

Jovens universitários num terreiro de umbanda e as narrativas sobre as religiões afro-brasileiras

Sônia Regina Corrêa Lages ¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i33.41550>

Resumo: O presente artigo apresenta a análise sobre a participação de jovens universitários, de classe média, em um terreiro de umbanda, em Minas Gerais, com o objetivo de investigar o conhecimento dos jovens sobre a formação da umbanda e os processos da diáspora negra no país; o significado da presença de jovens brancos universitários no referido terreiro, e sua percepção a respeito da intolerância às religiões afro-brasileiras. Os resultados demonstram um significativo conhecimento dos jovens sobre o processo escravizatório e o sincretismo das religiosidades de matriz africana como movimento de resistência cultural; compreendem as entidades a partir de um viés moral kardecista; e relacionam o preconceito que esse campo religioso recebe, ao racismo no país. Palavras-chave: jovens universitários; classe média; umbanda; racismo; intolerância religiosa.

Young university students in an Umbanda terreiro and the narratives on Afro-Brazilian religions

Abstract: This article presents an analysis about the participation of young, middle-class university students in an Umbanda “terreiro” in Minas Gerais, with the objective of investigating young people 's knowledge about the formation of Umbanda and the processes of the black diaspora in the country, the meaning of the presence of young university students in the “terreiro”, and their perception of the intolerance regarding African-Brazilian religions. The results demonstrate a significant knowledge of young people about the enslaving process and the syncretism of religiosities of African matrix as

¹ Professora adjunta do Departamento de Ciência da Religião no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora; mestre em Ciência da Religião pela UFJF; doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pelo Departamento de Psicologia da UFRJ, e com pós-doutorado na mesma área. Tem atuação na área da Psicologia com interesse pelos temas: religiões e religiosidades afro-brasileiras; religião e direitos humanos; religião e saúde; religião e juventude. Email: soniarclages@gmail.com

a movement of cultural resistance; their understanding of the entities from a kardecist moral perspective; the university as a way to acquire knowledge about African-Brazilian religiosities and to construct a reflection of historical-social criticism; and the relation that they make between the prejudice that this religious field suffers with racism in the country.

Keywords: university students; middle class; Umbanda; racism; religious intolerance.

Jóvenes universitarios en un “terreiro” de umbanda y las narrativas sobre las religiones afrobrasileñas

Resumen: El presente artículo presenta el análisis sobre la participación de jóvenes universitarios, de clase media, en un “terreiro” de umbanda, en Minas Gerais, con el objetivo de investigar el conocimiento de los jóvenes sobre la formación de la umbanda y los procesos de la diáspora negra en el país; el significado de la presencia de jóvenes blancos universitarios en el referido “terreiro”, y su percepción acerca de la intolerancia a las religiones afrobrasileñas. Los resultados demuestran un significativo conocimiento de los jóvenes sobre el proceso esclavizatorio y el sincretismo de las religiosidades de matriz africana como movimiento de resistencia cultural; comprenden las entidades a partir de un sesgo moral kardecista y relacionan el prejuicio que ese campo religioso recibe, al racismo en el país.

Palabras clave: jóvenes universitarios; clase media; umbanda; racismo; intolerancia religiosa.

Recebido em 01/02/2018 - Aprovado em 01/04/2018

1 Juventude, participação e religião

O interesse pelo tema da participação da juventude tem se desdobrado numa série de estudos no âmbito das ciências humanas e sociais (ABRAMO, BRANCO, 2005; ABRAMO; CASTRO, 2006; CASTRO; CORRÊA, 2005; NOVAES, 1994; 1999; 2001; 2002; 2005; 2006; ABRAMOVAY; CASTRO, 2006; RIZZINI; PEREIRA; THAPLIYAK, 2007) no Brasil, e se justificam pela importância dessa categoria nas transformações sociais e desenvolvimento do país. São eles os responsáveis por romper ou reproduzir os posicionamentos libertadores ou conservadores de uma sociedade, se colocando, pois, como peça chave, para a compreensão dos processos sociais e suas implicações para o futuro e consolidação na democracia brasileira.

Os debates em torno da participação juvenil se organizam em torno de temas que abarcam sua adesão ou não aos movimentos políticos e sociais, considerando o contexto pós-ditadura e suas diferentes formas de participação diante dos novos

processos tecnológicos e comunicacionais. Nesse sentido, autores como Mische (1997), observa que o movimento estudantil desde o final do anos oitenta adquire novas configurações mais voltados para interesses culturais, esportivos, ecológicos, não centrados nas universidades, mas distribuídos em torno de sindicatos e nas periferias, e ainda, elegendo o reconhecimento de sua individualidade dentro do coletivo.

Essa nova perspectiva fez com que as novas configurações juvenis fossem analisadas de diferentes maneiras, como sendo alienada, pois se diferenciava das formas tradicionais de participação, considerados como sendo engajada e politizada nos anos sessenta; apática e despolitizada a partir dos anos setenta até o final dos anos oitenta; e a partir de então, como realista e pragmática. (Muxel, 1997).

Apesar da literatura apontar o distanciamento por parte dos jovens do que tradicionalmente se compreende por participação política, o da filiação partidária, novas estratégias de engajamento político têm surgido, o que Novaes (2005) denomina de “novos lugares de participação cidadã da juventude” (2005, p. 131), o que é corroborado por outros autores (OLIVEIRA, 2016; CASTRO, 2007; RAMOS, 2009; BOGHOSSIAN; MINAYO, 2009): os de redes de jovens em projetos sociais; nos diferentes conselhos; os que atuam para transformar o espaço local, nos bairros, favelas e periferias; os que agregam os jovens em torno de identidades específicas (indígenas, negros, mulheres, orientação sexual, jovens com necessidades especiais, ambientalistas, religiosos, dentre outros); os que atuam nos espaços de cultura e lazer; os que se reúnem em mobilizações em torno de campanhas (contra a globalização, contra ações de violência, contra a fome, etc); e dos jovens religiosamente motivados. Quanto à esse último campo, e considerando a participação de jovens em comunidades de terreiros, os estudos são bem escassos. Recebem destaque as investigações de Castro; Valente e Cavalcante (2016); Freitas (2015); RIOS (2013). Respectivamente os trabalhos tratam dos saberes dos jovens quanto às folhas consideradas sagradas; do protagonismo de jovens de terreiro através do ciberativismo; e da percepção sobre a sexualidade e o HIV/Aids.

