CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

SETE JOVENS NUMA CASA DE UMBANDA. CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES

Fábio Justino do Nascimento

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-raciais.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Carlos da Silva Borges

Rio de Janeiro
Maio / 2016

SETE JOVENS NUMA CASA DE UMBANDA. CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-raciais.

Fábio Justino do Nascimento

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Professor Dr. Roberto Carlos da Silva Borges (CEFET/RJ), (Orientador)

_____

Professor Dr. Eduardo Quintana (UFF)

_____

Professora Drª. Talita de Oliveira (CEFET/RJ)

Rio de Janeiro
Maio / 2016

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

N244 Nascimento, Fábio Justino do
Sete jovens em uma casa de umbanda : construção e afirmação de identidades / Fábio Justino do Nascimento.—2016.
138f. : il. color ; enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2016.
Bibliografia : f. 132-138
Orientador : Roberto Carlos da Silva Borges

1. Umbanda. 2. Discriminação religiosa. 3. Brasil – Relações raciais. 4. Identidade (Psicologia) em jovens. 5. Religiosidade. I. Borges, Roberto Carlos da Silva (Orient.). II. Título.

CDD 299.6

DEDICATÓRIA

A todo povo de santo, do Axé aos umbandistas, em especial aos jovens. Espero que esta pesquisa contribua de alguma forma para visibilizar a importância dos umbandistas serem respeitados no livre exercício da sua prática religiosa e que juntos, católicos, protestantes e demais religiões, possamos construir uma cultura de paz e respeito às diferenças.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem a colaboração das pessoas e entidades espirituais que me acompanham e acompanharam a trajetória de tecitura desta pesquisa.

Primeiramente, agradeço à minha estrela Dalva, minha querida mãe, exemplo de vida e de luta e que muito me encoraja para enfrentar novos desafios.

Ao meu pai Damião, mesmo distante, sei que sempre vibra com cada passo alcançado.

Ao amado Luiz Fernando Costa, um anjo que os orixás colocaram no meu caminho, grande médium e grande homem. Foi a partir desse encontro que tantos questionamentos começaram a aparecer acerca do mundo religioso.

Não poderia deixar de agradecer às entidades espirituais que conheci por meio desse encontro com Fernando. Sendo assim, deixo aqui minha homenagem ao sábio preto-velho Pai Jacob de Angola, ao sempre amigo e diplomático Exu Tranca-Ruas das Sete Encruzilhadas, à incisiva Dona Sete Catacumbas, aos caboclos Pena Branca e Sete Estrelas e ao Joãozinho da Praia.

À Maria Padilha, Maria Molambo e seu Zé Pelintra.

Ao meu ilustre orientador, Prof. Dr. Roberto Carlos da Silva Borges, foi por meio da sua competência e generosidade que consegui continuar esta pesquisa. O Professor Roberto Borges é grandioso como profissional e ser humano, o agradeço muito por sua paciência e habilidade para conduzir este processo da pesquisa, que sabemos, não foi fácil.

Ao Giovano Gunzel, pela solidariedade e incentivo desde o início da pesquisa.

Aos jovens e dirigentes do Templo A Caminho da Paz e suas filiais.

Ao programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais CEFET (Maracanã-RJ).

Aos colegas do mestrado.

Ao mestre Ricardo Riso, por contribuir na formatação e revisão desta pesquisa.

À CAPES pela concessão da bolsa de financiamento desta pesquisa.

EPÍGRAFE

“Umbanda de preto-velho que pita o cachimbo sentado no toco
Umbanda de Dona Jurema de seu boiadeiro e de todos os caboclos
Caboclo trabalha na mata, dentro do terreiro, trabalha no mar;
Lá também trabalham as crianças trazendo esperança pro seu caminhar.
Só não esqueçam dos compadres e comadres, povo da rua ou povo em evolução,
Pois não importa como eles são chamados, só trabalham com afinco pra sua transformação.”
(Luiz Fernando Costa)

“Aguenta eu te dizer que Deus não é bonito. E isto porque Ele não é nem um resultado nem uma conclusão, e tudo que a gente acha bonito é às vezes apenas porque já está concluído. Mas o que hoje é feio será daqui a séculos visto como beleza, porque terá completado um de seus movimentos.
Eu não quero mais o movimento completado que na verdade nunca se completa, e nós é que por desejos completamos; não quero mais usufruir da facilidade de gostar de uma coisa só porque, estando ela aparentemente completada, não me assusta mais, e então é falsamente minha - eu, devoradora que era das belezas.
Não quero a beleza, quero a identidade. A beleza seria um acréscimo, e agora vou ter que dispensá-la. O mundo não tem intenção de beleza, e isso antes teria me chocado: no mundo não existe nenhum plano estético, nem mesmo o plano estético da bondade, e isto antes me chocaria. A coisa é muito mais que isto. O Deus é maior que a bondade com a sua beleza.”
(Clarice Lispector)

RESUMO

A juventude no mundo contemporâneo enfrenta problemas ao se filiar a religiões diferentes das religiões seculares. Problemas estes causados pelo preconceito e racismo aos quais as religiões de matriz afro-brasileira vêm enfrentando ao longo dos séculos. Esta dissertação trata de sete jovens filiados a uma casa de Umbanda, buscando construir uma estrutura de sentidos a sua vida sociorreligiosa. Chamamos a atenção para as identidades e afirmações delas por partes dos jovens, identidades que vão sendo construídas com o auxílio da pertença religiosa e seus diversos significados nas vidas dos mesmos. Identidades flutuantes diante de uma cultura globalizada. Apontamos na dissertação algumas características que proporcionaram a formação dessa identidade religiosa e o significado de uma casa de Umbanda para a vida desses jovens.

Palavras-chave: umbanda. juventude. identidade.

ABSTRACT

The youth in the contemporary world faces problems when they enter in different religions of secular religions. These problems are caused by prejudice and racism that Afro -Brazilian religions comes facing over the centuries. This research deals with seven young members to one Umbanda house, seeking to build a sense of structure to their Social- religious life. We call attention to the identities and statements by young people, identities that are being built with aid of religious affiliation and its various meanings in their lives. Identities, facing a globalized culture. Pointed research some characteristics that provided the training that religion identity and the meaning of an Umbanda house to life to these young people.

Keywords: umbanda, youth, identity.

SUMÁRIO

Introdução **11**

1 Considerações Iniciais sobre a Umbanda **27**

1.1 Zélio Fernandino de Moraes e a Umbanda 44

2 Os Jovens no Caminho da Umbanda **56**

2.1 Os Jovens e a Filiação Religiosa na Umbanda 65

2.2 O encontro com o jovem Viny 66

2.3 “Eu quero ver se filho de pemba tem querer”: quando o santo chama para o trabalho espiritual 69

2.4 Frequentar não é pertencer: os jovens e a desfiliação religiosa 73

2.5 Influência e tensão parental na transmissão dos valores religiosos e na filiação e desfiliação religiosa 76

3 Entre Cantos e Encantos: os jovens na Umbanda afirmam suas identidades **81**

3.1 “Abre a roda, deixa a Maria Padilha trabalhar”: a pombagira, a Imagem do feminino, o conflito de gêneros e a representação no terreiro 87

3.2 Pombagira e homossexualidade no terreiro 90

3.3 A relação dos jovens com o Axé 97

3.4 Raíssa, a jovem da Oxum que “ferve no dendê” 101

3.5 “Eu tenho uma queloide na orelha”: a marca do velho Omolu no corpo de seu filho Marlon 104

4 Discriminação Religiosa **108**

4.1 “Quem vai pra macumba não vai pro céu”: a demonização da Umbanda 110

4.2 Exu na rede social não pode? O conflito religioso de Tony com a figura paterna 113

4.3 Pai Cipriano, o preto-velho feiticeiro e a convivência de elementos religiosos da Umbanda na esfera social 119

4.4 Discriminação e Escola 122

Considerações Finais **129**

Referências Bibliográficas **135**

Anexo A **143**

Introdução

Diante dos ataques que os integrantes das religiões afro-brasileira[1] enfrentam e com o objetivo de refletir sobre um assunto de relevância social, esta pesquisa busca compreender como os jovens umbandistas[2] vivem a sua prática espiritual dentro e fora do espaço religioso.

Compreendemos que esses jovens são confrontados com um pano de fundo social de discriminação religiosa no qual bem e mal, paradoxalmente, encontram raízes profundas na história e inserção do negro e da sua cultura na sociedade brasileira, que é conceituada por intelectuais do séc. XIX, a exemplo de Nina Rodrigues (1896/1900), como primitiva e de aspecto doentio. Ainda hoje as religiões de matriz africana são fortemente atacadas, principalmente por alguns grupos religiosos, em que os integrantes e os símbolos das religiões de matriz afro-brasileira são resvalados ao mal (demônio cristão). Diante desse panorama, é fundamental as reflexões em torno de como isso afeta a comunidade religiosa de matriz afro-brasileira e os seus integrantes, principalmente os jovens.

Meu contato com a religião afro-brasileira e primeiras reflexões a esse respeito ocorreram quando eu tinha aproximadamente 23 anos, através de um amigo que, numa situação inopinada, recebeu uma entidade chamada Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas. Naquele momento, não tive dúvidas de haver ali duas identidades que, num transe, revelavam um sentido novo para as coisas, significados que, de alguma forma, tornavam-se tangíveis para os participantes da cena. Sobre isso, segundo Geertz (2013):

> A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua ação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o "dado" do

[1] Segundo Carneiro (2014), Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina, Xangô, batuque gaúcho e outras denominações religiosas de origem ou influência africana, constituídas no Brasil desde o século XIX, compõem um largo espectro de crenças e práticas assemelhadas, mas diversas, que usualmente denominamos religiões afro-brasileiras.

[2] Umbanda: “Religião que surgiu no início do séc XX. Assumidamente sincrética, essa religião popular aglutina elementos provenientes das tradições africanas, indígenas, católicas, espíritas e ocultistas” (AUGRAS, 2009, pág. 15).

> mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas não hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise o encontro. (GEERTZ, 2013, pág. 82)

Seguindo o pensamento de Geertz, aquele momento foi definido pela perspectiva da fé, logo foi necessário ampliar a visão para além da minha realidade cotidiana. Isto não foi difícil, já que tive uma afeição imediata por aquela entidade que inexplicavelmente se tornou um grande amigo e conselheiro. No futuro, por meio do mesmo médium, conheci outras entidades que trabalhavam[3] com ele, como: Pai Jacob de Angola, caboclo Pena Branca, Joãozinho da praia, Dona Sete-Catacumbas e caboclo Sete Estrelas, com quem mantive contato até o falecimento do médium que as incorporava.

A partir dessa experiência, comecei a frequentar centros de Umbanda, sempre como frequentador/observador, fiz cursos sobre religiões de matriz africana e, a partir da observação e do diálogo com a literatura e a documentação, alguns questionamentos emergiram, como: Por que a Umbanda é tão discriminada? Por que a juventude umbandista não é tão expressiva quanto a juventude católica? Quais interesses fazem com que as religiões de matriz afro-brasileira sejam tão perseguidas?

Para esta pesquisa, escolhemos o "Templo A Caminho da Paz", localizado no bairro Encantado, no Rio de Janeiro, e as filiais Casas de Zarithamy (Lapa) e Caboclo Sete Flechas (Vila Isabel). Justificamos este *locus* de análise pelo fato de que, nas casas, as quais tivemos possibilidade de visitar, havia um número reduzido de jovens. Nas casas escolhidas, no entanto, isso se configurou de maneira diferente, pois nelas os jovens são expressivos pela quantidade e diversidade. Outro aspecto relevante para a seleção das casas selecionadas é o fato de buscarem vínculos com figuras vistas como tradicionais como Zilméia Moraes da Cunha, filha de Zélio Fernandino de

[3] O termo trabalho é conceituado de forma que apresenta as diversas fases da relação do homem "por meio da qual um sujeito presta, ou se abriga a prestar, a própria força de trabalho em favor de outro sujeito, em troca de uma retribuição". (MARANHÃO, CARVALHO *apud* CORRADO, 1953). O termo é comum na fala dos jovens e pertencentes à Umbanda, que utilizam o termo para designar a ação, o serviço prestado por eles as entidades e pelas entidades a comunidade religiosa. Nesse sentido, é comum frases como: "minha entidade trabalhou para tal pessoa enferma ou "Eu precisei fazer um trabalho solicitado por tal entidade".

Moraes[4], considerado o fundador da Umbanda; Zélia é madrinha do Templo A Caminho da Paz. Conforme afirmou o dirigente do terreiro Templo A Caminho da Paz:

> Neste meio tempo recebemos o apoio da nossa querida e estimada Zilméia Morais da Cunha, filha do saudoso Zélio Moraes, médium do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que em seu nome e na qualidade de Presidente da Tenda Espírita Nossa senhora da Piedade (primeiro templo de Umbanda do mundo).Nos diz D.Zilméia: Nesse mundo de Deus quanto mais casas forem abertas mais necessitados serão atendidos. [5]

A tradição[6] é exaltada a todo momento pelas religiões de matriz afro-brasileira, o que leva a Umbanda a preservar o caráter oral e o enaltecimento ancestral às entidades de Zélio Fernandino de Moraes e Zilméia de Moraes, como também a respeitar o conteúdo transmitido pelas gerações mais velhas às mais novas, conforme acontece na casa de Umbanda Templo A Caminho da Paz e suas filiais.

Embora a casa pesquisada tenha como referência a figura de Zélio Fernandino de Moraes como fundador da Umbanda, existe uma multiplicidade de terreiros de Umbanda disputando práticas religiosas e tradições diversas que evocam, portanto, representações hierárquicas diferentes. Birman (1985) utilizou as federações umbandistas para compreender o papel de disputa entre os herdeiros das tradições:

> Sob a égide do caboclo das Sete Encruzilhadas almeja impor uma única ordem doutrinária às hostes umbandistas. Esse caboclo teria um valor superior às outras entidades espirituais da Umbanda, devendo, pois, ter o poder de subsumir a todos numa única ordem. (BIRMAN, 1985, pág. 108)

Em paralelo a isso, percebemos que se algumas federações privilegiaram uma "Umbanda pura", ou seja, sem mistura com o candomblé, sabemos que outras lideranças seguiram caminhos diferentes. Tata Tancredo, fundador da Umbanda Omolokô, afirmou que:

---

[4] Considerado por muitos religiosos e pesquisadores como o fundador da Umbanda, através da entidade espiritual Caboclo das Sete Encruzilhadas que "anunciou "a Umbanda.

[5] Disponível em: <http://www.temploacaminhodapaz.com.br>. Acesso em 24 out. 2015

[6] "A "tradição" neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do "costume", vigente nas sociedades ditas "tradicionais". O objetivo e a característica das "tradições", inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O "costume", nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história" (HOBSBAWM; RANGER, 1984. pág. 10, grifos dos autores).

> Terreiro de Umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos terreiro de Umbanda. (FREITAS; PINTO, 1957, pág. 58).

