicas do Grande Bom Jardim**. Adriano Ferreira de Paulo – Fortaleza – Ceará, 152f. Orientador(a): Dra. Joselina da Silva. Dissertação de Mestrado Acadêmico em Educação – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós Graduação em Educação Brasileira, 2016.

PENNA, Fernando de Araújo; FERREIRA, Rodrigo de Almeida. O trabalho intelectual do professor de História e a construção da educação democrática: Práticas de história pública frente à Base Nacional Comum Curricular e ao Escola Sem Partido. In: **História Pública em debate: Patrimônio, educação e mediações do passado** / Juniele Rabêlo de Almeida e Sônia Meneses, (organização) – São Paulo (SP): Letra e Voz, 109-128p., 2018.

PINHEIRO, Lidiane Maria da Silva; GONÇALVES, Nayara Helen Nogueira; PEREIRA, Samara Alves; SOUZA, Stefanie Assis de; **Influências do movimento evangélico neopentecostal nas eleições de Donald Trump e Jair Bolsonaro**. Disponível em Repositório Institucional Cruzeiro do Sul Campus Paulista Trabalho de Conclusão de Curso Relações Internacionais (Bacharelado), 28p. Março / 2021

PINTO, Flávia. **Umbanda religião brasileira: guia para leigos e estudantes**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1ª ed., 2014

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de. **As Mirongas de Umbanda**. / Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas. 3ª ed. Coleção Espiritualista nº.4 – Rio de Janeiro, Gráfica e Editora Aurora Ltda, 1957.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de. **Umbanda – Guia e Ritual para a organização de terreiros** / Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas. 7ª ed. – Rio de Janeiro: Editora Eco, 1972.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de Mensageiro a Diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In: **REVISTA USP**. São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

PRANDI, Reginaldo. Pombagiras e as faces inconfessas do Brasil. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo, Hucitec, 1996, Capítulo IV, pp. 139-164.

PRESOTO, Aline da Silva. **Umbanda: da repressão à busca pela aceitação**. Universidade de São Paulo, programa de Pós Graduação em Gestão de Projetos Culturais e Organização de Eventos. Orientador professor Dr. Silas Nogueira, 28p., 2014.

PRIMO, Alex. O aspecto relacional das interações na Web 2.0. In: **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação E-Compós**, v. 9, p. 2-21, 2007.

RAMOS, Arthur. O negro brasileiro: etnografia religiosa. 2. Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1940.

ROCHA, Roberto Barroso; DUQUE, Eduardo Jorge. Crise da Modernidade e ascensão d movimento neopentecostal. In: **REVELETEO**, São Paulo, v 14, n. 26, p. 103- 127, jul/dez 2020, ISSN 2177-952X

RODRIGUES, Icles. História no YouTube: Relato de experiência e possibilidades para o futuro. In: **História Pública e divulgação de história**. / Editores: Bruno Leal Pastor de Carvalho, Ana Paula Tavares Teixeira. – São Paulo, SP: Letra e Voz, 2019, p. 73 – 92.

RODRIGUES, Icles. Usos pedagógicos para YouTube e podcasts. In: Jaime Pinsky; Carla Bassanezi Pinsky. (Org.). **Novos Combates pela História: Desafios – Ensino**. São Paulo: Contexto, 2021.

RODRIGUES, Oscar Menezes. Religião e Intolerância: uma experiência pibidiana. In. **Revista Manduarisawa**. Manaus, v. 2, nº 1. 2018, p. 163 – 176.

ROMANÍ, Cristóbal Cobo; KUKLINSKI, Hugo Pardo. Planeta Web 2.0: inteligencia colectiva o médios *fast food* In: **Cadernos de Pesquisa**, v. 39, n. 137, maio/ago. 2009.

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo "estado da arte" em educação. In: **Diálogo Educacional**., Curitiba, v. 6, n.19, p.37-50, set./dez. 2006.

ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. Publicizar sem simplificar: O historiador como mediador ético. In: **História Pública em debate: Patrimônio, educação e mediações do passado** / Juniele Rabêlo de Almeida e Sônia Meneses, (organização) – São Paulo(SP): Letra e Voz, 2018. p. 185 – 196.

ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. História Pública: um desafio democrático aos historiadores. In: **Coleção história do tempo presente: volume II** / Organizadores: Tiago Siqueira Reis et al. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2020. p. 131 – 153.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das encruzilhadas**. 1. Educação – Teses. 2. Exu – Teses. Pedagogia – Teses. I. Passos, Carla Pinto. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro, 2017. 231p.

SÁ JUNIOR, Mário Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)** / Mario Teixeira de Sá Junior. Dourados, MS: UFMS, CPDO, 107p. Orientador: Cláudio Alves Vasconcelos. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, 2004.

SANTHIAGO, Ricardo. Duas palavras, muitos significados: Alguns comentários sobre a história pública no Brasil. In: **História Pública no Brasil: Sentidos e Itinerários**. / Ana Maria Mauad, Juniele Rabêlo de Almeida, Ricardo Santhiago, (organizador). – São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 23-36.