Quanto as que articulam, de forma específica, a juventude de terreiro às questões étnico-raciais, considerando o racismo no país, são poucas e recentes. O trabalho de Freitas (2016) analisa como os jovens de terreiros se apresentam nas redes sociais com a finalidade de obter reconhecimento identitário, denominado jovens de axé, junto à esfera pública política, e combater a intolerância, a partir da estética corporal. Os de Lyra (2014) apresenta a importância nos jovens e da musicalidade para a valorização do patrimônio imaterial nos terreiros de candomblé e do reconhecimento étnico.

Outros trabalhos como os de Oliveira e Jorge (2013) abordam a espiritualidade umbandista vinculada com a inclusão social, mas não se referem à exclusão como decorrente da categoria racismo ou da classe social, e nem tem como foco a juventude.

Nesse mesmo sentido, os que tratam da intolerância com referência às religiosidades afrobrasileiras (Morais, 2012; Caponde, 2009; Silva, 2007; Oro, 2007, dentre outros) a discutem partir da diversidade religiosa e diferença identitária, lançando mão de termos como preconceito, perseguição, etc.

A observação de campo mostra, considerando o recorte racial, a tímida participação de jovens negros nos terreiros na cidade onde a pesquisa foi realizada, o que é confirmado pelo depoimento de mães de santo que apontam a falta de interesse destes para com a preservação do referido campo religioso, alegando que muitos jovens saem dos terreiros e se dirigem para as igrejas pentecostais e neo-pentecostais. Diante deste quadro, e considerando a intolerância às religiosidades de matriz africana, é simples associar tal realidade, no Brasil, à questão dos preconceitos e discriminação às identidades negras, que não são reconhecidas de forma positiva, ocupando na hierarquia social, os espaços de exclusão.

Pesquisadores afiliados à esse campo religioso e que também são militantes no movimento negro, têm utilizado o termo “racismo religioso” para se referir, no contexto atual, à discriminação, que chega à violência física e moral, contra as pessoas negras que se auto-declaram como sendo umbandistas ou candomblecistas. Se alinham aqui também, uma série de entidades e mídias que publicam textos sobre o tema, como: Racismo religioso e o retrato da intolerância no Brasil; e O que a intolerância tem a ver com racismo? (Geledés Instituto da Mulher Negra, 2016, 2017); Racismo sub-texto da intolerância religiosa (Carta Capital, 2018); Racismo religioso – nossos terreiros também são quilombos (CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, s/d); Iemanjá mostra força dos valores afro-brasileiros frente ao racismo religioso (Instituto Lula, 2018); Combate à intolerância e ao racismo religioso são pautas prioritárias do MDH (Ministério dos Direitos Humanos, 2017).

O termo tem a intenção de substituir um outro, a intolerância religiosa, geralmente utilizado para se referir às hostilidades recebidas pelos terreiros e pessoas. Como vivemos num cenário racializado, “qualificar essas violências como racismo religioso significa chamar atenção para as motivações mais profundas respaldadas na especificidade de como as relações raciais se dão no Brasil e como foram construídas historicamente.” (Mota, 2017, p. 1).

Outros autores como Albuquerque e Reis (2016), articulando religião, política e educação, denunciam a concepção de racismo religioso em escolas do Estado do Amapá. O estudo aponta para a existência do racismo na escola, e de forma mais específica “para a vigência do racismo religioso, presente nas ausências, nos silêncios, nas falas e nos não-ditos que compõem o currículo escolar, as matrizes curriculares e as práticas docentes do cotidiano da escola. (ALBUQUERQUE; REIS, 2016, p. 49).

Essa posição, vincula o preconceito com a categoria raça²; e seria uma das justificativas para a migração dos jovens desse campo religioso para outros campos. Esses posicionamentos serão vistos nas narrativas das jovens entrevistadas.

Mas se existe um movimento de jovens negros em direção às igrejas pentecostais, um outro movimento também acontece, o de jovens brancos para os terreiros das religiões afro-brasileiras; e é esse movimento que será apresentado neste trabalho. Para compreensão desse último fluxo, e análise da participação das jovens entrevistadas no terreiro de umbanda, são importantes aqui as reflexões de Hervieu-Léger (2015) a respeito do transito religioso na modernidade.

Caracterizando-a como sendo marcada pelo domínio da racionalidade e pela autonomia do indivíduo-sujeito, a autora fala também da emancipação dos sujeitos da tutela religiosa, quando a religião deixa de governar todos e cada um, perdendo seu poder de influência. Mas assiste-se ao mesmo tempo sua recomposição, sob uma nova forma, que permite à sociedade pensar a si mesma como autônoma, e que insastifeita com as religiões insitucionalizadas, busca meios para satisfazê-las. Não haveria, pois, a perda da crença, mas sua reconfiguração, a partir da lógica da bricolagem:

O significado atribuído a essas crenças e a essas práticas pelos interessados, se afasta, geralmente de sua definição doutrinal. Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico. (LÉGER, 2015, p.43).

Não é a indiferença que caracteriza a sociedade secular, mas a perda do controle das grandes instituições sobre a crença, levando os indivíduos a construírem seus próprios sistemas de fé, inclusive com duplas ou mais pertenças religiosas. Um outro movimento, decorrente da bricolagem, por um lado é a metaforização e a intelectualização das crenças tradicionais para restaurar a credibilidade cultural da mensagem em um ambiente secular. Por outro lado, observa-se a tendência à dessimbolização das crenças, principalmente em pessoas de camadas sociais

² O movimento negro ressignifica e politiza afirmativamente a ideia de raça a partir das experiências sociais dos sujeitos, “entendendo-a como potência de emancipação e não com uma regulação conservadora, explicitando como ela opera na construção de identidades étnico-raciais. (Gomes, 2012). Nesse sentido, problematiza a história do Brasil e da população negra, construindo novos modelos explicativos sobre como o racismo atua na estrutura do Estado e na vida cotidiana das pessoas.

desfavorecidas econômica e culturalmente, que observando o futuro sombrio veem pela frente, recorrem, de forma paradoxal, às crenças contemporâneas de caráter mágico com o mito moderno do poder das técnicas. Surgem aqui “formas de continuidade e de passagem entre a crença no diabo, nos que pedem exorcismo, e as crenças presentes em correntes relacionadas à nebulosa mística-esotérica” (p.50). É o retorno do diabo, misturado às vibrações, às ondas negativas, e a busca por toda uma parafernália de estudos científicos para explicar a existência de espíritos. E claro, alguém teria que receber todas essas projeções do mal, e a lista é grande: os imigrantes, os homossexuais, as mulheres, os negros, e o que nos cabe aqui, as religiões de matriz africana.