A noção de fazer parte/pertencer a grupos religiosos de matriz africana na fala de Tata Tancredo afirma a identidade negra e os símbolos da sua cultura: tambor, linguagem e comida como marcas de interação cultural, ou seja, uma Umbanda que busca sua africanidade. Sendo assim, para ele, a origem da Umbanda não estaria relacionada ao caboclo Sete Encruzilhadas e Zélio Fernandino, que ganhou forte expressão na cidade do Rio de Janeiro. Sobre isto, Brow (1985) escreveu "Uma história da Umbanda no Rio" e, apesar de ter afirmado sobre a incerteza da Umbanda ter um único fundador, a mesma corrobora que:

> Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes da Umbanda. (BROW, 1985, pág. 10)

A Umbanda, que é uma religião historicamente recente, já que a sua formação pelo grupo de Zélio Fernandino de Moraes se deu no começo do século XX, busca, através do próprio conceito de tradição, formas de negociação e resistência. Para Stuart Hall (2003, p. 260), a tradição trata de uma relação de forças sociais diante de mudanças e afirmações culturais: "As tradições não se fixam para sempre; certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe."

Ao pensar em tradição como algo que afirma valores e práticas num contínuo processo com o passado, cabe-nos a reflexão sobre a necessidade de experimentação de muitos jovens que nem sempre seguem os modelos religiosos dos seus pais, ao contrário, experimentam e vivenciam várias religiões num contínuo processo de descoberta. Segundo Rodrigues (2007):

> Esses processos [de filiação e desfiliação religiosa] são vivenciados por pessoas de todas as idades, não apenas pelos jovens. Entretanto, estamos tratando de uma fase da vida em que se intensifica uma experimentação que vai dar origem a escolhas existenciais importantes: a vivência da sexualidade, a busca de parceiros, a orientação sexual, a continuidade ou não dos estudos, a inserção profissional, os círculos de amizade, as adesões ideológicas,

> políticas, a adoção de determinados valores. A religião também é um campo de experimentação e de escolha para os jovens, mesmo que em todas estas áreas da vida as decisões não sejam definitivas e irreversíveis.[7]

Portanto, ao se filiarem[8] à Umbanda, consideramos relevante a compreensão de como esses jovens lidam com as normas estruturantes para o terreiro de Umbanda e como suas experiências pessoais, a sua visão e experimentação do religioso se relacionam com as normas e tradições do terreiro.

As religiões de matriz africana são caracterizadas por movimentos de transformações e interpenetrações devido a uma série de fatores, como a apropriação de outros cultos religiosos, como o que ocorreu com a Umbanda. Além disso, existem normas, línguas e componentes culturais que são pontos de identificação entre diversos segmentos religiosos das religiões afro-brasileira. Consequentemente, o jovem filiado à Umbanda se depara com uma série de práticas, ritualísticas e responsabilidades com a família de santo, com entidades e com o terreiro, um sistema de trabalho coletivo bem diferente do sistema de formação individualista que marca a sociedade contemporânea. Como nos ensina Geertz (2013), a religião faz interagir ações que são construídas de forma simbólica e em constante relação entre o sagrado e o profano.

Duarte (1983, pág. 4) apresentou a sociedade moderna como a religião do Eu: “O Estado é visto como fruto mais ou menos legítimo da abdicação ou delegação das atividades individuais e se reveste a si mesmo, sob a formação de uma individualidade. ”Os jovens, nesse caso, longe de obliterar o mundo moderno, cientificista e individualista, encontram novas identificações dentro do cosmos religioso. Nesse sentido, na cosmovisão religiosa, ressignifica-se a ideia de família, de tempo, coletividade e obrigações que serão assumidas com entidades e Orixás. Por outro lado, o jovem experimenta, nesse contato com uma religião afro-brasileira, a discriminação sofrida por grupos sociais considerados minoritários e muitas vezes discriminados em suas diferenças, como índios, negros, ciganos, malandros,

[7] Solange Rodrigues (2007) em “Como a Juventude brasileira se relaciona com a religião”. Disponível em:<http://www.uff.br/observatoriojovem/materia/como-juventude-brasileira-se-relaciona-com-religiao>. Acesso em: 24 out. 2015.

[8] O termo filiar, filiação expressa melhor o que pretendemos nessa pesquisa pois, ao escolher uma denominação religiosa o jovem passa a ser admitido em uma comunidade, relacionando-se com ela, conforme nos mostra Aurélio na definição do termo: “filiar- admitir em (comunidade, sociedade, etc.) Relacionar, ligar. Originar-se. Entrar em comunidade, sociedade, etc. Ligar-se. (FERREIRA, Aurélio) Mini Aurélio Século XXI, 2002, RJ. Ed. Nova Fronteira.

prostitutas e muitos outros.

Os jovens, sobretudo os jovens frequentadores de terreiro, são marcados por um sistema simbólico de culturas, conforme definiu Geertz (2013), ao constatar que existem mecanismos de controle que servem para definir qual cultura seria ideal. Desta forma, o homem utiliza e depende desse sistema simbólico desde o nascimento até sua morte.

O próprio sistema religioso dentro de uma casa de Umbanda oferece ao jovem uma riqueza de símbolos e aprendizados que pode ser também apresentado como camadas de saberes típicos costurados na própria vivência religiosa. Através dessa vivência, o jovem cria relações com diversos fenômenos culturais e espirituais com forte sentido particular. Ao mesmo tempo, poderá ser encarado como algo estranho para quem está fora dessa vivência. Posto isso, compreendemos que uma casa de Umbanda é um local onde o divino e o humano se manifestam e onde o próprio rito é marcado por uma organização e normas particulares que não escapam às hierarquias e aos conflitos sociais.

As religiões de matriz africana estão diretamente relacionadas aos símbolos da herança cultural africana e, por isso, entram num espaço de conflitos e disputas com outras religiões seculares. Utilizaremos no trabalho o termo religião secular à luz de Raymond Aron (1985, p. 70), que definiu grupos sociopolíticos e religiões seculares que usavam a sua ideologia da seguinte forma: “fixam o objetivo último, quase sagrado, em relação ao qual se definem o bem e o mal”. Vale ressaltar que Aron (1985) foi um dos primeiros a utilizar o termo religião secular para compreender como o conteúdo religioso pode versar de forma absoluta, se relacionando com políticas conservadoras e dogmas antigos da sociedade. Dessa forma, compreendemos essas disputas com as religiões seculares e com determinados movimentos políticos que, ao longo da história, nunca versaram a favor da identidade negra e da cultura afro-brasileira, ao contrário, em vários momentos suprimiram ou homogeneizaram a cultura negra em detrimento de um pertencimento nacional (GUIMARÃES, 2005; QUIJANO, 2007). Nesse sentido, ainda que se tenha findado o colonialismo, muitas chagas continuam presentes, como a subalternidade e uma forte ideologia eurocêntrica que nega as contribuições e saberes de outras culturas não europeizadas. Ideologia que se expressa na colonialidade[9] do ser, saber e poder que permanece atuante na

[9] Colonialidade do Ser: Negação à identidade do outro não europeu (visão eurocêntrica de mundo). Colonialidade do Saber: Desvalorização de outras formas de conhecimentos não europeus (ex.: cultura africana). Colonialidade do Poder: Padrão mundial de poder capitalista (preconceito racial e imposição de valores simbólicos).

modernidade: “[o]pera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não europeus” (QUIJANO, 2007, pág. 5).

No dia a dia dos jovens umbandistas e candomblecistas, a negação da sua prática assume a forma de poder/violência e as contradições culturais e o conceito de superioridade social por expressões religiosas diferentes atingem diretamente o cotidiano dos jovens umbandistas, que precisam lidar com várias situações de agressões por não pertencerem à cultura dita privilegiada. Nesse sentido, para Munanga (2005):

> Quando acontece um encontro entre culturas, as atitudes preconceituosas de uma em relação à outra podem ser interpretadas como uma defesa global de uma sociedade contra qualquer intrusão estrangeira ressentida como uma ameaça. Atitude essa que Claude Lévi-Strauss considera universal e necessária, embora represente o preço a pagar para que os sistemas de valores de cada comunidade sejam conservados. A desconfiança em relação ao “outro” até a sua rejeição condiciona a presumida sobrevivência das comunidades. Os povos e as etnias teriam de escolher entre a morte cultural por excesso de abertura aos outros e a preservação do seu “ser” distinto em oposição aos outros, começando pelo fechamento em torno de si. (MUNANGA, 2005, pág. 51)

A rejeição que muitos jovens encontram por suas escolhas, dentro de uma sociedade hierarquizada, onde a cultura de um grupo dominante é utilizada como orientadora e normatizadora, pode ser ponto de choque e fricção desses indivíduos dentro de alguns contextos (inclusive o familiar), que muitas vezes acabam afirmando o conceito de desigualdade e o preconceito religioso, o que pode fazer da própria religião o ponto de atrito e disputa de poder social.

A casa de Umbanda é um local de encontro de identidades multiculturais e étnicas o que contribui para que o jovem aprenda a lidar com a diversidade. Analisamos o termo multiculticultural à luz de Gonçalves & Silva (2004), que estabelecem o termo através do “jogo das diferenças”, sendo assim, segundo os autores:

> Falar do multiculturalismo é falar do jogo das diferenças, cujas regras são definidas nas lutas sociais por atores que, por uma razão ou outra, experimentam o gosto amargo da discriminação e do preconceito no interior das sociedades em que vivem. (GONÇALVES; SILVA, 2004, pág. 11)

Posto isto, compreendemos que o multiculturalismo não dissolve as

individualidades, ao contrário, respeita as diferenças de cada um e de cada grupo, a luta, neste caso, é pelo reconhecimento dos seus valores e práticas numa sociedade mais justa que abrigue as diferenças culturais.

Pedaços de pedacinhos: como a pesquisa está estruturada

Em linhas gerais, esta pesquisa foi estruturada da seguinte forma: O primeiro capítulo, “Considerações Iniciais sobre a Umbanda”, destacamos a literatura sobre a Umbanda e sua inserção na sociedade brasileira. O tema é complexo já que envolve questões delicadas como racismo e preconceito, questões estas que influenciaram a sua formação e aparecem na literatura umbandista e nos primeiros congressos que discutiram a Umbanda. Essa discussão permeia todo o trabalho já que analisamos o imaginário religioso em questões levantadas como preconceito e intolerância religiosa.

O segundo capítulo, “Os jovens no caminho da Umbanda”, traz uma amostragem do significado, motivos e importância para esses jovens pertencerem a uma religião afro-brasileira, escolha essa muitas vezes difíceis que implica conflitos familiares, doenças e problemas espirituais. O jovem distante do clichê de jovem rebelde ou irresponsável, é confrontado com inúmeras situações que exigem enfrentamento, disciplina, compromisso e responsabilidade ao se filiarem a Umbanda. O terceiro capítulo: “Entre Cantos e Encantos: os jovens na umbanda afirmam suas identidades”, analisamos o universo religioso como um lugar de perguntas e respostas para os jovens, questionamentos sobre o que é ser e estar no mundo e através disso, o jovem tem suas identidades construídas, re-construídas, negadas e afirmadas fora do espaço religioso num processo que não escapa aos conflitos e questionamentos que se encontram no meio social e no próprio espaço religioso. O quarto e último capítulo, “Discriminação Religiosa”, constitui a análise de relatos de discriminação religiosa envolvendo os sete jovens. A discriminação religiosa remete à questão da história do negro no Brasil, sua cultura e identidade tratadas ainda hoje com estereótipos que reproduzem o racismo numa sociedade que ainda não reconhece o legado africano e sua importância cultural.

Nesta dissertação buscarei compreender uma questão: O que é ser jovem numa casa de Umbanda? Por sua complexidade, não acreditamos que seja possível encerrar a questão nos limites desta dissertação. Ressaltamos, porém, que que existe uma lacuna no que se refere a esta investigação, pois não encontramos dissertações de mestrado entre os anos de 2010 a 2015, nas principais universidades do Rio de

Janeiro (PUC, UFRJ, UERJ e UNIRIO) relacionando Juventude, identidade e Umbanda. Por essa razão, consideramos necessária a realização de estudos com essa problematização, já que pode se configurar como possibilidade de ampliação das discussões a respeito do papel que o jovem desempenha numa casa de Umbanda.

Assim, pretendemos compreender a dimensão da integração desses jovens no terreiro, através de uma prática cultural e religiosa para afirmação e construção das suas identidades. A dissertação busca, como objetivo central, através das pesquisas chamadas de qualitativas, analisar o que é ser jovem numa casa de Umbanda.

Para alcançar o objetivo central, estabelecemos os seguintes objetivos específicos:

a) Investigar quais foram os motivos que levaram os jovens entrevistados a se filiarem a uma casa de Umbanda;
b) Investigar possíveis conflitos e processos discriminatórios que os jovens podem sofrer na afirmação da sua identidade religiosa.

As hipóteses estão sintetizadas da seguinte forma:

a) As entidades de Umbanda auxiliam os jovens em vários contextos da sua vida: afetivo, social, saúde e cultural, o que pode promover bem-estar e segurança para a vida dos mesmos.
b) A casa de Umbanda, para além de um lugar religioso, é um lugar que possibilita aos jovens o estabelecimento de vínculos socioafetivos e uma constante troca de experiências culturais.

Como pesquisador, sigo em meio a incertezas, buscando os registros, fragmentos, pedaços de pedacinhos para tentar interpretar todos os dados que foram colhidos na pesquisa. Segundo Lincoln e Denzin (2006), o pesquisador é um *bricouler*, ou seja, um confeccionador de colchas, já que define a pesquisa qualitativa da seguinte forma:

> O pesquisador qualitativo que emprega a montagem é como um confeccionador de colchas ou um improvisador no jazz. Esse confeccionador costura, edita e reúne pedaços da realidade, um processo que gera e traz uma unidade psicológica e emocional para uma experiência interpretativa. (LINCOLN; DENZIN, 2006, pág. 19)

No processo de tecitura, com tantos retalhos perdidos, surgiu o receio de que a imagem do jovem se tornasse obtusa, embaçada e difícil de ser reconhecida pelos mesmos. A única coisa que efetivamente os mostra na pesquisa são as entrevistas, seus nomes não são revelados para preservarmos suas identidades (utilizaremos

pseudônimos), e também não trabalharemos com imagens dos jovens ou das casas referidas na pesquisa. Antes de começar as entrevistas, informavámos aos jovens que seus nomes não seriam revelados, alguns insistiam para que fossem revelados. Sendo assim, buscamos nomes mais próximo aos deles, buscando reconhecê-los e respeitar a sua condição de sujeitos. A questão da identificação do sujeito na pesquisa faz parte de um grande debate que envolve questões éticas e de segurança para os sujeitos envolvidos.