SANTHIAGO, Ricardo. Pode-se falar de uma história pública brasileira? **Que história pública queremos?** / Organizadores: Ana Maria Mauad, Ricardo Santhiago, Viviane Trindade Borges. – São Paulo (SP): Letra e Voz, 2018. p. 323 – 330.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. / Erisvaldo Pereira dos Santos. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Coleção Repensando África, volume 4).

SANTOS, Murilo Silva; FILHO, José Carlos Almeida Silva. O neopentecostalismo e a intolerância religiosa praticada contra as religiões afro-brasileiras. In: **UNITAS – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, Vitória-ES, v. 5, n.2, Ago-Dez., 2017, p. 422 – 438.

SARACENI, Rubens; XAMAN, Mestre. **Os Decanos: os Fundadores, Mestres e Pioneiros da Umbanda**. São Paulo (SP): Editora Madras Ltda, 2003, 233p.

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930** / Lilia Moritz Schwarcz. – São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 218p.

SERAFIM, Vanda Fortuna; FIALHO, Laís Azevedo. Práticas afrorreligiosas, Literatura e Ensino de História. In: **Revista Teias**. Rio de Janeiro (UERJ) v. 22, n. 64 (2021) p. 206 – 225. ISSN 1518-5370 [impresso] • 1982-0305 [eletrônico]

SILVA, Artenira da Silva e; SEREJO, J. A. M.. A Intolerância Religiosa contra as Religiões Afro-Brasileiras e os impactos Jurídicos do caso 'Edir Macedo'. **Cadernos do programa de pós-graduação em direito-PPGDIR./UFRGS**, v. 12, p. 230-255, 2017.

SILVA, Jerry Adriani da. **Um estudo sobre as especificidades dos educandos(as) nas propostas pedagógicas de Educação de Jovens e Adultos – EJA: tudo junto e misturado!** Jerry Adriani da Silva. Belo Horizonte. Orientador: Dr. Leôncio José Gomes Soares. Programa de Pós Graduação em Educação: conhecimento e inclusão da Universidade de Minas Gerais, 2010.

SILVA, Marilena da. O Ensino de História da África e cultura afro-brasileira em Goiânia. **Negro e Educação: escola, identidades, cultura e políticas públicas**. / organizado por

Iolanda de Oliveira, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Regina Pahim Pinto – São Paulo: Ação Educativa, ANPEd, 2005. 264p.

SILVA, Maurício Pedro. Novas diretrizes curriculares para o estudo da História e da Cultura afro-brasileira e africana: a Lei 10.639/03. In: **EccoS Revista Científica**, On-line. vol. 9, núm. 1, janeiro-junho, 2007, pp. 39-52 Universidade Nove de Julho São Paulo, Brasil.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira.** / Vagner Gonçalves da Silva; [ilustrações Olavo Cavalcanti]. 5ªed. –São Paulo: Selo Negro, 2005, 148p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais – uma análise simbólica. In: **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 150-175, setembro/novembro 2005

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: **Revista Mana. Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 13 (1), 2007, p. 207 – 236.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil.** Editora Civilização Brasileira, 1ª ed. Rio de Janeiro, 2021.

SOARES, Marcelo Chaves. Lembrança e ancestralidade num terreiro de Umbanda em Colatina – ES. **Anais do II Seminário de Políticas Públicas e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia.** Porto Seguro, 2020, p. 28-33.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. **A magia do Ponto Riscado da Umbanda Esotérica.** / Osvaldo Olavo Ortiz Solera. – São Paulo, 95f. Orientador: Silas Guerriero. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, 2014.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. Umbanda e Ditadura Civil-Militar: relações, legitimação e reconhecimento. In: **Revista Angelu Novus.** USP – Ano VII, n. 11, pp. 13 – 32, 2016.

SOUZA, Ronivaldo Moreira de; PIZA, Vania de Toledo; SILVA, Maurício Ribeiro da. Religião e espetáculo: uma análise do discurso das cenas de enunciação de um youtuber umbandista. In: **Creative Comun. & Inf.** Goiânia, GO, v. 25, p. 130-154, 2022.

TEIXEIRA, Rafael Teodoro. Mapeamento dos terreiros de São João del-Rei. In: **História Pública History: Anais do 4º Simpósio Internacional de História Pública**, 2018. 192p.

TRIPP, David. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. In: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 443-466, set./dez. 2005.

UBERTI, Hermes Gilber. A Lei 10.639/03, possíveis diálogos. In: **Revista Eletrônica História em Reflexão.** Vol. 6 n. 12 – UFGD - Dourados jul/dez 2012.

VELLOSO, Mônica Pimenta. O modernismo e a questão nacional. In. FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano – O tempo do**

liberalismo excludente: da proclamação da República à revolução de 1930. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Vol. 1.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Trad. Marta Aparecida da Nóbrega. Editora Corrupio, 2002.

VIERA, Maurício B. da Silva. Educação e Lei 10.639/03: questões desafiadoras na escola. In: **Revista da ABPN.** v. 11, n. 28 , mar –mai 2019, p.55-71

ZAHAVI, Gerald. Ensinando História Pública no século XXI. In. **Introdução à História Pública.** (Org) – Juniele Rabêlo de Almeida, Marta Gouveia de Oliveira Rovai. São Paulo: Letra e Voz, 2011. p. 53 – 63.