A partir da discussão acima apresentada, o presente artigo apresenta parte de uma pesquisa, em andamento, que investiga a participação de jovens em terreiros de umbanda. Nesse campo, chamou atenção um terreiro formado, em quase sua totalidade, por jovens universitários, e brancos, tanto no corpo mediúcnico quanto na assistência, e de classe média. O terreiro é localizado numa cidade do Estado de Minas Gerais, em um bairro próximo ao centro da cidade. Diante desse contexto, pretendeu-se investigar: o conhecimento dos jovens sobre a formação da umbanda no Brasil; sua relação com os processos da diáspora negra africana; sua compreensão a respeito das entidades do terreiro; o significado da presença de jovens brancos universitários no referido terreiro, e sua percepção a respeito da intolerância às religiões afro-brasileiras.

2 A umbanda: da morte do feiticeiro negro ao rosto brasileiro dos espíritos

Dentre as religiosidades de matriz africana, destaca-se a umbanda, considerada como sendo tipicamente brasileira, e fundada, segundo o mito fundador, por Zélio de Moraes, em 1920, no Rio de Janeiro. Conta o mito que Zélio de Moraes recebeu o espírito do Caboclo Sete Encruzilhadas, numa casa espírita kardecista que frequentava, e que este lhe deu como missão inaugurar uma nova religião. Para Brown (1985), essa foi uma tentativa de colocar uma divisão entre o que seria a macumba e o que daí por diante se denominaria de umbanda.

O termo macumba sempre foi associado ao negro, à magia negra e à prática de malefícios, e jornais de 1854 até a abolição “noticiam as práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos de então frente a elas”. (NEGRÃO, 1996, p. 78). Mas apesar das perseguições e violências aos terreiros que eram muito comuns, por volta de 1950, a umbanda tinha se consolidado como religião e daí se expandiu por todo o Brasil.

Sincrética, inclui elementos religiosos do catolicismo, do kardecismo, das religiões africanas e indígenas, tendo como pilares que sustentam esse campo religioso, espíritos tipicamente brasileiros, as entidades (ou guias) dos Preto(a)-velho(a), do(a)

Caboclo(a) e da Criança. Seu panteão também integra algumas entidades do Candomblé, que são identificados com os santos católicos, e constituem as sete linhas de vibrações da umbanda, e que variam muito, de terreiro para terreiro. As entidades da umbanda são consideradas mensageiros dos orixás. (CAPONE, 2009; MORAIS, 2010).

O campo religioso umbandista é marcado pelo trânsito de espíritos nos corpos dos médiuns, que podem receber inúmeros e diferentes espíritos. Sejam os considerados evoluídos, da linha direita (Preto-velho, Caboclo, Criança); os que ficam numa zona intermediária (Boiadeiro, Zé Pretinho, Ciganos); os que são da linha esquerda, espíritos que ainda estão em evolução (Exus e Pombagiras); e os que são considerados como associados ao mal, os Kiumbas, que se fazem passar por Exus nos terreiros. Em alguns terreiros, a ala dos espíritos sem luz é chamada de quimbanda. Esta classificação é extremamente variada, e também vai ser específica de cada terreiro, justamente por não ter as religiões de matriz africana uma doutrina comum a todo esse campo.

Um outro fator que marca a complexidade desse campo religioso é a tênue linha que separa as diferentes manifestações religiosas. Há uma articulação intensa nos terreiros entre as diferentes práticas, como afirma Moraes (2010) em sua pesquisa na cidade de Belo Horizonte: praticantes de candomblé que mantêm atividades de umbanda; congadeiros que têm cargos em terreiros de candomblé; umbandistas que abrigam guardas de congado em suas casas. Essa articulação pode ser considerada uma característica da religiosidade sincrética afro-brasileira. A observação de campo da autora também vai neste sentido: existem terreiros que em determinado dia da semana tocam para o candomblé, e em outro, para a umbanda.

Considerando as questões de classe social e raciais na formação da umbanda, Bastide (1989) apontou que a expansão da umbanda se correlacionou com o florescimento das cidades e a aceleração da expansão industrial, uma tendência dessa religião se desenvolver nas áreas modernizadas do Brasil, e a tentativa de negros, afiliados a esse sistema de crenças, a lutar contra os preconceitos, abrindo o referido campo religioso para pessoas de todas as cores, etnias e classes sociais. Segundo o autor, seria a valorização da macumba através do espiritismo.

Se a adequação aos valores da classe média emergente nos anos trinta, conforme Bastide, deu um novo status à religião, Ortiz (1999, p. 48) irá predizer a “morte branca do feiticeiro negro”, questão que ele compreende como o processo de embranquecimento da umbanda em decorrência das transformações sócio-econômicas ocorridas no país. Para o autor, a tentativa de integração na sociedade levou a umbanda a reinterpretar sua tradição segundo os novos valores sociais. Ou, ainda, como diz posteriormente Ortiz, a “umbanda não é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada, ela exprime através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade

urbano-industrial” (ibid., p. 32), que exigindo a adaptação das personalidades às exigências do mundo moderno, propiciou uma mediação e aceitação dos valores urbanos e profanos. Por outro lado, Negrão (1979) analisa a permeabilidade das fronteiras umbandistas, que permitem um intenso tráfego de outras crenças, como sendo a expressão da cultura popular brasileira, na medida em que seus rituais implicam na celebração de figuras estereotipadas ligadas à sua tradição: os pretos-velhos (antigos escravizados e seus descendentes), os caboclos (os índios), as crianças abandonadas, os baianos, os malandros, e as prostitutas, e mais recentemente os cangaceiros (Lampião e Maria Bonita). Diz, ainda, que nesse sentido, ela é a celebração da história brasileira, “não da história oficial com suas galerias de vultos representantes dos grupos dominantes, mas com seu panteão de tipos sociais populares divinizados” (NEGRÃO, 1979, p.172).

O preconceito e estereótipos contra as expressões culturais afro-brasileiras sempre foi uma constante. Estudos de Brown, 1985; Maggie, 1986; Negrão, 1996, apontaram a repressão que aquelas religiosidades receberam, no seu período de formação, por parte da polícia, da sociedade e de igrejas cristãs; e outros autores (OLIVEIRA, 2015; VAZ, 2014; NAKANO, 2014; CAPONE, 2009 ; SILVA, 2007; MARIANO, 2003) mostram como aquele campo religioso continua sendo alvo de violências, de ataques e intolerância por parte de igrejas pentecostais e neopentecostais. A intolerância vai de invasões aos terreiros à demonização dos símbolos religiosos afro-brasileiros.