Caputo (2012) utilizou os questionamentos de Kramer (2002) para abordar as questões éticas nas pesquisas com crianças e adolescentes. Segundo Caputo (2012):

> Acompanhando várias dissertações de mestrado, teses de doutorado, além de monografias que apresentavam pesquisas com crianças numa abordagem qualitativa, obviamente na narrativa, surge a necessidade de que os sujeitos apareçam nomeados. De imediato, diz Kramer, alternativas como usar números e mencionar as crianças pelas iniciais foram rejeitadas, já que essa via negava sua condição de sujeitos, desconsiderava sua identidade e simplesmente apagava quem eram e as relegava a um anonimato incoerente com o referencial teórico que orientava a pesquisa. (CAPUTO, 2012, pág. 180)

Nesse sentido, encontramos como solução a utilização de nomes mais próximos aos nomes dos sujeitos da pesquisa, deixando claro a finalidade da pesquisa e das entrevistas. A busca dos sujeitos para a pesquisa aconteceu primeiro através de um contato prévio com as casas pesquisadas e a autorização dos dirigentes responsáveis pelas casas: Templo A Caminho da Paz, Caboclo Sete Flechas e Casa de Zarithamy. O Templo A Caminho da Paz (TCP) tem como filiais essas três casas informadas e também a casa de Pablo Juan, localizada no Cachambi (RJ) e que não faz parte desta dissertação. Os jovens que concederam a pesquisa assinaram uma autorização de permissão para que as entrevistas fossem feitas.

A primeira vez que visitei o Templo A Caminho da Paz, localizado no Encantado, Rio de Janeiro, em 2005, não imaginava que voltaria posteriormente para iniciar esta pesquisa. Nesse período, ainda não existiam as casas filiais pesquisadas, foram inúmeras as vezes que visitei esta casa, consultei entidades, observei jovens e adultos em processo de interação sociorreligiosa, mas ao retornar em 2015, dez anos depois, tudo me pareceu novo e diferente, novos filiados e novas casas, formando um complexo maior de interações e com uma quantidade maior de jovens.

Durante um ano e meio observei e frequentei essas casas filiadas, uma vez por semana visitava uma das três casas pesquisadas e as entrevistas foram realizadas no

período de novembro de 2015 a janeiro de 2016.

Os jovens transitam entre essas casas, portanto não existe nenhuma restrição nesse sentido. Algumas vezes encontrava um ou outro jovem que ia na mesma semana em duas casas diferentes, o que mostra essa flexibilidade.

O espaço ritualístico da Umbanda pode ser empregado de diversas maneiras: tenda, terreiro, templo, centro, casa e terra são algumas classificações utilizadas. A utilização de um ou outro termo é relativo, dependendo do contexto ou de quem a utiliza. Segundo Maggie (2001, pág. 25): “Terra era mais usada quando os orixás falavam, como, por exemplo, uma pombagira dizia: ‘Esta é minha terra’. Era também usada pelo pai-de-santo, no sentido de domínio: ‘Tenho três terras.'”

Utilizo essas categorias porque foram as mais utilizadas pelos jovens envolvidos na pesquisa e dentro do trabalho de observação nas casas envolvidas. Damos prioridade ao termo casa, por ser o termo mais utilizado pelos jovens.

A busca dos sujeitos para a pesquisa ocorreu depois de algumas semanas de análise das casas pesquisadas. Portanto, resolvi iniciar as entrevistas no Templo A Caminho da Paz, porém no dia escolhido para início não havia nenhum jovem participando da sessão, a não ser o jovem Viny que se encontrava na assistência acompanhando a gira. Reconheci o jovem, pois na semana anterior o tinha visto na gira de malandros, na casa do Caboclo Sete Flechas. Estava em transe com um malandro e lembro que a forma com que dançava e os trejeitos da entidade contrastava com a sua figura. Viny possui baixa estatura e parece ter uma idade inferior a que realmente tem.

Apresentei-me ao jovem e pedi autorização para após a gira iniciar as entrevistas. Enquanto o entrevistava, uma outra jovem interrompeu a entrevista, era Tábata, a quem Viny me apresentou e a partir de então começou a fazer parte da pesquisa.

O objetivo inicial traçado para a concretização da pesquisa seria a entrevista com oito jovens filiados ao Templo A Caminho da Paz e suas filiais, equilibrado entre os gêneros masculino e feminino, cor e condição social. Pretendemos aqui trabalhar com a heterogeneidade, no entanto temos a convicção que o trabalho não consegue dimensionar esta heterogeneidade, pois escapa ao nosso objetivo central. Escolhemos oito jovens na busca de equilibrar em pares de 4 homens e 4 mulheres, no entanto, a jovem Paloma desistiu ainda no começo do trabalho e ficamos com sete jovens.

Apresentando os sete jovens: Viny (23 anos), mora em Vila Isabel no Morro dos Macacos, informou que se considera negro, trabalha como técnico em

admistração, e pretende fazer a avaliação do ENEM para cursar psicologia, alegando que pretende auxiliar os filiados das religiões afro-brasileira. Seus pais são separados, filho de pai católico e mãe que já pertenceu à igreja católica e ao Espiritismo de Kardec e atualmente não está vinculada a nenhuma religião específica. Viny mora com a mãe, informou ser tímido, embora, em diversos momentos no qual a brincadeira era possível, Viny fazia imitações e brincava, sendo sempre de sorriso fácil. É médium iniciante na casa do Caboclo Sete Flechas, frequenta o terreiro há um ano e sete meses e auxilia na cambonagem[10] e na curimba[11], informou que não tem certeza de quais são os seus orixás porque não foi batizado, porém, por suas características acredita que é filho de Oxum[12].

Tábata (20 anos) mora em Vila Isabel, informou que se considera negra, estudante universitária no curso de Direito, trabalha na área de vendas e ocupa o cargo de gerente de loja, sua mãe é protestante e o seu pai "é de santo". Tábata mora com o seu pai. Informou que já frequentou a igreja evangélica, o candomblé, o budismo e há dois anos frequenta a Umbanda, é médium iniciante na casa do Caboclo Sete Flechas onde auxilia também na curimba quando é necessário. Informou ser filha de Oxum na Umbanda.

Tony (15 anos) mora no Centro do Rio de Janeiro, informou ser branco, é o mais jovem dos pesquisados. Sua mãe que já era umbandista o levou para conhecer a Umbanda, Tony é muito articulado, fala com todos na casa e está sempre acompanhando o dirigente da sessão na casa de Zarithamy (Lapa, RJ) e auxiliando na cambonagem. Tony é filho de Oxossi[13], nas giras de Umbanda Tony sempre estava com uma guia do seu orixá e outra de Oxalá. Mora com sua mãe que frequenta a mesma casa que Tony há dois anos aproximadamente, o seu pai é protestante e não aceita a escolha do jovem. Tony estuda no colégio Estácio de Sá, localizado na Urca no Forte de São João.

---

[10] Cambono-Servidor de Orixá e auxiliar de médium em transe.

[11] Curimba- Na Umbanda a curimba está relacionada à música. O nome curimbeiro se dá para aqueles que são responsáveis pelos pontos cantados e instrumentos sagrados de toques na casa.

[12] A francesa Gisèle Binon Cossard, mãe-de-santo e conhecida como Ialorixá Omindarewá, escreveu sobre a relação entre o orixá com seu filho. Sobre isto Cossard afirmou: (...) "quanto mais antiga for a iniciada, mais a personalidade de seu Orixá irá se desenvolver. Ela vai continuar correspondendo ao arquétipo tradicional de cada entidade, mas adquirirá nuances variáveis de acordo com cada um" (COSSARD, 2006, pág.160). Para Berkenbrock (2012): "Oxum era na África o orixá do rio com o mesmo nome. No Brasil, ela é identificada com um rio determinado, mas com os rios e a água em geral. Com isso, Oxum é o orixá da fertilidade e da reprodução (...). Oxum é apresentada como mulher vaidosa e ciumenta. (BERKENBROCK, 2012, pág. 239)

[13] Oxossi é o orixá da caça e grande conhecedor das plantas.

Samires (18 anos) faz parte do Templo A Caminho da Paz (Encantado, RJ) há um ano e dois meses e também costuma frequentar a casa de Zarithamy (Lapa). Antes de se filiar à Umbanda, Samires frequentava o candomblé porque sua avó tinha um terreiro de candomblé. Entrou na Umbanda com a sua mãe. Estudante, branca, mora no bairro Encantado com os pais e auxilia na curimba. Para Samires: "pra mim na Umbanda não tem dificuldades aqui tudo é amor." Samires é filha de Xangô, Orixá considerado o rei da Justiça. Samires informou que fica indignada quando se sente injustiçada e sempre responde as ofensas.

Marlon (18 anos) frequenta o Templo Caboclo Sete Flechas há um ano em Vila Isabel, estudante universitário de Gastronomia, branco, mora com os pais no bairro (Tijuca, RJ). Marlon é filho de Omolu[14] e diz que possui inúmeras características desse orixá.

Raíssa (19 anos) há dez meses é filiada à casa do Caboclo Sete Flechas (Vila Isabel, RJ), mora em Jacarepaguá com sua mãe, estudante universitária no curso de Pedagogia. Informou ser filha de Oxum e apesar de Oxum representar as águas doces, Raíssa informou que é filha de uma Oxum "esquentada" e que por isto não leva desaforo pra casa. Entrou para a casa há dez meses e informou que as suas entidades são heranças de família, pois sua avó já trabalhava no santo.

Andres (20 anos) reside no Centro do Rio de Janeiro com os pais, filiado à casa de Zarithamy na Lapa há menos de um ano, pretende prestar vestibular para Artes Cênicas. Andres é filho de Oxóssi com Yansã que é apresentada como uma guerreira e rainha dos mortos (eguns).

Inserimos o número sete no título da pesquisa: "Sete jovens numa casa de Umbanda - construção e afirmação de identidades". A motivação se deve não só ao fato de termos finalizado com setes jovens e sim a importância do número sete para a Umbanda, a começar pela pintura mediúnica[15] que representa o caboclo das Sete Encruzilhadas[16], que apresenta ao fundo Sete caminhos, conforme gravura a seguir:

[14] "Omolu é um orixá ligado à terra. Por isso, Omolu- que também é chamado de Obaluaiyê, Soponna ou Xaponã está ligado ao nascimento, à morte e ao segredo que interliga as duas coisas. Por um lado Omolu pode trazer a vida, por outro, a morte." (BERKENBROCK, 2012)

[15] Pintura feita por um médium capaz de transmitir uma mensagem que pode ser em forma de arte ou não. No espiritismo de Kardec tal fenômeno é conhecido como pictografia.

[16] Reconhecido como fundador da Umbanda, conforme discutiremos no primeiro capítulo desta dissertação. A imagem a seguir se encontra no livro "Das Macumbas a Umbanda. Uma análise histórica da construção de uma religião brasileira" (OLIVEIRA 2008, pág. 97).



Figura 1: Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Fonte: OLIVEIRA, José Henrique Motta. **Das Macumbas à Umbanda.** Uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. São Paulo: do Conhecimento, 2008, p. 97.

Nesse sentido, para Oliveira (2008):

> O quadro é simbolicamente riquíssimo, permitindo inúmeras interpretações. O que interessa aqui, entretanto são os setes caminhos que o caboclo tem para percorrer no sentido de propagar a Umbanda. A união destes caminhos, a encruzilhada, lembra-nos a praça de muitas igrejas do interior, que oferece aos fiéis sete opções de trajetos para chegar até o templo. Estes caminhos fazem referências aos sete dons do Espírito Santo: Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor, cujos valores são procurados no culto ao Divino Espírito Santo. (OLIVEIRA, 2008, pág. 97)

Além disso, na organização dos espíritos que compõem a Umbanda, o número sete também está presente. Sobre isto, para Ortiz (1978), o umbandista Matta e Silva foi que melhor organizou a linha espiritual dividida em sete:

> 1- Linha ou vibração de Oxalá
> 2- Linha ou vibração de Iemanjá
> 3- Linha ou vibração de Xangô
> 4- Linha ou vibração de Ogum
> 5- Linha ou vibração de Oxossi
> 6- Linha ou vibração das crianças
> 7- Linha ou vibração dos pretos-velhos. (ORTIZ, 1978, pág. 78)

Ainda segundo Ortiz (1978, p. 76): “A cosmologia umbandista é, porém, muito mais complexa, pois cada legião se subdivide em sete falanges, cada falange em sete subfalanges e assim por diante.”

Nas casas de Umbanda, a força do sete é acentuada. Ao começar a pesquisa, por exemplo, já nos deparamos com a casa do caboclo Sete Flechas e lá dentro várias outras entidades que carregam a simbologia do sete: Dona Sete Catacumbas, Exu Sete encruzilhadas, Caboclo Sete Montanhas, entre outros.

A simbologia do sete adquire expressão em toda a ritualística umbandista como número de força, poder e perfeição, sendo bastante utilizado nos pontos cantados de Umbanda:

> Sete vezes eu caí, sete vezes levantei, sete vezes fui mantida pela mão de um rei, meu deus. O arco-íris também tem as sete cores, a semana sete dias, Dona Sete, sete amores. Lá na encruza tem um sete e ninguém tira, vou chamar a Dona Sete para tomar conta de Gira.[17]

Através da vivência e do contato com a ritualística das casas, nos deparamos com um universo de representações e simbologias inerentes ao culto de umbanda que genericamente tentamos descrever. No entanto, transformar este cenário natural do campo religioso em palavras é uma tarefa difícil para o pesquisador. Dessa forma, valorizamos como metodologia utilizada a história oral, reconhecendo que nos terreiros de Umbanda a oralidade continua sendo a principal forma de aprendizado. Nesse sentido, para a concretude da pesquisa, ouvir os jovens é fundamental, pois não estamos diante de algo que já foi escrito.

Sabemos, portanto, que historicamente no mundo ocidental a escrita se apresenta como algo superior, com maior peso valorativo. Entretanto, num contexto no qual a oralidade é privilegiada, faz-se necessário acentuar a sua importância e desconstruir a visão preconceituosa de que se trata de algo inferior ou primitivo.

Ferretti (2009) nos lembra a importância histórica da oralidade para as religiões afro-brasileira. Para ele:

> As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas. (FERRETTI, 2009, pág. 123).

Diante disto, vale frisar que é por meio da palavra, da fala do caboclo, da consulta falada entre entidades e consulentes e do axé e força dos pontos cantados que a gira na Umbanda ganha forma. Portanto, respeitamos aqui a força da oralidade

[17] (Observação de campo) ponto cantado nas giras de Exu do Templo A caminho da Paz. 17/07/2015.

na Umbanda que somadas ao olhar do pesquisador e a um referencial teórico relacionado ao tema formam um triângulo que tem por finalidade a composição desta dissertação.

1 - Considerações Iniciais sobre a Umbanda

Por não se considerar relevante para o que se pretende com esta pesquisa, não temos a pretensão de corroborar algum teórico sobre o local ou data precisa do nascimento da Umbanda, pois esta tarefa ainda hoje é campo de disputa das mais diversas opiniões. Interessa-nos afirmar que a África, como base formadora das religiões afro-brasileira (Berkenbrok 2012), entre as quais se inclui a Umbanda, foi um dos pontos de acirrada polêmica, haja vista o olhar depreciativo que, durante séculos, alguns intelectuais e a Igreja projetaram sobre a cultura de países africanos, valorizando, por outro lado, a cultura e os costumes europeus como exemplo de civilização.