3 Método

Trata-se de uma pesquisa de campo, qualitativa, de caráter exploratório, que fez uso da entrevista semi-estruturada para coleta de dados. A análise de conteúdo (FRANCO, 2003) foi a ferramenta utilizada para a análise das narrativas.

Foram entrevistadas cinco jovens universitárias, que receberam os nomes (fictícios) de: Rita (24 anos), Luiza (20 anos), Suzana (22 anos), Mônica (24 anos) e Emanuela (21 anos). O terreiro se localiza numa cidade do Estado de Minas Gerais, em um bairro próximo ao centro da cidade. Ele é formado por pessoas jovens, majoritariamente brancas, possui em torno de trinta e três médiuns, e uma assistência por volta de cem pessoas.

O processo de análise do conteúdo, envolveu a formação de categorias temáticas, orientadas pelos objetivos da pesquisa e pelo referencial teórico que lhe serviu de fundamentação, assim, as seguintes categorias de análise foram construídas: 1) O significado da umbanda e das entidades espirituais; 2) A diáspora negra, a formação das religiosidades afro-brasileiras, e a percepção do preconceito contra as religiões afro-brasileiras. Estas categorias serão apresentadas a seguir.

Pontua-se que os dados coletados não se configuram com meros exemplos, que ilustram as teorias, pelo contrário, a voz dos sujeitos possuem centralidade neste trabalho. Compreende-se que as narrativas dos sujeitos entrevistados possibilitam apreender o conjunto de significados e percepções que o grupo social gerou. (Lefevre; Lefreve, 2005).

A pesquisa foi aprovada pelo Conselho de Ética da universidade.

4 O significado da umbanda e das entidades espirituais

Todas as jovens relataram a presença do kardecismo e do catolicismo em suas famílias, mas os terreiros apareceram no percurso religioso de Suzana, ainda na infância, quando a avó e a mãe frequentavam uma comunidade para benzeção e descarrego. A jornada mediúnica, só com Rita, a chefe do terreiro, aconteceu ainda criança, aos doze anos. Nos demais casos, a entrada no referido campo religioso, se deu através de convites de amigos da universidade, o que despertou a curiosidade ou a possibilidade de encontrar respostas para suas aflições, como diz Mônica, “(...) a gente chega na umbanda pelo amor ou pela dor”. No seu caso, chegou pelo sofrimento, por uma descrença em tudo, por muitas confusões consigo mesma. Em outras falas, como na de Emanuela, foi a falta de respostas do catolicismo às suas necessidades espirituais

quando entrei nos meus 17 anos eu já não compreendia o catolicismo como minha religião, eu já tinha outras percepções, que eram completamente divergentes, aí fiquei muito tempo sem ter nenhuma religião, tentei conhecer outras, mas quando fui pela primeira vez na umbanda, nunca mais saí.

A entrada das jovens no terreiro de umbanda, remete ao pensamento de Hervieu-Léger (2008), que analisando as figuras móveis do peregrino e do convertido na contemporaneidade, coloca como traço fundamental da paisagem moderna, a individualização e a subjetivação das crenças religiosas. Trata-se de uma “religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal, (...) que configura uma afirmação de crença, desvinculada de uma pertença específica”. (p.12) . Ela se refere ao “crer sem pertencer” (ibid.). Esse cenário, de imediato, leva à problematização do fim das identidades religiosas herdadas. Os processos de socialização primário não conseguem mais construir a fidelidade dos filhos à religião que os pais sempre seguiram. As opções religiosas e espirituais são escolhas pessoais.

Chama atenção o fato dos familiares serem convidados, pelas filhas, para conhecer o terreiro, isso foi uma constante em todas as narrativas, sendo que algumas

mães e irmãos foram, e hoje, também frequentam, o que está de acordo com as problematizações levantadas por Hervieu-Léger quanto à herança das identidades religiosas. Se pontua aqui, que acontece algo inverso, são as filhas que tentam transmitir a nova crença para os pais e familiares.

O tempo de permanência nesse campo religioso, com exceção de Rita, que está nele há doze anos, é de dois anos, para as entrevistadas, e apesar do pouco tempo existe um certo encantamento com o terreiro que frequentam. Diz Luiza sobre a umbanda:

Acho que é amor assim sabe, é uma religião que não prega o ódio, não prega a inveja e nos ensina a gente a respeitar, aceitar e amar de todas as formas nossos semelhantes e mesmo aqueles que a gente não gosta assim, e é um aprendizado constante que a gente tem não somente a cada gira mas saber que como que é bom, como que é gratificante a gente poder seguir a vida na bondade, na caridade, no sempre bem, no amor ao próximo. Acho que é isso, são valores muito puros que a gente aprende a cada dia.

A identidade umbandista se conecta com valores kardecistas, e os termos luz, amor e caridade, evolução, aparecem em todas as falas. A narrativa de Suzana, segue nessa direção:

A umbanda, eu estou falando de bases, de fundamentos morais, ela para mim, significa caridade, assistência, disciplina, porque as entidades lá da casa, sempre passam uma mensagem de disciplina, de amor, de caridade. A gente deve sempre olhar para nossa própria evolução, para o nosso crescimento e amadurecimento espiritual.

Quanto à percepção das jovens sobre as entidades da umbanda, Rita, diz que entende a religião como “um agente transformador social, além de toda transformação espiritual que a gente pode adquirir individualmente”. No entanto, apesar da forte ideia de evolução espiritual kardecista, presente no terreiro, ele integra também a quimbanda, que segundo ela pode ser de dois tipos, uma que é o trabalho da esquerda, de Exu, da linha de malandragem, dos ciganos e baianos. Mas algumas pessoas, têm idolatria por Exu, colocando-o num patamar de muita importância, maior que da linha direita: “(...) os

quimbandeiros começaram a trabalhar mais com a esquerda, e acabaram se distanciando da umbanda em si, pois esse trabalho acabou deturpando o trabalho da esquerda, o que é Exu.” e, ainda, “Eu não trabalharia com essa quimbanda, mas a quimbanda tradicional que foi criada com a esquerda, a gente trabalha, com a linha aberta.”

A heterogeneidade do campo religioso afro-brasileiro já é conhecida, cada terreiro possui autonomia, não tendo uma doutrina ou uma orientação universal do que seja a umbanda. Cada terreiro, afirma Capone (2009, p.21) “possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição de que faz parte, mas também da idiossincrasia do chefe do culto.” São os atores sociais que negociam a identidade religiosa, o que remete a Camargo (1961) quando aponta elementos comuns entre o kardecismo e a umbanda, tendo a mediunidade como traço fundamental. Para o autor, a umbanda seria um *continuum* do kardecismo, havendo um gradiente de aproximações e afastamentos, ora das formas africanas da umbanda, ora do kardecismo ortodoxo. Esse gradiente vai depender do dirigente do culto que buscará a legitimidade do campo a partir de um desses pólos, nas formulações éticas inspiradas pelo cristianismo ou dando ênfase à ritualística, à emocionalidade, aos elementos mágicos.

A casa abre para a quimbanda mais tradicional, como disse Rita, nas últimas giras do mês, e a observação de campo, vê exus e pomba-giras bem comportados, sem o uso do álcool, sem as gargalhadas de pomba-gira. A aproximação do terreiro com o kardecismo é bem nítida.

A pomba-gira, é

a representação da mulher, essencialmente, o arquétipo da mulher voltado para a maternidade, sensualidade, todas as coisas que envolvem a sensualidade feminina. As pomba-giras que tive o prazer e a satisfação de trabalhar, investiram muito na auto-afirmação da mulher no meio social, da importância da mulher, na segurança da mulher, eu não vejo pomba-gira como outras vertentes umbandistas compreendem, como mulher da vida, com um passado socialmente recriminado e vulgar.

E, ainda, “(...) embora eu não ache que o trabalho da vida de prostituição seja algo negativo, quem sou eu para dizer hoje, no meio de desconstrução disto, que isto é diminuir uma mulher.”

A entidade feminina aqui, se distancia completamente daquela que aparece em outros terreiros de umbanda/quimbanda, que fazendo contraposição à figura de Iemanjá,

no Brasil, se desafricanizou, e espiritualizada se transformou em vibração do mar. (AUGRAS, 2000); ou como no intelectual umbadista, Rivas Neto, em que a Pomba-gira aparece como “verdadeiras mariposas do astral inferior, uma velha feiteiceira que comanda a zona astral pesada e baixa onde predominam as intrigas, a ambição, a vaidade, o orgulho, a luxúria. E haja sexo!” (NETO, 1990, p.166). Ou, ainda, em Prandi, que vê a entidade como uma das faces inconfessadas do brasileiro:

Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. (PRANDI, 1996, p. 141).

A pomba-gira de Rita está ligada à sensualidade feminina, mas conectada com a maternidade, e apesar de dizer que estamos num momento de desconstrução dessas polaridades, uma fala politicamente correta, a visão kardecista se sobrepõe, e uma vez mais retornam os valores morais cristãos que dividem as mulheres em grupos, as que são destinados ao casamento e à reprodução, e as que atendem às necessidades sexuais dos homens.

A concepção veiculada sobre a umbanda, mostra, pois, seu *continuum* com o espiritismo kardecista, que incorpora a ideologia católica sobre a sexualidade, não conseguindo romper com as ideologias e estereótipos machistas da sociedade.

Quanto aos pretos-velhos (como todas as outras entidades), que ainda estão evoluindo, não estão diretamente ligados às suas próprias experiências em vidas passadas, ou seja, o espírito que se manifesta em um preto-velho, ou em um caboclo, não é, necessariamente, um espírito de um ex-escravizado, ou de uma pessoa indígena. Pode ser uma pessoa branca, que foi um médico em vidas passadas, e se incorpora no Pai Joaquim, por exemplo, como diz Rita: “O preto-velho que sempre trabalhou comigo, também trabalha em casas kardecistas e se manifesta com outra roupagem, não necessariamente como um preto velho”. Essas concepções se diferem das que são apresentadas em outros estudos em que as entidades do preto-velho e dos caboclos, são rostos brasileiros, conectados à história e realidade social brasileira. (BIRMAN, 1982; 1985; ORTIZ, 1999; NEGRÃO, 1996; 1999, dentre outros). É como se a entidade do preto-velho não tivesse um saber por si mesmo, o saber de um homem velho e preto, ou de uma mulher velha e preta. Para serem valorizados é preciso a encarnação de um homem ou mulher branca.

5 A diáspora negra, a formação do campo religioso e a percepção do preconceito contra as religiosidades afro-brasileiras

Quando indagadas a respeito da origem histórica das religiões afro-brasileiras e do preconceito contra essas crenças, todas as informantes souberam falar sobre a história da formação do candomblé e da umbanda, e suas diferenças, lançando mão do sincretismo para explica-las. Quanto ao preconceito, o vincularam ao racismo no país, como diz Emauela: “(...) tá tudo atrelado ao racismo, a religião afro não é bem aceita por causa do racismo.” E Suzana também diz que o candomblé só foi mais aceito porque ele foi legitimado por pessoas brancas e pessoas da classe alta que conseguiram dar destaque para a religião: “(...) a umbanda é muito atacada por causa da associação a pessoas negras entendeu? E esse preconceito é racial mesmo”.

As perseguições aos terreiros das religiões afro-brasileiras por parte da polícia, os ataques por parte das igrejas cristãs e da sociedade, foram uma constante, desde o período de formação daquele campo religioso no país, independentemente, de uma grande quantidade de pessoas brancas frequentarem os terreiros. E, ainda, mesmo a umbanda tendo nascida branca, como já foi discutido acima.

O movimento social negro, principalmente os grupos intelectualizados, têm usado a expressão racismo religioso, em detrimento do termo intolerância religiosa, o que faz sentido. O racismo no Brasil estendeu suas garras em todas esferas, o que se pode constatar pelas pesquisas que divulgam a situação da população negra no país e apontam: que ela está em desvantagem em todos os quesitos – classe social, saúde, moradia, educação; ocupam os piores empregos; denunciam a alta mortalidade de jovens negros; são a maioria nos presídios, dentre outros. É claro que o campo religioso não ficaria de fora. Pode-se pensar, então, na eficácia das ideologias racistas que conseguiram fazer a conexão entre essas religiosidades e a África. Não é suficiente saber que somos um povo híbrido, misturado, a África permanece como alvo das projeções de um inconsciente coletivo que não se conscientizou das atrocidades que foram feitas com os povos da diáspora negra. A consciência fica tranquila quando associa o primitivo e a violência, ao outro. Ajuda nessa dinâmica, outros elementos, como a valorização negativa das cores, o preto, associado ao que é sombrio, ao mal, ao demônio. Como diz Emanuela:

Vivemos numa sociedade racista, e a intolerância religiosa está estritamente ligada ao racismo. (...) isso é muito nítido quando alguém pergunta se a umbanda que eu frequento, é umbanda branca ou umbanda preta, que é a diferença que eles fazem entre a umbanda do bem e a umbanda do mal.