A palavra Umbanda, tal como o nascimento dessa religião, possui inúmeras explicações. Para Ramos (1940), o termo surgiu da Cabula[18] que é fruto do culto sincrético com as religiões de matriz africana e que teve forte influência dos bantos. Na cabula, os termos "embanda" e "umbanda" significam chefes de culto, o termo cabula foi posteriormente substituído por macumba.

Cumino (2015) ressalta que a etimologia do termo não explica a origem da Umbanda. Para ele:

> A palavra Umbanda já existia na África antes de surgir a religião de Umbanda no Brasil, aqui e lá essa mesma palavra se refere a práticas rituais que guardam semelhanças e diferenças, pois não são a mesma coisa. Esse fato cria algumas confusões com relação à origem da Umbanda. Em nosso ponto de vista, a Umbanda tem várias origens diferentes; africana é uma delas, com a mesma importância das outras. (CUMINO, 2015, pág. 47)

Ao entrar em contato com a literatura que disserta sobre a Umbanda e sua origem, é necessário esforço para não se cair nas armadilhas de enxergar a Umbanda através do discurso neocolonialista de dominante/dominado e seu jogo de oposições binárias (HALL, 2006, pág. 323): Umbanda branca/Quimbanda preta ou Umbanda brasileira e candomblé africano. Buscaremos, aqui, a investigação de algumas representações construídas sobre a Umbanda e, como se trata de algo construído,

[18] Segundo Cumino (2015, pág. 54), o culto dos negros Cabulistas são de origem Monjolo e Male: "Desse culto, originou-se, mais tarde, a Linha das Almas, em consequência do sincretismo católico, que trouxe as palavras "alma" e "espírito". Passaram, então, os Cabulistas a fazer suas obrigações para as "almas", mas dentro do seu culto.

não pretendemos encarar as informações encontradas como verdades absolutas, mas sim como mecanismos de poder, atrelados a questões políticas, as quais, em sua exterioridade, se coadunavam com um projeto macro de identidade nacional[19] e hierarquização de culturas. Exemplo dessa distinção de cultura foi a classificação da África dentro do aspecto sincrético que se formaram as religiões afro-brasileira. Segundo Maggie:

> Assim os traços de origem africana foram colocados no vértice mais baixo da evolução cultural, seguido dos traços indígenas e dos traços católicos assimilados de forma primitiva. No vértice mais elevado dessa evolução cultural colocavam-se os traços espíritas. (MAGGIE, 2001, pág.14)

Maggie mostra três baluartes importantes para a formação histórica da Umbanda: o índio nativo, o catolicismo e o espiritismo europeus, e a chegada dos africanos inseridos no regime colonial e escravocrata. O próprio termo sincrético pode estar carregado de sobreposição de valores e dominação, pois, segundo Ferreti (1999):

> Sincretismo traz uma idéia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando a aceitação pacífica da classe subalterna de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas. Sabemos que a pregação de missionários e a catequese encontram-se na raiz desta imposição de uma religião sobre outra. (FERRETI, 1999, pág. 115).

A construção do negro africano como elemento inferior serviu para a afirmação de uma outra identidade: do homem branco, europeu, colonizador e catequizador, características fundamentais até hoje para se pensar a relação desigual de força e poder impostas ao negro e a sua cultura, de geração em geração. Como se sabe, encontramos ainda hoje situações de apedrejamento de terreiros e a participantes da Umbanda e do Candomblé, como se nesses espaços inexistissem humanos, com seus laços de afeto, beleza, caridade, sentidos e cores. É através do obscurantismo da concepção de demônio e a imagética maniqueísta de um universo religioso polarizado no bem e no mal que se tenta extrair a humanidade e os valores dessas religiões. Tal obscurantismo, cujo objetivo é inviabilizar a capacidade do negro de

[19] Para Prandi (1996, pág. 64), o projeto nacional de Vargas dissolve questões identitárias e raciais na feição populista do gerno. Segundo o autor: "(...) o populismo nega a luta de classes e dilui as raças numa unidade homogênea, o povo, que é ideologicamente a fonte de toda a legitimidade. Diferenças raciais não fazem sentido, como não faz sentido qualquer movimento de afirmação racial; o populismo, assim, é uma ideologia de integração do negro como igual."

contemplar e oferecer uma lógica às suas forças superiores e aos seus orixás possuem raízes antigas.

Se perguntássemos para um jovem quem fora Hegel, ainda que o mesmo não soubesse responder sobre as suas obras, é provável, dentro da nossa formação eurocentrada, que ele seja reconhecido como importante filósofo. O pensamento dos cânones europeus está impresso nas escolas, no meio acadêmico e na religião. Reconhecemos sua contribuição mas, devemos considerar as consequências da dominação cultural em vários campos da nossa sociedade, incluindo o religioso, que impôs uma só versão da história e da cultura. Dentro de um pensamento filosófico considerado clássico como a obra de Hegel, o "Fundamento geográfico da história universal", compreendemos a ligação de conceitos raciais em tempos cronológicos distintos, sempre com a tentativa de justificar a opressão e o sofrimento infligido ao outro por sua diferença de cor. Para Hegel (1995):

> A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma idéia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a idéia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes. (...) Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (HEGEL, 1995, pág. 84-88).

Se, no processo da escrita, "caminhamos pelo tempo", para tentar "costurar" visões de ontem e seus reflexos no hoje, é pelo simples fato de observar as similaridades nos discursos. Uma teia frágil de conceitos que se ressignificam, embora sem perder a força do sentido depreciativo. A fala de Hegel, nesse caso, não se diferencia embora separadas por séculos, de muitos autores que negam a África como origem da Umbanda a exemplo de Diamantino Coelho Fernandes, um dos representantes do 1º Congresso da Umbanda, para ele: "A Umbanda teria origem na Lemúria, para depois passar pela África e chegar ao Brasil" (CUMINO, 2015, pág. 51). Sendo assim, valoriza-se a sua origem mítica e fica clara a tentativa de desafricanização. Por outro lado, quando aceitam a sua origem africana, é através de uma África associada à civilização, entendida como exclusivamente egípcia, o que deixa claro a fragmentação e a exclusão étnico-racial. Nesse sentido, Cumino (2015)

mostra a fala do Dr. Baptista de Oliveira: “No primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, na reunião de 22 de outubro de 1941, com o tema: Umbanda, suas origens, sua natureza e sua forma”:

> Não obstante as divergências por vezes profunda na concepção que de Umbanda tem os seus afeiçoados e adeptos, todos são acordes quanto às suas origens africanas.
> A natureza de suas práticas revestidas todas elas de tão grosseiros aspectos, assim como a rudeza do vocabulário com que se processam os atos da sua estranha liturgia, tudo isto lhes justifica a paternidade: Umbanda veio do continente Negro. Também sou dessa opinião, muito embora discorde em um detalhe.
> Umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África oriental, ou seja, do Egito, da terra milenar dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo.
> O barbarismo afro de que se mostram impregnados os ecos chegados até nós, dessa grande linha iniciática do passado se deve às deturpações a que se acham naturalmente sujeitas às tradições verbais, melhormente quando, além da distância a vencer no tempo e no espaço, têm elas de atravessar meios e idades em absolutos inadaptados à grandeza e a luz” (CUMINO, 2015, pág.49)

Se, por um lado, encontramos a analogia da África negra com a barbárie ou a alusão da religião popular, como religião de uma massa pobre e “com rudeza de vocabulário”, por outro, “o povo de santo” encontra no deboche do Exu, na fala simplória e sapiente do preto-velho e na vibração do toque musical de Ogum, orixá que abre os caminhos, conceitos diferenciados, de força, poder, resistência e sentido para sua trajetória de vida. Isso nos mostra o quanto estamos diante da complexidade que perpassa a religião de matriz africana ou afro-brasileira.

Posto isto, percebemos as forças conflitivas do discurso dominante e totalitário e das práticas de resistência encontradas na vivência religiosa, resistência encontrada na própria prática e na continuidade das religiões de matriz afro-brasileira. Negrão (1996) afirma, em vários momentos, que seus integrantes foram alvo de perseguição policial. Para Negrão (1996, pág. 147), portanto: “(...) a necessidade de traição a sua herança negra era imperativa”. Isso explica, em parte, a ambiguidade do discurso de alguns líderes umbandistas e a maior influência do Espiritismo de Kardec e da Igreja Católica, na tentativa de se livrarem do estigma de “feiticeiros” procuram demonstrar evolução por meio da expressão sincrética das suas práticas. Sincretismo que sobrevive nos dias de hoje através das imagens de santos católicos, de orações cristãs e da doutrina do Espiritismo de Kardec nas casas de Umbanda.

O diálogo apontado por Negrão (1996) nos mostra a resistência do pai-de-santo Ismael que, em 1948, fundou sua casa de Umbanda. Ismael, ao ser interpelado

por um delegado de polícia, demonstrou firmeza na relação de embate com o delegado:

> Me intimaram na polícia. Na delegacia de costumes, falei com o dr. Armando Correia Braga. Aí ele queria que eu assinasse um compromisso: "Você vai assinar um compromisso para deixar esse negócio de macumbaria, de feitiçaria." Eu disse: "Eu não vou assinar nada, doutor." E ele: "Por que não assina?" Eu disse: "Não assino porque não sou mentiroso. Eu não vou dizer nem pro senhor, nem pra ninguém. Eu não vou deixar de trabalhar." Ele disse: "Eu ponho dois inspetor na sua porta." Eu disse: "Não adianta." Ele disse: "Você trabalha com eles lá na porta mesmo?" Eu disse: "O senhor pode vigiar minha porta, mas a mata é livre. (NEGRÃO, 1996, pág. 76, grifos do autor)

A identidade em questão parece ser unificada pelo universo religioso do sujeito. Nesse caso, ser macumbeiro é algo que deve ser solucionado por aparelhos repressores do governo de Vargas, conforme nos mostra o relato acima, já que se trata de um problema social, portanto, o religioso e o público se confrontam na busca do local que cada parte poderia ocupar. Esta é a "sutura" que, para Hall (2006), costura as duas partes. Todavia, não era importante a afirmação das fragmentações étnicas e identitárias para Vargas. Segundo Lavine (2001, pág. 93): "Para Vargas incutir um senso de identidade nacional afirmativo e comum a todos constituía-se no esforço prioritário do seu governo". Ser macumbeiro parecia uma ameaça a um regime que "[...] arregimentou a cultura popular para executar a tarefa de ensinar valores populares" (LAVINE, 2001, pág. 94).

Esse trabalho pretende fugir das armadilhas da reprodução de preconceitos, pois compreendemos que existem conceitos que foram ressignificados na luta pela apropriação e disputa de espaços e símbolos. Outras palavras, no entanto, não somente mantiveram, mas tiveram seus sentidos pejorativos reforçados. Exemplo disso é a palavra macumba/macumbeiro[20] que, até mesmo em alguns canais da televisão brasileira, é "demonizada". Quanto a isso, Munanga (2014) esclarece que:

> Todos devem se lembrar das recentes campanhas de difamação e demonização das religiões brasileiras de matrizes africanas nas emissoras da TV Record. Ações que podem engendrar barricadas culturais e gerar conflitos capazes de prejudicar justamente a construção da democracia e do pleno exercício da cidadania dos descendentes de escravizados de ontem que apesar de serem

[20] Macumba é o termo popular corrente, no Rio e em outros lugares do Brasil, para indicar as práticas religiosas inspiradas, ao mesmo tempo pelas religiões africanas, pelo catolicismo e pelo espiritismo Kardecista (LAPASSADE, 1972, pág. 3).

> juridicamente cidadãos livres, ainda não exercem de forma igual sua cidadania não tem a garantia de seus direitos sociais. (MUNANGA, 2014, pág. 22).

Essas campanhas de difamação a que Munanga se refere, utilizam termos e símbolos usados nas religiões de matriz afro-brasileira como coisa difamatória a exemplo da palavra macumba. Portanto, a palavra macumba será utilizada na pesquisa não de forma singular devido aos muitos significados que ela oferece, tampouco para se diferenciar hierarquicamente de outras práticas da mesma matriz, pois compreendemos que, ainda que haja diferenças nas suas práticas ritualísticas, bebem igualmente da matriz africana e suas diversas nações[21]. O sentido, ao utilizar a palavra macumba será sempre o de ritual sagrado, como é comumente utilizada nas casas de Umbanda por seus integrantes e frequentadores, assim como em inúmeros pontos cantados[22]:

> Me chamaram de Mineiro
> Ee não sou mineiro não
> Mansador de burro bravo
> Mineiro é meu patrão
>
> [refrão]
> Oh Mineiro eh
> Oh Mineiro ah
> Oh Mineiro eh
> Oh Mineiro ah
>
> Macumba boa como a de Minas não há
> Macumba boa como a de Minas não há

Lapassade (1972) diferenciou candomblé e macumba, constatando por meio da pesquisa o maior *status* ao candomblé:

> Desde 1900, nas primeiras publicações de Nina Rodrigues, o candomblé da Bahia foi sempre amplamente estudado. Este se tornou conhecido e adquiriu um prestígio incontestável. No Brasil, o "status" cultural do candomblé é muito superior ao da macumba. (LAPASSADE, 1972, pág. 12, grifos do autor).

[21] "Vivaldo da Costa Lima, no seu já clássico artigo "O conceito de nação nos candomblés da Bahia" foi o primeiro autor a chamar a atenção sobre como, aos poucos, o termo "nação" foi perdendo sua conotação política para se transformar num conceito exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia. Em outras palavras, nação passou a designar uma modalidade de rito ou uma forma organizacional definida em bases religiosas" (PARÉS, 2013, pág. 102).

[22] Os pontos cantados na Umbanda são as preces e as invocações das falanges, chamando-as ao convívio das suas reuniões que, no momento, se iniciam. Disponível em: <www.centroespiritaurubatan.com.br>. Acesso em: 18 fev. 2016.

A palavra macumba, para Lapassade (ibidem), classifica a formação dos novos cultos com maior influência de origem Bantu, como a Umbanda e a Quimbanda. Lapassade é categórico ao opor Umbanda e Quimbanda: “É a repressão e a destruição cultural da Quimbanda em nome da Umbanda” (pág. 17). Lapassade é preciso ao afirmar que a Quimbanda é negra e representada pelos exus, e a Umbanda encontra-se submissa ao conceito de boa ordem. Portanto, assumiu os valores do homem branco. Sendo assim, para Lapassade o progresso da Umbanda representou a derrocada da Quimbanda. Segundo Lapassade (1972):

> O progresso da umbanda é favorecido pelo nacionalismo brasileiro. Ela é mais ou menos diretamente sustentada pelos dirigentes políticos. Enfim, alguns teólogos católicos, por exemplo Valdeli, da PUC do Rio chegam a pensar e a dizer que com efeito, a Umbanda pode definir um “catolicismo” que corresponde melhor à cultura brasileira, que o catolicismo importado da Europa, intelectualizado demais e que não resistiu ao sincretismo dos cultos africanos.(...) A condição desse reconhecimento e dessa ascensão da umbanda é, naturalmente, o abandono da quimbanda, ou, ao menos, a sua domesticação.
> O processo já está muito avançado. Com o fim da cultura das favelas ela irá até o fim. O ritual vermelho e negro dos Exus será, na certa, apenas uma lembrança, ao passo que a umbanda se tornará a religião nacional, na medida em que se integrar à cultura. Será então esquecido que a macumba foi, em suas origens, a contracultura em meio ao catolicismo dos brancos. (LAPASSADE, 1972, pág.35-36).

Lapassade apresenta o embate da macumba com uma elite branca e católica, diferenciando macumba e Umbanda, no entanto, a Umbanda sofreu preconceito desde a sua formação por uma elite intelectual branca e pela Igreja Católica. Negrão (1996), lembra que com o crescimento da Umbanda no período de 1950 a 1970 a igreja católica aumenta o seu enfrentamento a ela. Segundo Negrão (1996):

> A proverbial tolerância religiosa do catolicismo brasileiro foi substituída por atitude de enfrentamento, assumindo a campanha caráter de guerra santa.
> Não estava contudo a Igreja sozinha nessa cruzada. Gozou da compainha da imprensa conservadora, conforme revelam os editoriais de O Estado de S. Paulo, “Huxley na Macumba” (14.08.58) e a “Macumba e a Civilização são Inconciliáveis” (11.01.58). No primeiro, a pretexto de criticar intelectuais que levaram o famoso escritor Aldous Huxley, em visita ao Brasil, a um terreiro, a Umbanda, sempre estigmatizada com o nome de Macumba, é desqualificada como “cancro gigantesco”, “torpeza”, “aviltante degradação humana”, “repugnante”, “insulto à civilização” e “indescritível podridão”. (NEGRÃO, 1996, pág.85-86, grifos do autor).

Sendo assim, apresentar a Umbanda somente como uma religião que assumiu os valores dominantes de um determinado grupo social é extrair o seu caráter plural e a sua força de negociação, haja vista a forte discriminação que sempre sofreu.

Além disso, a Umbanda está inserida em um sistema sociorreligioso ainda pautado pela força da Igreja Católica e por uma política de democracia racial que, para Guimarães (2006):

> O caldeirão étnico brasileiro seria capaz de absorver e abrasileirar as tradições e manifestações culturais de diferentes povos que para aqui imigraram em diferentes épocas; rejeitando apenas aquelas que fossem incompatíveis com a modernidade (superstições, animismos, crendices etc.). (GUIMARÃES, 2006, pág.117-118).

A Umbanda produziu um discurso híbrido, já que insere em suas práticas elementos do Espiritsmo de Kardec, das religiões africanas e da Igreja Católica. Portanto, tentou negociar com um sistema onde as religiões de matriz afro-brasileira eram excluídas e, ao mesmo tempo que lutava por sua sobrevivência, apresentava uma nova religião brasileira. O discurso nacionalista se coadunava com o discurso do governo Vargas, ao mesmo tempo que oferecia à Umbanda algo novo e genuíno. É a tensão que, para Homi Bhabha (2010), faz nascer o hibridismo e, nesse sentido, diferente do lugar de submissão apontado por Lapassade (1972), a Umbanda seria fruto de um embate de culturas. Posto isso, não se torna fácil pensar a formação da Umbanda dentro de uma perspectiva mais atual, haja vista que os cânones, que trataram do assunto e contribuíram para elucidar questões de natureza religiosa, preocuparem-se mais com o processo burocrático e de legitimização da Umbanda. Dessa forma, a representação ocorreu através de mediadores intelectuais e nesse processo as vozes de muitos integrantes foram silenciadas. Conforme apontou Negrão (1996):

> (...) Partindo das características mais gerais, expressas pelo movimento federativo em sua busca de legitimização, deixaram em segundo plano a Umbanda vivida na realidade cotidiana dos terreiros, mais próxima da vida real das populações periféricas antes preocupadas com seus problemas imediatos do que com o bom nome público ou a respeitabilidade do culto. (NEGRÃO, 1996, pág. 26).

Portanto, no aspecto burocrático para se legitimar entra em cena mediadores intelectuais para dialogar com setores do Estado e burocratizar a Umbanda que,

segundo Oliveira (2008), teria como objetivo principal “ser aceita pela sociedade brasileira”. Para ele:

> Para que a Umbanda fosse aceita pela sociedade brasileira, foi necessário surgir antes um grupo de intelectuais sacerdotes ou leigos que dispusesse a equacionar as áreas de confronto entre a lógica de uma sociedade urbana, industrial e de classes (típica da primeira metade do século XX). Em outras palavras, a Umbanda precisava evoluir do conceito de “seita” para o de religião. (OLIVEIRA, 2008, pág.102).

Nesse sentido, Ortiz (1978) afirmou que o embranquecimento da Umbanda foi consequência dessa nova situação social, em que as macumbas do Rio de Janeiro começaram a reinterpretar o candomblé de forma mais simples e fugindo dos fetiches africanistas. Segundo Ortiz (1978):

> Para compreendermos o nascimento da religião umbandista, nós a analisaremos no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas. Empregamos o termo embranquecimento no mesmo sentido utilizado por Roger Bastide. Para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco; ele vai pois, recusar tudo aquilo que tem uma forte conotação negra, isto é, afro-brasileira. (ORTIZ, 1978, pág. 30).

É provável que na disputa por um lugar de diferenciação na qual as religiões de matriz-afro brasileira encontravam-se numa posição de desigualdade por serem consideradas primitivas, fetichistas e anímicas (RODRIGUES, 2006), os líderes umbandistas buscassem, portanto, oferecer uma nova noção das macumbas, ora se afastando de elementos simbólicos que provocassem maior discriminação, ora ressignificando-os, tendo em vista que os negros sempre foram excluídos numa sociedade de preferência e costumes brancos, em vários setores e condições de assimetria de poder social, na qual a cor sempre foi motivo de distinção.

O privilégio da cor também foi amplamente utilizado no discurso religioso para justificar a barbárie e a condição social que estariam imersos seus praticantes. Para Braga (1941):

> Tais práticas na África, pelos selvagens, tinham um ritual e sistema de trabalhar todo especial de acordo com a mentalidade deles e, assim, utilizavam-se duas forças astrais ou invisíveis, através de cânticos, de sinais riscados no chão, de música adequada, do fogo, da água, do vento, do sol, da lua etc. Eles mesmos denominavam essas práticas de umbanda quando era para fazer o bem. Nessas

> ocasiões, em lugares convencionados, faziam suas reuniões para praticarem a magia com cânticos, música e rituais, que tinham e têm o nome de candomblé [...] Os trabalhos realizados nessas reuniões eram, na maioria das vezes, para exercer vinganças, conquista, domínio, etc., sobre pessoas ou grupos de pessoas, visando a um lucro qualquer. Tais reuniões feitas com o propósito de praticar o mal, eles mesmo denominavam quimbanda. Os da raça branca passaram a denominar tais práticas de "magia negra", por ser ela magia praticada por indivíduos da raça preta, com o fito de fazer o mal. (BRAGA, 1941, pág. 5).

Apesar do equívoco do texto que colocou a Umbanda e o Candomblé como já existentes na África, a ideia de raça é notória, a magia só é negra por ser manipulada por pretos. A cor é um critério condicionante do grau de evolução do indivíduo. Nesse caso, a evolução espiritual e moral são inerentes aos da "raça branca" e a magia praticada pelo outro é negra, ou seja, pela sua cor. O sentido é usado de forma pejorativa pela qual o preto é algo ruim, que não pode ser considerado angelical. Augras (2009, pág. 207) refere-se ao imaginário como um termo polissêmico "tão englobante que parecia se prestar a usos variados". A magia ao se tornar negra é qualificada de forma racional, sublinhando o racismo existente. A magia que não tem cor, passa a ser utilizada nesse caso como marcador de diferenças expressas na sociedade, ou seja, o termo está ancorado num racismo existente, logo, no imaginário coletivo não foi difícil a reprodução desse conceito eurocêntrico.

Portanto, a finalidade da magia não se relaciona em nada com a cor do indivíduo que solicita ou manipula a magia. Termos como esse reforçam o preconceito cotidiano que se encontra nas metáforas e nos sentidos atribuídos à cor preta, isto é, nas religiões de matriz afro-brasileira essas práticas foram associadas a práticas nefastas e fetichistas.

Para muitos pesquisadores da Umbanda, como Martha Justino (1941), Braga (1941) e Fontenelle (1953), o nascimento da Umbanda representou exatamente a evolução de determinadas práticas fetichistas, ganhando corpo com a modernização da sociedade. Teorias como estas foram defendidas no 1° Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), por alguns intelectuais de Umbanda, serviram como referência para que muitos pesquisadores corroborassem a ideia pela qual estamos diante de uma nova religião embranquecida. Portanto, a ideia de uma Umbanda embranquecida é preconceituosa, já que identifica os sujeitos integrantes dessa religião através de uma projeção ideológica que confere *status* à cor. Segundo Guimarães (2004), para além da questão ideológica, o Brasil, resistindo às mudanças que ocorreram desde o sistema escravista, permanece como uma "sociedade de

status", com um sistema de privilégios e direitos dados pela cor, aparência e lugar. O termo "evolutivo" na perspectiva de Guimarães, longe de um simples conceito emprestado do Espiritismo de Kardec, está impregnado de uma configuração onde o estereótipo e o preconceito são marcas de uma sociedade. No período de maior tentativa de afirmação e negociação da Umbanda com o Estado após 1930, este apresenta forte propaganda sobre o que seria a identidade do povo brasileiro. Portanto, pululam junto a tentativa de construção identitária de viés autoritário e homogeneizador, e estigmas que marcam o indivíduo por sua raça, nação e lugar a exemplo de "Baiano preguiçoso, paraíbas e nordestinos, africanos etc." (GUIMARÃES, 2002). Analisar como estas questões eram postas naquele período da política brasileira e de que forma operou o autoritarismo político elucidaria muitas teorias que aproximavam a Umbanda de civilizações antigas, como Índia e as imaginárias Lemúria[23] e Atlântida. Sendo assim, qualquer mitologia ajudaria a afastar a Umbanda do continente africano. Oliveira (2008) afirmou a necessidade de contextualizar o período e a conjuntura nacional para compreender tais construções. Para ele:

> A grande dificuldade para que a religião se legitimasse era o fato de ela possuir um passado afro-indígena no meio de uma sociedade predominantemente católica. Compreende-se, portanto, o esforço dos umbandistas em disseminar teorias que, ao mesmo tempo os afastassem das teias do candomblé e da macumba, e os aproximassem do Espiritismo de Kardec, que naquele momento desfrutava de maior prestígio na sociedade dado o seu caráter científico. Contribuiu também para essa aproximação o fato de o chefe de Filinto Muller[24] ter se pronunciado favoravelmente às atividades do espiritismo julgando-as inofensivas ao regime. (OLIVEIRA, 2008, pág.118).

[23] "Enganam-se aqueles que pensam que a Umbanda é uma religião africana. Na verdade, o conhecimento desse culto milenar foi levado à África por povos atlantes, durante as grandes migrações que tomaram lugar depois da terceira sub-raça originada na Atlântida (o continente desaparecido nos mares do Atlântico, cujos picos mais altos hoje remanescem no arquipélago de Cabo Verde, entre outras ilhas do Noroeste da África). Disponível em: <http://mundoastral7.blogspot.com.br/2012/02/umbanda-essa-desconhecida.html>. Acesso em: 28 fev. 2016.

[24] "(...) homem público cuja atuação, que se inicia praticamente após a Revolução de 30, atravessou mais de quatro décadas da história do país. Em 1931 foi secretário do interventor federal em São Paulo e entre abril de 1933 e julho de 1942 exerceu a função de chefe de polícia do Distrito Federal. Daí passou a oficial de gabinete do ministro da Guerra, função que exerceu até 1943, quando foi nomeado presidente do Conselho Nacional do Trabalho. Um dos fundadores do Partido Social Democrático (PSD) em 1945, Filinto Müller foi eleito senador pelo estado de Mato Grosso em 1947, exercendo o mandato até 1951. Voltou ao Senado em 1954, reelegendo-se seguidamente (depois de 1965 pela Arena) até seu falecimento, em 11 de julho de 1973, vítima de um desastre aéreo" (HEYMANN, 1997, pág. 27).

Há, assim, correlação entre as teorias de alguns intelectuais umbandistas que afloraram naquele período e o pensamento que dominava parte da elite brasileira. Entretanto, é importante ressaltar que a Umbanda sempre fez parte da cultura popular, já que seus integrantes, na sua maioria, veem das classes populares. Nesse sentido, para Ferreti (2005): "[a]s religiões afro-brasileiras são uma das fontes de desenvolvimento do folclore e da cultura popular. São participadas basicamente por pessoas da mesma classe social. Seu estudo é uma das formas de conhecer a cultura de nosso povo."[25]

Encontramos, em grande parte da literatura umbandista, tais como Marta Justino (1941), Ortiz (1978), Bandeira (1961) e outros, uma visão muito mais comprometida com elaborações sistemáticas daquilo que seria a Umbanda como resposta a segmentos conservadores da sociedade do começo do século XX. Portanto, pouco se valorizou, na literatura que aborda o nascimento da Umbanda, o processo de resistência e sobrevivência de elementos das religiões afro-brasileiras, através da oralidade, dos transes mediúnicos de entidades como exus, malandros, pretos-velhos e caboclos; figuras que muitas vezes ameaçavam o padrão erudito e cultural. Essa malha de relações complexas e espontâneas e de "vozes de pessoas e espíritos simples", foram substituídas por alguns intelectuais das federações umbandistas, "por espíritos evoluídos" e explicações mais pomposas do que seria a Umbanda. Ainda assim, mesmo com a presença dos intelectuais umbandistas, a Umbanda se manteve como uma cultura que não se aproxima do padrão hegemônico. No seu culto, a Umbanda se apresenta de forma simples, a linguagem das entidades se distancia de qualquer norma ou padrão culto da língua e, no aspecto literário, a Umbanda não compete quantitativamente com obras divulgadas pelo Espiritismo de Kardec ou pela Igreja Católica. A Umbanda manteve as entidades que a distanciam do *ethos* erudito, pois não se trata de espíritos de médicos, engenheiros ou filósofos que se apresentam mantendo esse status. Na Umbanda encontramos espíritos de Pretos-velhos, não letrados e associados à escravidão, assim como o povo cigano ágrafo e dissonante no que tange ao ideal civilizatório, já que sempre foram marcados pela estereotipia, enquanto Exus e Pombagiras representados pelas sombras da sociedade, portanto, marginalizados. Nesse sentido, para Negrão (1996):

[25] Perspectivas das religiões afro-brasileiras no Maranhão. Trabalho apresentado à Mesa Redonda Perspectivas das Religiões Afro-Indígenas e Populares. XVIIª Semana Acadêmica e IIª de Ciências Religiosas. IESMA, São Luís, 20/10/2005.

> Esta função ideológica foi, no caso da Umbanda, preenchida pelos intelectuais e líderes federativos. Embora a teologia produzida por eles não tenha o rigor e o refinamento próprio da dos teólogos profissionais das igrejas tradicionalmente estabelecidas, nela está presente a mesma busca de sistematização racionalmente orientada, que conforma uma cosmogonia coerente e significativa a partir de certos pressupostos e crenças básicas. (NEGRÃO, 1996, pág.146).