O racismo religioso pode ser definido como o preconceito e a discriminação que são fundamentadas nas associações que se faz entre uma crença religiosa e seu lugar de origem. As representações sociais sobre a África, que foram construídas pelos colonizadores europeus e ancoradas na visão eurocêntrica e etnocêntrica do que se entende por civilização e progresso, e na concepção judaico-cristã do mal e do bem (que não existe nas religiões indígenas africanas), foram fortemente internalizadas.

Observa-se nas narrativas das entrevistadas, o conhecimento sobre o mito da democracia racial no Brasil, a consciência da existência do racismo, e sua ligação com o campo religioso afro-brasileiro. A aquisição desse conhecimento é apontado como sendo adquirido em disciplinas que fizeram na faculdade, ou na participação em congressos. Diz Suzana:

a nossa mente acaba se ampliando sobre essas religiões. Talvez se a gente não tivesse nesse espaço, não tivesse tido contato com essa religiões dentro da academia, das aulas, talvez a gente nem teria tanta curiosidade e isso acaba atraindo as pessoas pra conhecer, entendeu? Acho que é isso. O contato com o conhecimento faz com que você queira conhecer outras coisas.

Quanto à presença preponderante, de jovens brancos no terreiro, afirma Emanuela que:

O terreiro que eu trabalho, todo corpo mediúnico quanto a assistência são brancos, isto é nítido, para quem vai lá e para quem participa; é frequentado por jovens, e a maioria do corpo mediúnico fazem uma faculdade.

Quanto à Suzana:

Bom eu não sei. O que eu acredito é o seguinte, a ligação dessas pessoas não é igual para pessoas negras assim, pra gente ter encontro com nossa ancestralidade, é uma ligação religiosa, né puramente religiosa. Não é uma ligação em que assim tá meio em vista ter um

contato com sua história sua origem igual pessoas negras, mas eu acho que o que leva essa pessoas brancas é esse acolhimento para todos e constitui para todos. (...)Esse acolhimento e essa abertura faz com que as pessoas brancas sejam atraídas né, acho que é por isso.

E, diz Luiza:

Acho que por esses anos agora, não sei, mas uma concepção que tenho é que começou ser popzinho cultzinho, da pessoa falar, nossa, eu sou umbandista não sei o que, então está vindo uma maioria de pessoas brancas como a gente percebe isso, enquanto a maioria das pessoas negras estão indo para as igrejas evangélicas, e assim tá crescendo muito a umbanda e o candomblé tá com mais visibilidade, isso é bom até por conta do combate a intolerância religiosa, mas até que ponto? Porque os descendentes dessas pessoas brancas que estão indo no terreiro foram as que perseguiam, queimavam e destruíam os terreiros e não deixavam os africanos que foram escravizados, que vieram de diáspora pra cá, manter suas práticas tradicionais, por exemplo.

A informante toca na discussão feita acima, a do crer sem pertencer; e dentre as diferentes trajetórias do crer, localiza-se aquelas cuja modalidade religiosa combina as dimensões do universo cultural e emocional; e o *cult*, se encaixa aqui. Como argumenta Hervieu-Léger (2015, p.79), pode-se ter acesso à história espiritual do lugar em que se “(...) encontram os traços de um universo cultural e simbólico ao qual se pode aceder.”. Numa perspectiva política, pode-se afirmar que terreiro como espaço *cult* traduz a apropriação de símbolos culturais populares, pela classe dominante, que os manipula e os integra na narrativa dos símbolos da identidade nacional, como foi o caso do samba, da feijoada, da capoeira, das próprias religiões afro-brasileiras. São movimentos que de tempo em tempo, voltam, como agora, no caso dos turbantes, ou do acarajé que virou “bolinho de Jesus” em algumas igrejas neopentecostais, e que vem sendo polemizado pelo movimento negro. As apropriações culturais partem de diferentes necessidades, desde a do mercado que precisa de novos produtos para aquecê-lo; às das igrejas pentecostais e neopentecostais de demonizar os símbolos religiosos das religiões de

matriz africana; e às necessidades de grupos de classe média intelectualizados que se sentem privilegiados ao descobrir espaços culturais singulares, que uma grande maioria não reconhece como sendo positivo.

A questão da apropriação pode ser vista por outros pontos de vistas, como os de autores que discutem o hibridismo e a tradução cultural, como Hall (2001; 2003); Silva (2000); Bhabha (2010); Canclini (2015), dentre outros. Mas o que interessa colocar aqui, é que em países como o Brasil, que ainda vive o mito da democracia racial, essas apropriações sempre aconteceram e acontecem sem a devida reflexão histórica, sobre o que foi a diáspora negra, a escravização e suas consequências éticas, políticas, sociais, econômicas, etc, para a população negra do país. Nesse sentido, as apropriações transformam elementos de fundamental importância para determinadas culturas, em produto.

O fato de ser um terreiro, em quase toda a sua totalidade, formado por um corpo mediúnico de pessoas brancas que fazem um curso superior, pode apontar para a exclusão de jovens negros nas universidades, que é um fato, demonstrado pela necessidade de políticas de ações afirmativas de cotas para inclui-los. Assim, capta-los, se tornaria mais difícil, uma vez que essa rede é construída na universidade. Ou poderia haver outros motivos, inconscientes, na construção dessa rede, como talvez o sentido do *cult*, que já foi falado acima, um certo orgulho de uma classe social privilegiada e branca descobrir singularidades num campo religioso que sempre foi desprezado, e que a presença dessa elite pode valorizá-lo e lhe dar visibilidade. Foi assim que aconteceu com o candomblé quando passou a ser referência, nas primeiras décadas do século vinte, para os estudos sobre a construção da identidade cultural negra, e para a busca pelas raízes africanas, com a forte presença de pesquisadores nos terreiros; e com a umbanda, na década de trinta, com Getúlio Vargas, que encontrou no preto-velho e no caboclo, símbolos nacionalistas para seu empreendimento na unificação do povo brasileiro. (Brown, 1985).

Mas esses arroubos não foram suficientes, as referidas religiões continuam sendo estigmatizadas. Para Rita, o que leva tantos jovens ao terreiro é a necessidade de “viver tudo intensamente, e a umbanda é intensa”, e ainda,

Os jovens que hoje buscam a umbanda são jovens com necessidade de desconstrução, e muitos vêm do meio acadêmico, do meio estudantil e das militâncias de minorias. Infelizmente, hoje a gente não tem tantos umbandistas de gueto, a gente não tem tantos umbandistas por tradição, porque a família era

umbandista e se tornou umbandista, porque se fosse assim, a gente teria mais negros na umbanda.

Mais uma vez meio acadêmico é exaltado como o lugar que proporciona conhecimento e uma visão crítica da história e dos processos sociais, o que desperta nos jovens a busca pela desconstrução de determinadas normas sociais.

Quanto à quase ausência de jovens negros no corpo mediúnico e na assistência, a informante argumenta que é a negação da identidade negra, por conta das opressões que recebeu ao longo da história, que faz com que os jovens estejam ausentes no terreiro. Eles estão “aderindo ao protestantismo com muita força, por falta de conhecimento e ignorância, infelizmente”. E seria o acesso ao meio acadêmico que possibilitaria os jovens negros de desconstruir a opressão, caso contrário, diz Rita, “eles ficam à mercê dessa opressão.”

Considerações finais

A investigação revela a necessidade de se discutir o racismo no Brasil e seus desdobramentos no campo religioso, assim como o de construir novas formas de combate à intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras.

A universidade é um dos caminhos, através de disciplinas que são oferecidas por alguns departamentos ligados às áreas das ciências humanas e sociais. O conhecimento sobre a formação desse campo religioso e sua ligação com o processo da diáspora negra, podem combater os preconceitos e favorecer o reconhecimento positivo dessas religiosidades.

Por outro lado, e considerando a presente pesquisa, percebe-se que a luta ainda demanda muito tempo, uma vez que, apesar do conhecimento sobre o referido processo, como foi narrado pelas jovens entrevistadas, muito dos antigos estigmas ainda estão presentes. O terreiro é valorizado pela reinterpretação que foi dada às entidades espirituais, autorizando a descida delas no terreiro, mas os significados ainda continuam assentados em valores judaico-cristãos, os das virtudes e o do pecado.

Talvez, o debate sobre a intolerância via o apontamento do racismo, e do horror à mistura, seja uma forma de desconstruir, de desmascarar o que está por detrás do preconceito contra as religiões afro-brasileiras.

Referências

ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. (Org.). *Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo. Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2005.

ABRAMO, Helena Wemdel.; CASTRO, Mari Garcia. (Org.). *Juventude, juventudes: o que une e o que separa*. Brasília. UNESCO, 2006.

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary Garcia. *Juventude, juventudes: o que une e o que separa*. Unesco: Brasília, 2006.

ALBUQUERQUE, Elane Carneiro; REIS, Marcos V. de Freitas. *Religião, política e educação*. Concepções de racismo religioso dos professores do Estado do Amapá. In: *Fronteiras e Debates*, Macapá, v.3, n. 2, jul/dez 2016. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/3595>. Acesso em 20. jul. 2017.

AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. IN:

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, 1989.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BIRMAN, Patrícia. Laços que unem: ritual, família e poder na umbanda. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, n. 8, p. 21-28, 1982.

BOGHOSSIAN, Cynthia Ozon.; MINAYO, Maria Cecília de Souza. Revisão sistemática sobre juventude e participação nos últimos 10 anos. In: *Saúde e Sociedade*. 18(n.3), p. 411-423, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v18n3/06.pdf>. Acesso em 15 mai, 2016.

BROWN, Diana. *Umbanda e política*. São Paulo: ISER, 1985.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo;Pioneira, 1961.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2015.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Tradição e poder no Brasil. Rio de janeiro: Pallas, 2009.

CARTA CAPITAL. Racismo sub-texto da intolerância religiosa. São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/racismo-subtexto-da-intolerancia-religiosa>. Acesso em 23. mar. 2018.

CASTRO, Lúcia Rabello; CORRÊA, Jane. Juventudes, transformações do contemporâneo e participação social. In: CASTRO, Lúcia Rabello de; CORREA, Jane. *Juventude Contemporânea: perspectivas nacionais e internacionais*. Belo Horizonte: Editora NAU, 2005, p. 9-26.

CASTRO, Maria de Jesus; VALENTE, Cláudia; CAVALCANTE. Jovens de terreiros e os

saberes das matas em rodas de conversas – os sentidos que as jovens atribuem à ervas. In: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 239-247, abr./jun, 2016.

CASTRO, Mary Garcia. Juventudes e participação política na contemporaneidade: explorando dados e questionando interpretações. In: ABRAMOV, Miriam; ANDRADE, Eliane Ribeiro.; ESTEVES, Luiz Carlos Gil. (orgs). *Juventudes – outros olhares sobre a diversidade*. Brasília: MEC/Unesco, 2007, p.79-116.

CEBI – Centro de Estudos Bíblicos. *Racismo religioso – nossos terreiros também são quilombos*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul, s/d. Disponível em: <https://www.cebi.org.br/2017/11/28/racismo-religioso-terreiros-tambem-sao-quilombos/>. Acesso em 23. mar. 2018.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. *Análise de Conteúdo*. Brasília: Plano Editora, 2003.

FREITAS, Ricardo de Oliveira. Jovens de Terreiro: ciberativismo e protagonismo juvenil entre integrantes de religiões afrobrasileiras em Salvador e região metropolitana. In: *Educere et Educare*, vol 10, jul-dez, 2015, p. 611-623.

_____. Jovens de axé. Construção de (auto) imagens, estética afro e identidade religiosa. In: *Revista Antropolítica*, n. 40, Niterói, p.81-104, 1. sem, 2016.

GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Racismo religioso é o retrato da intolerância no Brasil*. São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/racismo-religioso-e-o-retrato-da-intolerancia-no-brasil/>. Acesso em 25. mar. 2018.

_____. *O que a intolerância tem a ver com o racismo*. São Paulo, 2018. Disponível em <https://www.geledes.org.br/o-que-intolerancia-religiosa-tem-ver-com-racismo/>. Acesso em 28. mar. 2018.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. In: *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 33, n.120, p. 727- 744, 2012. Disponível em <http://www.redalyc.org/html/873/87324602005/>. Acesso em 07. dez. 2017.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. *Da Diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danielli. *O convertido e o peregrino*. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

INSTITUTO LULA. Iemanjá mostra força dos valores afro-brasileiros frente ao racismo religioso. São Paulo, 2018. Disponível em <http://www.institutolula.org/iemanja-mostra-forca-dos-valores-afro-brasileiros-frente-ao-racismo-religioso>. Acesso em 23. mar. 2018.