Se, para Negrão (1996, pág. 147), a ambiguidade e sistematização das federações são consequências da repressão "pelos aparelhos judiciais e policial do Estado", quadro que mudaria com o término da repressão, Birman (1985) afirma que as federações eram tão racistas quanto as elites dominantes do país. Segundo Birman:

> O negro que fazia macumbas, que morava em favelas e promovia despachos em lugares tais como cemitérios, teria que ter a sua importância e o seu lugar reduzidos num processo que ficou historicamente referido como o embranquecimento dos cultos de origem africana. A Umbanda branca que assim surgiu, fortalecida pela intensa atividade desenvolvida por esta federação, se opunha, pois, aos cultos que marcavam uma origem africana, vendo nestes sinais inequívocos de um grau evolutivo inferior quando não um compromisso indevido com a imoralidade. (BIRMAN, 1985, pág. 87).

Ao se discutir o papel das federações[26], Birman criou, através da posição de determinados atores, o papel estabelecido pela Umbanda, mais especificamente a primeira federação criada em 1939 por Zélio Fernandino e seu grupo, que, para Birman, tinham o desejo claro de purificar e embranquecer a religião.

Importante frisar que se tratavam de diversos atores dentro de disputas e conflitos ideológicos, e o consenso em torno dessas posições serve, portanto, para situar a participação desses sujeitos em torno de um projeto sem relativizá-lo. Cabe ressaltar que, embora existissem mecanismos de poder e de controle, conforme acontecia com as federações umbandistas dentro de uma sociedade destinada a um forte controle social, seguindo o modelo intervencionista do governo Vargas, eventuais contestações e desvios ocorreram em todos os tipos de grupos sociais e sistemas inseridos nessas sociedades, até mesmo com os modelos mais autoritários. Por outro

[26] Segundo Oliveira (2008, pág. 85): "Em 1939, Zélio Fernandino de Moraes e outros líderes da religião fundaram, no Rio de Janeiro, a Federação Espírita de Umbanda (...) cujos objetivos foram detalhados no artigo 1º do estatuto: a) unificar e superintenderas suas tendas ou cabanas filiadas; b) orientar o ritual e liturgia de todas essas tendas e cabanas, bem como estudar-lhes os fenômenos que dizem respeito às manifestações espirituais; c) proteger e amparar a doutrina de umbanda, unificando-a em todos os seus aspectos essenciais."

lado, o caráter estruturante do racismo[27] engloba a sociedade como um todo, logo, o fato de um indivíduo manifestar-se com orixás e entidades não faz com que ele tenha uma razão ideológica não racista.

Se o ideal de Umbanda branca foi cristalizado por determinados grupos através de conceitos e valores hegemônicos de supremacia branca e cristã, em contrapartida, as contradições e conflitos ocorreram pelas particularidades das casas de Umbanda desse período. Haja vista que as casas umbandistas, apesar da força das federações, mantinham uma certa autonomia ritualística. Segundo Negrão:

> Não obstante, as exigências do cumprimento das regras não são assim tão rígidas. A preocupação maior é com o público externo, daí não se proibirem as giras de Exu e as matanças, mas apenas suas realizações públicas. Bem percebeu pai-de-santo citado pouco acima que o importante "é tomar o máximo cuidado com as aparências". Por essa razão, o que importa é não exceder "muita bebida no terreiro é um ritual errado", segundo o pai-de-santo Osmar, também diretor de federação. (NEGRÃO, 1996, pág. 273, grifos do autor).

Negrão ressalta ainda que a diretora de relações públicas da federação (fiscal), que também é mãe-de-santo, "confessa-se transgressora":

> Pedem para que as mães-de-santo não façam corte dentro do terreiro, corte para Exu, matar frango no terreiro, que não queime pólvora e também não leve obrigação nas sepulturas, que têm pessoas que levam frango para colocar na sepultura [...] Mas o pessoal leva, né? Não tem jeito. Eu sou uma, viu? Não obedeço não, esta parte não obedeço não. Tem trabalho feito no cemitério que a pessoa faz para prejudicar, para matar aquela pessoa; tem que ser feito lá o trabalho para desmanchar, como eu vou fazer? (NEGRÃO, 1997, pág. 273).

Este tipo de atitude demonstra o conflito em torno das imposições de um modelo organizado para ser aceito dentro de uma hierarquia que estabelece quem manda e quem obedece. Entretanto, os sentidos que muitos praticantes da Umbanda tinham das suas práticas religiosas se contrapunham e quebravam de alguma forma a ordem que fora estabelecida, essa tensão envolvia o significado e a maneira como

[27] Segundo Mendes (2012, pág. 14), o racismo estrutural pode ser compreendido da seguinte forma: "Ainda que o preconceito racial possa ser aferido em nível individual, funda-se certamente em fatores de ordem estrutural (como, por exemplo, a posição social do *ingroup* e o acesso diferencial aos recursos socialmente disputados e valorizados). Os estereótipos e os preconceitos não produzem direta e automaticamente discriminação e exclusão; no entanto, ambos podem desempenhar um papel não negligenciável nesses processos. Trata-se, com efeito, de uma dimensão ideológica e simbólica do fenômeno. Os preconceitos de ordem racial e étnica geram efeitos específicos, no que diz respeito à conservação da distância social entre o *Nós* e o *Outro*."

esses praticantes trabalhavam com seus ritos, Orixás e entidades como os exus pela forma que se manifestam e que passaram a representar a subversão dos valores morais. Sendo assim, o orixá Exu nagô-yorubá, por sua representação simbólica, foi logo identificado no Brasil colônia com o demônio cristão, conforme mostra Parés (2013):

> Já em 1741, na Obra nova da língua geral de mina, Peixoto identifica "Leba" com "Demônio". Em Salvador, 1871, O Alabama denuncia um africano morador em São Miguel, que tinha "um quarto preparado em forma de templo com imagens idólatras de diversas espécies" e, entre elas, "a figura do diabo, (Lebal) vestido de capona o qual é um dos mais milagrosos". Essa identificação de Legba com o diabo, embora errada e preconceituosa, persiste até nossos dias. (PARÉS, 2013, pág. 336, grifos do autor).

Exu quebra os paradigmas convencionais e ganha "má fama". Sua figura provoca fissura nos modelos de identidade de uma sociedade determinada pelo preconceito às manifestações religiosas de origem afro-brasileira, preconceito de cor e comportamento. Exus e pombagiras foram classificados pelo discurso colonialista como "diabos", "arruaceiros" e "prostitutas". Esta depreciação das pombagiras e sua direta associação à prostituição enquadrava-se numa moralidade social crescente no início do século XX e o enaltecimento ao trabalho formal da época. O conceito criado sobre a prostituição, de acordo com Rago (2011), foi sendo transformado, ganhando posições diferenciadas pela sociedade e pelas feministas que possuíam posições antagônicas, pois as mais liberais afirmavam que era direito da mulher usar o seu corpo da forma como lhe aprouver. Nas próprias casas de Umbanda é comum algumas pombagiras informarem que em vida foram prostitutas, mulheres do cabaré. Alguns pontos cantados de Umbanda mostram essa relação:

> "Ficaram de me matar na porta do cabaré (bis)
> Ela passa de dia ela passa de noite
> Não mata porque não quer".[28]

No que se refere aos exus, legitimou-se no imaginário sua associação com as trevas, com aquilo que é ruim, por meio de forte propaganda e associações entre exus e "magia negra", feitiços, coisa do mal etc. Na Umbanda, a figura do Exu foi sendo, aos poucos, ressignificada e deixou de ser Orixá, pois Exu na Umbanda foi um antepassado, tal como pretos-velhos e caboclos.

[28] Ponto cantado de pombagira. www.pontodeumbanda.com.br acessado em: 24/02/2016.

Dentro de um conceito evolutivo, extraído do Espiritismo de Kardec, Exu na Umbanda precisa fazer a caridade para evoluir, seu comportamento

indisciplinado é justificado por sua falta de evolução. Para Augras (2009):

> No discurso umbandista, sequioso de legitimação e de respeitabilidade, as preocupações moralizadoras são constantes. Entre os depoimentos recolhidos por Liana Trindade pode-se ler, por exemplo, "A pombagira que recebo é pacífica, humilde, não é chegada aos homens", em flagrante oposição à representação usual da entidade como prostituta'. (AUGRAS, 2009, pág.19-20, grifos do autor).

A marginalização de Exu e da Pombagira fez parte de um jogo político no qual a identidade religiosa está em disputa. Portanto, o estereótipo das figuras das religiões de matriz afro-brasileira define como estão localizadas na sociedade algumas identidades como o da mulher branca e frágil que invoca a tradição da pureza e o da mulher negra que serve para o trabalho braçal, sendo também hipersexualizada. A identidade da pombagira como prostituta, assim como de outras entidades, preto-velho (submisso), caboclo (matuto), malandro (vadio), foram construídas e forjadas dentro de aspectos ortodoxos que, para Burity (2001):

> Neste caso, podemos acrescentar, a relação entre religião e política se torna indissociável, e implica dois processos articulados. De um lado, uma redescrição da tradição religiosa que põe em andamento o jogo das significações entre as versões oficiais (ortodoxas) e marginais (heterodoxas) da tradição. (BURITY, 2001, pág. 31).

O discurso "sequioso de legitimação e respeitabilidade", informado por Augras (2009), não estava dissociado da forte relação histórica entre religião, cultura e política. A partir disto, no cenário em que a Umbanda começava a se organizar, ela possuía a difícil tarefa de conciliar sua prática com a forma estipulada por um sistema que julgava o que seria moderno e civilizatório por meio de um forte aparelho repressor do Estado nacionalista. Nesse sentido, segundo Brown (1985):

> Os Umbandistas e os políticos que cortejavam o voto da Umbanda uniam-se em torno de duas causas principais: O nacionalismo e a defesa da liberdade de religião. Artigos publicados no jornal de Umbanda e em O Seminário, e em muitas outras colunas e publicações de Umbanda, referiam-se à Umbanda como "uma religião brasileira", "Umbanda, religião nacional do Brasil", "Umbanda, ideal religioso para o Brasil" com frequentes menções à temática desenvolvida por Gilberto Freyre, de ser o Brasil o único produto de

> miscigenação e a Umbanda a única verdadeira expressão religiosa brasileira dessa mistura. (BROWN, 1985, pág.30).

Posto isto, percebemos a tensão construída na projeção da Umbanda dentro da relação costurada entre o social e o religioso pela qual as figuras da Umbanda são apropriadas enquanto objetos culturais. Claro que esta tentativa de integração calcada num pensamento ideológico que fornece padrões e símbolos não obteve êxito integral, pois, embora alguns teóricos afirmem que a Umbanda é um espelho do social (Ortiz, 1978), corroboramos o pensamento de Geertz (2013):

> Nenhum arranjo social é ou pode ser inteiramente bem-sucedido com os problemas funcionais que inevitavelmente enfrenta. Todos estão crivados de antinomias insolúveis entra a liberdade e a ordem política, a estabilidade e a mudança, a eficiência e a humanidade, a precisão e a flexibilidade e assim por diante. (GEERTZ, 2013, pág. 114).

Nesse sentido, se a Umbanda por um lado segue o fluxo da modernidade propagando por meio das federações a evolução das entidades espirituais e a harmonia inter-racial, por outro lado, é somente no interior desses terreiros que podemos distinguir a diferença que opera entre propaganda e prática. A antinomia "precisão e flexibilidade" mostra bem esta contradição, já que a propaganda nacionalista expressa uma ideologia da classe dominante que serve aos interesses de alguns líderes das federações e integrantes umbandistas, todavia, não expressa os arranjos e conflitos internos de uma ou várias casas de Umbanda. Chauí (2014, pág. 55) elucida o jogo ideológico do autoritarismo político da seguinte forma: "Como se observa, o autoritarismo político se organiza no interior da sociedade e através do ocultamento da realidade por meio da ideologia; não é exceção nem é mero regime governamental, mas a regra e a expressão das relações sociais."

Oliveira (2008), ao analisar os reflexos da política estadonovista,[29] aponta várias transformações na Umbanda, tanto no que se refere à organização do culto que ganha um caráter mais burocrático e "cartorial", como ao comprometimento de seus membros para atuarem junto aos poderes públicos para divulgar o "espiritismo de

[29] Segundo Oliveira (2008, pág. 108): "Devemos lembrar que os primeiros passos em direção a legitimação da Umbanda coincidiram com a subida de Getúlio Vargas ao poder na década de 1930. A ascensão de Vargas representava a vitória de um modelo político e econômico que interessava aos setores urbanos do Sul do país, que se expandia à media que se industrializava." Oliveira também ressalta os seguintes fatores do governo: Desenvolvimento industrial, nacionalismo, ampliação da máquina burocrática do Estado, (empregos para classe média, benefícios aos trabalhadores, regime autoritário consolidado em 1937 por meio da implantação do Estado novo inspirado por um modelo de estado fascista italiano.

Umbanda". Consequência disso foi a criação, em 1939, da Federação Espírita da Umbanda, por Zélio Fernandino e alguns líderes.

1.1 - Zélio Fernandino de Moraes e a Umbanda

Na associação direta da fundação da Umbanda à figura de Zélio Fernandino de Moraes privilegia-se o micro em relação ao macro, ou seja, uma parte em relação ao todo, em que a sua origem é posta de forma temporal-espacial (1908/Rio de Janeiro) e permeado por sentidos representativos e simbólicos, como na própria data de 15 de novembro, (proclamação da República). Ao que se refere à origem carioca da Umbanda, Negrão (1996) é enfático:

> Um dos nossos objetivos, ao proceder ao levantamento histórico da Umbanda paulista, foi o de verificar as suas origens; aborrecia-nos sobremaneira a imputação de uma origem carioca para um fenômeno de encontro e, como diria Roger Bastide, de interpenetração de civilizações que ocorreram ao menos em vários estados das regiões Sul e Sudeste do País. (NEGRÃO, 1996, pág. 21).

Para Negrão, as questões relacionadas à origem da Umbanda não são as mais relevantes e, dessa forma, o autor evita generalizações, compreendendo sua complexidade e como se desenvolvem por meio de um campo de articulações e embates. Sendo assim, mais vale analisar como ocorre o seu desenvolvimento, ou seja, suas formas iniciais e, a partir disto, inicia o "desenvolvimento das tradições religiosas" (1996, pág. 21).

A origem da Umbanda, se para Negrão não é o que mais interessa, é ponto de partida comum na literatura umbandista, ou de alguma forma serve como marco apontado por autores como Trindade (2011), Morais (2012), Peixoto (2008), Fonseca (1978), Matta e Silva (1987), Saraceni (2002), Birman (1985) e Carneiro (2014). Estes e outros autores que publicavam em periódicos e revistas umbandistas, livros e dissertações tratando sua gênese e local, e até as discussões a respeito das entidades precursoras, em que o caboclo Curugussú (OLIVEIRA, 2009) é apontado como o primeiro caboclo da "linha branca", precedendo o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Oliveira não só aponta este fato na sua obra, mas relata também como surgiu o mito da anunciação da Umbanda através do médium Zélio de Moraes, que, aos 17 anos, apresentou problemas comportamentais, sendo levado ao psiquiatra e a

sessões de exorcismo, sem êxito, quando foi, então, encaminhado para um centro espírita, conforme explica Oliveira (2008):

> Por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. Ao chegar à Federação foi convidado pelo dirigente daquela instituição da sessão. Logo em seguida, contrariando as normas do culto, o rapaz levantou-se dizendo que ali faltava uma flor. Foi até o jardim apanhou uma rosa branca e colocou no centro da mesa. Aquela atitude provocou uma estranha confusão no local: Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns apresentaram incorporações de caboclos e pretos-velhos. Advertido pelo dirigente da mesa, a entidade incorporada naquele rapaz perguntou por que era proibida a presença daqueles espíritos. Outro médium, que tinha o dom da vidência, quis saber da entidade o porquê de ela falar daquele modo, pois via que era um padre jesuíta e lhe perguntou o nome. A resposta foi: '(...) Se Julgam atrasados espíritos de pretos e índios devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e assim cumprir a missão que o plano espiritual confiou. (...) Se querem meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim'. (OLIVEIRA, 2008, pág. 50, grifos do autor).

A história de Zélio, na Umbanda, serve como pano de fundo para a compreensão de como um jovem assume o papel histórico de fundador de uma religião. Portanto, as implicações de um fato sobrenatural, ou seja, a exigência de uma entidade espiritual que determina a abertura de templos para o culto da nova religião irá definir seu percurso histórico. De forma dinâmica, sua experiência será transmitida para as gerações posteriores, que terão experiências parecidas no campo religioso, assim como incorporação, vivência de múltiplas identidades, conflitos e embates sociais no que tange à compreensão e aceitação do culto e a permanência de um discurso semelhante de evolução, caridade e disciplina, que se mantém um século após sua anunciação.

Ao que se refere ao nome Umbanda, encontramos a narrativa que segue no livro "Memórias da Umbanda no Brasil" (2011), no qual Linares relata a necessidade de se reescrever a história a partir do fato (extraído de uma gravação realizada pela Umbandista Lilia Ribeiro) que aconteceu na casa de Zélio em 1909, relativo à mudança de nome da religião. Segundo Linares & Trindade (2011):

> Um dos presentes: Qual será o nome desse novo culto?
> Caboclo das Sete Encruzilhadas: O novo culto se chamará Alabanda.
> Um dos presentes: O que quer dizer Alabanda?
> Caboclo das Sete Encruzilhadas: Alabanda quer dizer: Deus ao nosso lado. (LINARES; TRINDADE, 2011, pág. 70)

A mudança do nome ocorreu porque, para Zélio, não soava bem, conforme explica Linares & Trindade:

> Supomos com base na fala de Zélio de Moraes naquele áudio, que o primeiro nome da nova religião, Alabanda, foi uma homenagem ao caboclo das Sete Encruzilhadas ao Orixá Mallet, que em sua última encarnação havia sido Malaio e Muçulmano: Alá é um aportuguesamento da expressão árabe al-Lah, cujo significado é O Deus e é dessa forma que os muçulmanos referem-se a Deus nas suas preces. (LINARES; TRINDADE, 2011, pág. 71)

Oliveira (2008) afirma, tal como Brow (1985), que não podemos ter certeza se quem fundou a Umbanda foi Zélio de Moraes, já que não existe como confirmar alguns dados relatados na anunciação. Segundo Oliveira:

> A narrativa faz referência à participação de Zélio na mesa Kardecista, atendendo ao convite do presidente da federação Espírita de Niterói, José de Souza. Entretanto, consultando o livro de Atas nº 1 desta instituição, constata-se que o cargo era ocupado por Eugênio Olímpio de Souza. E mais, não consta o nome de nenhum José de Souza entre os membros da diretoria e muito menos na relação de associados. (OLIVEIRA, 2008, pág. 94).

A relação de discordância continua, pois na data informada não houve nenhuma reunião que constasse em livros de atas e Oliveira (2008) esclarece que:

> (...) Segundo informações prestadas pela Diretora de Divulgação da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes),Yeda Hungria, na ocasião, a federação ainda não dispunha de sede própria, ocupando uma sala na Rua da Conceição - centro de Niterói -; portanto, não haveria condições de o jovem Zélio buscar rapidamente uma flor para enfeitar a mesa. (OLIVEIRA, 2008, pág. 94)

As contradições que envolveram a figura de Zélio Fernandino de Moraes e o seu discurso de fundador da Umbanda não impediram o estabelecimento do mito. A ideia de mito já mostra algo que não precisa se exprimir a partir da realidade para sobreviver. Existe algo explicativo da realidade no mito, para além do real. Segundo Rocha (1996):

> De saída, o dicionário situa o mito como um "fato" ou "passagem" muito antigo. Como algo ocorrido nos tempos da "aurora' do homem, nos "tempos fabulosos". Diz ainda que por trás do mito existe uma tradição. Ou melhor, que ele próprio é uma tradição. O mito teria uma

> forma alegórica que "deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico". Isto parece muito interessante. A partir dessa ideia, podemos pensar que o mito carrega consigo uma mensagem que não está dita diretamente. Uma mensagem cifrada. O mito esconde alguma coisa. O que ele procura dizer não é explicitado literalmente. Não "está na cara". O mito não é "objetivo". Tipo pão, pão, queijo, queijo. O que ele afirma o faz, de toda evidência, com muita sutileza. (ROCHA, 1996, pág.1-2, grifos do autor).

A ideia de tradição representa bem o papel que o mito “Zélio” e o Caboclo das Sete Encruzilhadas ocupam até os dias de hoje no imaginário umbandista e, nesse sentido, o médium serve como materialidade referencial. Em 67 anos trabalhando de forma mediúnica com suas entidades, ele deixou um legado que serviu para unificar as diversas casas de Umbanda dentro de determinados valores. Exemplo disso é a definição de Umbanda como uma religião caritativa. Portanto, alguns conceitos são fundamentais para orientar e direcionar os umbandistas, ainda que este caráter relacional com a figura de Zélio não implique em normas rígidas e dominantes. Dessa forma, esses conhecimentos se relacionam com a percepção de cada casa.

Para Foucault (2002, pág. 16), “[o] conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia, mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa”. Posto isto, pretendemos relativizar aqui a forma como são apreendidos estes ensinamentos, transmitidos oralmente e ressignificados nas práticas ritualísticas da Umbanda, pois, embora muitas casas se afirmem praticantes da Umbanda professada por Zélio de Moraes, podem existir diferenças significativas entre elas, onde cada uma crie o seu “estatuto de verdade”. Interessa-nos, aqui, como essas verdades são encaixadas e o sentido que seus praticantes fazem dela.

É no interior das casas de Umbanda, *lócus* para esta pesquisa, que o nome de Zélio Fernandino de Moraes é identificado e valorizado por meio de fotografias e pontos cantados que homenageiam a entidade Caboclo das Sete Encruzilhadas, cultivando-se a sua memória. Os jovens, ao se tornarem membros do Templo A Caminho da Paz e suas filiais, precisam fazer um curso sobre a Umbanda. Neste curso aprendem que o fundador da Umbanda é o Caboclo Sete Encruzilhadas, entidade recebida pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, conforme já dissemos anteriormente. Logo, não é de se estranhar que os jovens desses terreiros foram reconhecer Zélio Fernandino de Moraes como fundador da Umbanda, que esta se trata de uma religião brasileira com várias influências, ressaltando as de matriz africana e o espiritismo de Kardec, e reconhecem que a Umbanda, longe de ser pura, agregou e continua agregando elementos culturais e religiosos diversos.

Arthur Ramos (2001) afirmara que não existe pureza na religião e que, tampouco vamos encontrar uma Umbanda pura, ao contrário, a Umbanda parece cacos de vidro espalhados pelo chão que refletem para vários pontos diferentes. Portanto, se Bastide (2001) afirmou que o Candomblé é um resumo de toda a África mística, para Volney (2012) a Umbanda é uma nova religião, cujas bases teóricas foram extraídas de quatro elementos (tradição banto, candomblé, Espiritismo e Cristianismo). Nesse sentido, torna-se mais difícil sintetizar a origem da Umbanda.

Ortiz (2010, pág. 80), no livro "Trajetos e memórias", afirmou a dificuldade do seu professor/orientador Roger Bastide em apreender o que é a Umbanda, ao afirmar que "[e]le, que compreende tão bem o candomblé, debate-se para apreender os cultos umbandistas e a macumba pois lhes parecem fragmentos degradados da memória coletiva africana". Os fragmentos estão para além da memória coletiva africana, os fragmentos que constituem a Umbanda se fundiram a tantos outros fragmentos que se tornou difícil a busca das suas origens. Maggie (2001), sobre isto:

> Na medida em que esses autores buscavam a explicação dos traços na sua origem, não conseguiram dar conta do próprio objeto que se propunham a analisar, ou seja, o fenômeno do sincretismo. Num primeiro momento, viam os rituais sendo compostos de traços, pedaços, símbolos. No entanto, buscavam na África a explicação desses pedaços. Não perceberam que a relação entre essas partes é que davam sentido ao todo. (MAGGIE, 2001, pág. 16).

É na relação com o múltiplo, com traços ou fragmentos distintos que entra em jogo a identidade da Umbanda e a forma que ela se apresenta ou se distingue. Para Maggie (2001), estes traços são postos muitas vezes de forma hierárquica, sendo assim, traços espíritas, indígenas e africanos estão impressos de sentidos ideológicos diferentes. Segundo Maggie (2001):

> Esses traços foram associados a um maior ou menor grau de desenvolvimento ou de evolução cultural. Assim, os traços de origem foram colocados no vértice mais baixo da evolução cultural, seguidos dos traços indígenas e dos traços católicos assimilados de forma primitiva. No vértice mais elevado cultural colocavam-se os traços espíritas. (MAGGIE, 2001, pág.14)

Existem muitas Umbandas com peculiaridades regionais e valores diferentes, difícil, portanto, seria esmiuçar os pontos convergentes entre elas. Entretanto, algumas tensões parecem se manifestar de forma mais simples, mas não menos complexa.

Exemplo disto é o fato de a Umbanda professada por Zélio Fernandino de Moraes ser rotulada como Umbanda pura ou Umbanda branca.

A Umbanda como uma religião de matriz afro-brasileira ao ser considerada como Umbanda branca mostra o pano de fundo no qual as questões raciais estão colocadas na sociedade brasileira. Como a Umbanda se afirma no início do século XX, o termo implica questões raciais acirradas naquele período, no qual o negro era subjugado e marginalizado. Dessa forma, Gomes e Domingues (2014) apontaram por meio de processos criminais, linchamentos raciais no Oeste Paulista no começo do século XX e uma série de brutalidades que o negro sofria aqui no Brasil. Para os autores, apesar de numericamente menos expressiva, a realidade de violência contra o negro no Brasil se assemelhava à realidade do negro nos EUA. Paralelo a isto, Haufbauer (2006) mostra a ideologia do branqueamento na sociedade brasileira por meio de figuras como João Baptista Lacerda, que representou o Brasil no Congresso Universal das Raças em 1911 e afirmou a extinção da raça negra num período curto de 100 anos, valorizando a mestiçagem e a imigração europeia. Segundo Haufbauer (2006):

> (...) o ideário de transformar "negro" em "branco" perpassou longos períodos históricos em que o ideal do branco tem sido (re) semantizado constantemente. "Nunca se resumiu a idéia de transformar uma cor/raça em outra." Na cor branca seria projetada ao longo do tempo, além de valores religioso-morais", outros ideais, tais como liberdade e processo civilizatório. Esse ideário tem refletido não apenas os anseios e os interesses das elites, mas tem tido também respaldo no imaginário popular. (HAUFBAUER, 2006, pág. 27, grifos do autor).

Nesse sentido, buscamos compreender como as questões raciais estavam postas no período de formação da Umbanda e como isso foi um fator favorável às diversas tentativas de atrelar a Umbanda à cor branca. Compreendemos, portanto, que se trata de um projeto mais amplo, projeto determinante na construção de "valores religiosos-morais".

A força do ideário de branqueamento reflete alguns posicionamentos dos intelectuais umbandistas e a ferrenha tentativa de dissociação com a África. Vale ressaltar que a Umbanda se afirma exatamente nesse período no qual a ideia da cor era hierarquizada de forma institucional e religiosa. No ideário ético-religioso, o bem só poderia ser representado por figuras brancas: santos e anjos da Igreja Católica. Essas crenças dogmáticas religiosas relacionadas a um quadro social estruturaram-se numa forte relação de poder e exclusão de um lado, do outro lado a tentativa de alguns

atores envolvidos com a Umbanda de se enquadrar aos requisitos de uma forte ideia de democracia racial[30] naquele período, conforme nos mostra Oliveira (2008):

> Acreditamos que o caráter nacionalista atribuído à Umbanda fazia parte de um conjunto de estratégias de legitimação que incluíam também a institucionalização da nova religião e a adoção de um discurso evolucionista, no qual a população brasileira era o resultado de um encontro singular entre índios, brancos e negros. (OLIVEIRA, 2008, pág.19)

Para Haufbauer (2006), órgãos internacionais como a UNESCO auxiliaram na quebra de uma ideologia que buscava embranquecer a sociedade, ocasionando o seu enfraquecimento a partir da década de 50. No entanto, no Brasil a questão da democracia racial auxiliou na construção de um racismo peculiar, já que a ideia de boa convivência racial camuflou a realidade de uma sociedade racista. Sendo assim, na escala de cores, o branco continuou hegemônico e utilizado de forma simbólica na religião como sinônimo de pureza, positividade e evolução.

Fonseca e Giacomini (2013) localizaram através de estudo de campo uma realidade diversificada de pertenças e misturas no qual aparece o termo Umbanda branca e Umbanda pura no meio de tantas outras Umbandas: Umbanda (Pé descalço), Umbanda (Astral), Umbanda (Branca), Umbanda (Esotérica), Umbanda (Omoloko), Umbanda (Pura), Umbanda (Traçada), Angola/Umbanda/Ketu, Umbanda/Efon, Umbanda/Jeje e outras. Segundo Cumino:

> O termo pode ter surgido da definição de Linha Branca de Umbanda, usada por Leal de Souza e adotada por tantos outros. A ideia seria de que a Umbanda era uma “Linha” do Espiritismo ou uma forma de praticar Espiritismo, na qual a linha branca se divide em outras sete linhas. Considerar a Umbanda como Branca subentende-se muitas coisas, entre elas, que possa haver outras Umbandas de outras cores e “sabores”. Mas a questão de ser branca está muito mais ligada ao fato de associar o que é “claro”, “limpo”, “leve”, ou simplesmente ausente do “preto”, “escuro”, ou “negro” - há um preconceito subentendido -, afinal é uma Umbanda mais “branca” que “negra”, mais europeia que afro e, porque não, mais espírita. (2015 pág. 83).