MARIANO, Ricardo. Gerra Espiritual: o protagonismo do Diabo nos cultos neopentecostais. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 4, n. 4, 2003.

LEFEVRE, Fernando; LEVEFRE, Ana Maria. *Depoimentos e discursos: uma proposta de análise em pesquisa social*. Brasília: Liber Libros Editora, 2005.

LYRA, Carla. *Rituais, música e memória: políticas culturais de valorização do patrimônio imaterial nos terreiros de candomblé*. V Seminário Internacional de Políticas Culturais. Disponível em <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2014/06/Carla-Lyra.pdf>. Acesso em 20. fev. 2018

MAGGIE, Yvone. O medo do feitiço: Verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. In: *Religião e Sociedade*, n. 13/1, p. 72-139, mar, 1986.

MARIANO, Ricardo. (2003). Gerra Espiritual: o protagonismo do Diabo nos cultos neopentecostais. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 4, n. 4.

MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS. Combate à intolerância e ao racismo religioso são pautas prioritárias do MDH. Brasília, 2017. Disponível em: <http://www.mdh.gov.br/noticias/2017/outubro/combate-a-intolerancia-e-ao-racismo-religioso-sao-pautas-prioritarias-do-mdh-1>. Acesso em 13. fev. 2018.

MISCHE, Ann. De estudantes a cidadãos. Redes de jovens e participação política. In: *Revista Brasileira de Educação*, n. 6, 1997, p. 134-150, 1997.

MORAIS, Mariana Ramos de. *Nas teias do sagrado*. Registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

_____. Políticas públicas e fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 16, p. 39-59, Ene./Jun, 2012. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/26559/20918>. Acesso em 20. out. 2017.

MOTA, Emília Guimarães. Apontamentos sobre o racismo religioso contra as religiões

de matrizes africanas. *40º Encontro Anual da ANPOCS*, Gt 29, Religião, política e direitos na atualidade, 2017. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt29-11/10873-apontamentos-sobre-racismo-religioso-contra-religoes-de-matrizes-africanas/file>. Acesso em 28 nov 2017.

MUXEL, Anne. Jovens dos anos 90: à procura de uma política sem rótulos. *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo: 1997, p. 151- 166.

NAKANO, Vinícius Wagner de Souza Maia. Juiz nega que a umbanda e candomblé sejam religiões: preconceito religioso e a ausência de proteção judicial. In: OLIVEIRA, Irene Dias; GARCIA, Gilberto Gonçalves; ARAUJO, Cristiano Santos. *As religiões afro-brasileiras pedem passagem*. Goiânia: Fonte Editorial, 2014, p.127-141.

NEGRÃO, Lísias Negrão. *Magia e Religião na umbanda*. Revista USP, São Paulo: EDUSP, n. 31, 1999, p. 76-89.

NEGRÃO, Lísias Negrão. *A umbanda com expressão de religiosidade popular*. Religião e Sociedade, n. 4, p. 171-190, 1979.

NEGRÃO, Lísias Negrão. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

NETO, Rivas F. *Lições Básicas de umbanda*. São Paulo: Icone, 1990

NOVAES, R. R. *Religião e política: sincretismo entre alunos de Ciências Sociais*. Comunicações do ISER, n.45, 62-74, 1994.

NOVAES, R. R. *Ovir para crer: os racionais e a fé na palavra*. In: Religião e Sociedade, 20/1, p.65-92, 1999.

NOVAES, R. R. *Juventude e Religião – Marcos geracionais e novas modalidades sincréticas*. In: SANCHIS, P. (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, p.181-207, 2001.

NOVAES, R. R. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. In: *Comunicações do ISER*, n.57, 2002.

NOVAES, R. R.; VITAL, C. *A Juventude de hoje: (re) invenções da participação social*. In: THOMPSON, A. A. (org.). *Associando-se à juventude para construir o futuro*. São Paulo: Petrópolis, 2005.

NOVAES, R. R. *Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias*. In: ALMEIDA, M. I. M.; EUGÊNIO, F. (Orgs). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Qual a cor de sua pele?* Povo negro construindo identidades na diáspora. São Paulo:Fonte Editorial, 2015.

OLIVEIRA, Irene Dias; Jorge, Erika F da Cunha. Espiritualidade umbandista – recriando espaços de inclusão. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, jan./mar, 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p29/5085>. Acesso em 05. nov. 2017.

OLIVEIRA, Sandra Maria de. Juventude e Política: representações sociais acerca dos processos eleitorais. In: ALVES, Miriam Fábila; MATUTINO, Aurisberg Leite. *Juventudes – Educação e religião em cenários de violência*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2016.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves. *Intolerância religiosa* (org.). Impactos do neopentecostalismo ao campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

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

PACHECO, Lwmdila Constant. Racismo e Intolerância Religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940. In: Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VIII, n. XV, agosto, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/102435/100754>. Acesso em 15. out. 2017.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitec,1996

RAMOS, Paola Novaes. *Albeamento eleitoral*: reflexões sobre o significado de votos em branco, votos nulos e abstenções na teoria política contemporânea. In: *Mediações*, v. 14, n.1, 2009, p.170-199.

RIOS, Luiz Felipe. Homossexualidade, juventude e vulnerabilidade ao HIV/AIDS no candmblé fluminense. In: *Temas em Psicologia*, v. 21., n. 3, 2013, p. 1051-1066.

RIZZINI, Irene.; Pereira, Lucélia.; Thapliyal, Nisha. Percepções e experiências de participação cidadã de crianças e adolescentes no Rio de Janeiro. In: *Revista Katálusis*. Florianópolis, v.10, n.2. jul/dez, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (org); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e Diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *Mana*, 13(1), 207-236, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n1/a08v13n1.pdf>. Acesso em 18 jul. 2016.

_____. *Intolerância religiosa* (org.). Impactos do neopentecostalismo ao campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

VAZ, Célia Morgado. Intolerância religiosa e religiões afro-brasileiras. In: OLIVEIRA, Irene Dias; GARCIA, Gilberto Gonçalves; ARAUJO, Cristiano Santos. *As religiões afro-brasileiras pedem passagem*. Goiânia: Fonte Editoria, 2014, p.113-126.