[30] O termo Democracia Racial foi atribuído à obra de Gilberto Freyre, Casa Grande & Senzala (1933), todavia, o termo não aparece na obra do autor. Apesar disso, a sua obra evidencia uma cultura brasileira que é fruto da contribuição positiva das três raças, fundamentando a ideia de democracia racial. Segundo Guimarães (2002, pág. 117): “O Brasil passa a se pensar a si mesmo como uma civilização híbrida, miscigenada, não apenas européia, mas produto do cruzamento entre brancos negros e índios.” Guimarães (idem, pág.121) sobre Freyre diz: Segundo tal representação largamente freyreana, nós não temos propriamente uma “raça”- não somos brancos, negros ou índios mas uma nação: somos um povo mestiço.”

O movimento pendular da Umbanda entre a África e o desejo de ser uma religião brasileira está inserido no contexto do colonizador, já que para Fanon colonialismo e racismo estão entrelaçados. Segundo Fanon (2008):

> Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. (FANON, 2008, pág. 34).

Consequência da ideologia colonizadora é a criação de um conjunto de preconceitos e ideias criados por grupos que objetivam um tipo ideal. Nesse sentido, existe algo perigoso na repetição de determinados conceitos, já que, ao ser identificada como "branca", estabelece uma imagem prévia, uma marca que cria um efeito de sentido que se diferencia da construção identitária de muitos seguidores da linha de Umbanda de Zélio Fernandino de Moraes.

Nas entrevistas encontrei jovens negros como Tábata, Raíssa e Viny que se afirmaram orgulhosos da sua cor preta e alegaram que a religião serve como fonte de equilíbrio e força para lidar com preconceitos raciais. Dessa forma, esses jovens não refletem o ideal de Umbanda branca/branqueamento que, segundo Bernardino (2002, pág.254), "[q]uanto ao ideal de branqueamento, ele é incorporado pela população e se apresenta através de uma desvalorização da estética negra e, em contrapartida, uma valorização da estética branca." Para ser condizente com os relatos dos jovens e a observação do campo de pesquisa, precisamos ter cuidado com as categorizações ou generalizações acerca dessa Umbanda, em que a figura de Zélio Fernandino de Moraes e suas entidades são esteios referenciais das suas práticas religiosas.

Não estamos negando, com isto, as tensões que envolvem o nascimento da Umbanda na sua afirmação enquanto religião, tampouco suas ambiguidades e conflitos encontrados em relatos atribuídos a Zélio Fernandino de Moraes e seus seguidores. Para exemplificar o que chamamos de antagonismos, recorremos a Linares e Trindade que apontam uma entrevista que Zélio Fernandino de Moraes fornecera à Linares (Presidente da Federação Umbandista do grande ABC), na qual Zélio teria dito o seguinte:

> Não havia Umbanda em 1908. Havia a chamada macumba, que era feita pelo Candomblé, por causa das oferendas aos santos. A Umbanda não é macumba, não é candomblé. Na Umbanda não se usa isso. Nós não batemos tambor (atabaque). Quem bate é a macumba. Nossa Umbanda não tem tambor e nem palmas, nem roupa de seda. Aqui em meu terreiro se usa roupa simples de

> algodão e sapato de corda ou descalço. (LINARES; TRINDADE, 2011, pág. 114)

Zélio Fernandino de Moraes corrobora que a Umbanda foi fundada em 1908, data que o Caboclo Sete Encruzilhadas anunciou o surgimento da Umbanda e tenta estabelecer critérios de diferenciações da nova religião com a macumba já existente. Embora o discurso de Zélio faça alusão a uma Umbanda que não utiliza os mesmos elementos do Candomblé, não existe um consenso entre os umbandistas, nem mesmo entre os seguidores da Umbanda de Zélio Fernandino de Moraes sobre o uso de determinados elementos nas casas de Umbanda.

No Templo A Caminho da Paz e suas filiais utiliza-se o tambor e o termo designado para quem o toca (o atabaque) nas casas é "atabaquista". O dirigente Armando explica que o atabaque é fundamental para manter a vibração das giras e dos pontos de Umbanda. Todavia, ele deixa claro que:

> Na Umbanda, é comum a utilização do termo Ogã para designar aqueles que tocam os atabaques; a nosso ver, porém, esse uso é equivocado, pois, na verdade, esse termo se refere a um título recebido no Candomblé depois que o filho de santo realiza alguns preceitos, como camarinha, feitura etc. Na Umbanda, não existem esses preceitos; logo, não podemos utilizar o título para alguém que simplesmente exerce uma função semelhante.[31]

Não podemos afirmar, para o nosso caso, que o uso do tambor está relacionado a uma reafricanização conforme Berkenbrock (2012) afirmou estar ocorrendo nas religiões afro-brasileiras. Tampouco, para o dirigente Armando a opção de utilizar o tambor no culto pode descaracterizar a casa como sendo de Umbanda e seguidora dos preceitos deixados por Zélio Fernandino. Segundo Berkenbrock, são vários grupos com posições diferenciadas, dessa forma:

> Se por um lado há uma continuidade do processo de sincretização, a reafricanização é, por outro lado, um processo de resistência contra a degeneração. Os grupos religiosos mais tradicionais fecham-se em si e tentam desqualificar os grupos 'não ortodoxos'. (BERKENBROCK, 2012, pág.119, grifos do autor).

No entanto, é no processo de apropriação que o conceito de tradição aparece na Umbanda. A ortodoxia, nesse caso, dependerá dos valores filtrados por cada casa.

[31] Disponível em: <www.tcpág.com.br>. Acesso em: 09 dez. 2015

Ao visitar pela primeira vez a casa de Zarithamy, tentei compreender o que seria ortodoxo para a Umbanda. Localizada na Lapa (RJ), um dos muitos antigos sobrados daquela região boêmia, ao lado da escada que oferece acesso ao salão onde ocorre o culto, está uma imagem grande de Zé Pilintra[32], figura tradicional e comum no imaginário brasileiro, já que representa o malandro e sempre foi associado à ideia de vadiagem. Dentro do terreiro, há vários quadros pendurados nas paredes, alguns com imagens abstratas de natureza e outros com fotos de Jesus e Maria. O fator simbólico de Jesus e Maria para Umbanda, como espíritos de grande evolução, possibilita a identificação imediata de certos valores e conceitos que são suscitados pela figura de Jesus Cristo e a imagem doce de Maria, assim como um sentido de evolução espiritual que aponta a vereda que deve ser trilhada por suas entidades. Jesus e Maria são usados como símbolos de uma tradição inventada[33] pela Umbanda, assim como ocorre com símbolos orientais e de civilizações remotas ou imaginadas. Se as imagens de Jesus e Maria remetem à ideia de tradição como algo fixo que permanece em estado de evolução e pureza, a figura do malandro na porta da casa sofre mudanças de costumes, pois o velho tipo do malandro permanece, no entanto, sua individuação vai sendo ressignificada. Sendo assim, os "Zés" na Umbanda não são os temíveis negros, arruaceiros que andavam com facas, navalhas, lutavam capoeira e eram reprimidos e disciplinados pelo Estado de Vargas e sua ideologia do trabalho. O malandro na Umbanda realiza trabalhos caritativos e aconselha os consulentes, aceita o trabalho espiritual como forma de evolução, diferente do discurso que o define como "malandro vadio," já que não acreditava no trabalho e não tinha esperança nele para mudar de vida. Ainda assim, não vamos sacralizar a figura do malandro que, para Negrão (1996), é uma figura ambígua, tornando difícil definir se os Zés Pilintras trabalham "para esquerda ou para direita", ou seja, a sua identidade é um quebra-cabeça na qual algumas peças são utilizadas de forma simbólica pela religião.

---

[32] Os malandros e, em especial, Zé Pelintra, para ascenderem à condição de categoria espiritual, ou seja, um tipo sagrado que atua de maneira ritual num culto religioso estabelecido, sofreram um processo que ressignificou sua dimensão profana, possibilitando a assunção das funções sagradas. Zé Pelintra, em particular, é um espírito que atua em dois cultos distintos, mas que se assemelham por serem, ambos, assistencialistas: a Umbanda e o Catimbó. No primeiro participa tanto da "Linha das Almas", nas curas e conselhos, quanto do "Povo de Rua", tendo forte ligação com a linha dos exus e pombagiras, gerindo situações problemáticas mais mundanas ou instintivas (PIMENTEL; Pedro, 2011). Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: 09 dez. 2015

[33] Segundo Hobsbawn & Ranger (1984), o termo "tradição inventada" é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as "tradições" realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez.

Buscamos compreender como a perspectiva religiosa utiliza as tradições, costumes e modelos socioculturais dentro das suas convicções, de acordo com o *ethos* que pretende expressar. Aplicamos o termo tradição à luz de Hobsbawm (1984), que utilizou o termo "tradição inventada" para definir práticas construídas, norteadoras de regras e normas de condutas e que possuem um caráter fixo (ainda que não perdure temporalmente), que a definiria como tradição. Tradição que, para Berkenbrock, ocorre dentro do espaço religioso através da adaptação de outras religiões. Segundo ele:

> A interpretação própria que a Umbanda fez tanto das tradições africanas, como das ideias espíritas e dos elementos católicos reinterpretando figuras como Jesus e Maria, colocando-as no mundo dos espíritos como seres superiores, fez com que a Umbanda se aproximasse tanto de espíritas como de católicos. Adeptos tanto do catolicismo como do espiritismo podiam ver refletidos elementos seus na Umbanda e assim sentirem-se por ela representados. A Umbanda conseguiu não desagradar nem espíritas, nem católicos. (BERKENBROCK, 2012, pág.153)

O fato da Umbanda ter se aproximado de espíritas e católicos não a impediu de sofrer perseguições em vários períodos da história, pois não sendo nem uma coisa nem outra, a Umbanda sofreu e sofre preconceitos por pertencer ao grupo de religiões de matriz afro-brasileira. Alguns membros mais conservadores da Igreja Católica fizeram ataques à Umbanda, considerando-a como subcultura. Portanto, apesar de a Umbanda compartilhar símbolos da Igreja Católica, existe todo um cabedal histórico e ideológico de diferenciação, ou seja, a Umbanda nunca esteve no mesmo patamar da Igreja Católica na esfera sociopolítica. Embora símbolos e identidades pareçam adequados, sempre existiu disputas no campo religioso, na luta por controle político, de dogmas e valores. Birman (1985), nesse sentido, aponta o ataque do frade Franciscano Boaventura Kloppenburg à Umbanda:

> 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' cuja data de publicação foi marcada para coincidir com o dia de abertura do Segundo Congresso de Umbanda, em 1961. Publicada pela imprensa oficial católica e destinado a religiosos e leigos, este livro constitui uma polêmica muito bem embasada, que ataca a Umbanda nos terrenos religioso, moral, racial e político e a proclama como 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. Ela é acusada de encorajar atitudes morais geralmente dissolutas e permissivas em relação às práticas sexuais, e a favorecer o aborto e o uso do controle de

> natalidade. Baseando-se em preconceitos raciais Kloppenburg reduz a umbanda ao resultado do sangue negro que corre nas veias de 33% da população brasileira, e da herança racial africana que transforma a religião em mera superstição. (BIRMAN, 1985, pág. 32, grifos do autor).

Se a noção de raça já não é suficiente para a ciência nos dias de hoje como explicação da variabilidade biológica, muitas pesquisas foram feitas ao longo do tempo para tentar justificar preconceitos de cor. Maio e Santos (2010) nos mostram muitos estudos genéticos que ocorreram nas décadas de 60 e 70 sobre a mistura racial do povo brasileiro, mesmo período em que ocorreu o ataque de Kloppenburg à Umbanda. Segundo os autores:

> Genética, raça e identidades, com suas diversas interseções, caminham no fio da navalha. A depender do contexto histórico e sociopolítico, os resultados genéticos podem vir a ser culturalmente ressignificados e atrelados a perspectivas essencialistas e tipológicas de raça. (MAIO; SANTOS, 2010, pág. 214).

Maio e Santos ao afirmarem que, “os resultados podem vir a ser culturalmente ressignificados”, “esbarram” na inviabilidade de determinar o conceito de raça pela ciência. Hall (2013) rejeita a possibilidade de tal definição pela ciência, à medida que o conceito, para o autor, se insere no campo discursivo. Hall diz que é preciso ler o corpo, a partir do momento em que o corpo é utilizado como sistema de classificação, conforme fez Kloppenburg, ao propalar ideia de que a Umbanda, por ter uma herança negra, é, consequentemente, mera superstição.

Dessa forma, percebe-se de que maneira os discursos civilizatórios atravessam a Umbanda, criando tensões, arranjos e classificações como: “Espiritismo de Umbanda” e “os cultos afro-brasileiros identificados como Macumbas, passaram a se denominar Umbanda” (CUMINO, 2015, pág. 160), assim como as várias tentativas de se afastar ou mascarar a herança africana e assim atenuar a perseguição e estigmatização sofrida pela Umbanda.

2 - Os Jovens no Caminho da Umbanda

É muito comum encontrarmos nos sites e blogs de Umbanda a seguinte frase, atribuída ao Caboclo Mirim[34]: “Umbanda é a escola da vida; Umbanda é coisa séria, para gente séria.” De forma geral, atribuímos aos adultos características de seriedade e responsabilidade (PAIS, 1990). No período de pesquisa, ao observar as giras e o comportamento efusivo dos jovens, que tornava a minha visão míope na medida em que se espalhavam no salão com gestos, expressões e risadas, a frase poderia ser modificada para: “Umbanda é coisa alegre, para gente alegre.”

A categoria juventude foi problematizada por diversas áreas, como a antropologia e a sociologia. O termo implica um constructo social, conforme afirmou Bourdieu (1983, pág. 2): “(...) a juventude e a velhice não são dados, mas construídos socialmente na luta entre os jovens e os velhos. As relações entre a idade social e a biológica são muito complexas.”

A lógica de Bourdieu (1983, pág. 2), pela qual “(...) cada campo possui suas leis específicas de envelhecimento”, fez emergir a questão: “O que é ser jovem numa casa de Umbanda?” Assim, para que possamos tentar compreender, ao menos parcialmente, o significado do termo e a percepção do que é ser jovem no terreiro, nada melhor que os próprios sujeitos pesquisados nos forneçam suas respostas. Entendemos que se trata de uma microrrealidade, um recorte e, nesse sentido, compreendemos a impossibilidade de homogeneizar as falas desses jovens como algo rígido e suscetível a todas as casas de Umbanda. Ainda assim, este recorte dimensiona a experiência que esses jovens vivenciam numa casa de Umbanda, experiência que se entrelaça a trajetórias diversas: casa, lazer, escola, entre outras.

Pensar sobre esses jovens no campo religioso implica em tentar transpor vários conceitos reducionistas que não levam em consideração o caráter diverso que esses jovens oferecem como: forma de pensar, criação de redes de sociabilidade para afirmação de identidades e diversidade cultural. Pais (1990, pág. 141), nesse sentido, afirmou tratar-se de “representações ou *doxas* da juventude”, para finalmente chegarmos ao paradoxo de “juventude como construção sociológica”. Destarte, Pais nos apresenta vários conceitos da sociologia que enquadram o jovem como, “irresponsáveis, desinteressados ou presos a uma determinada geração por um viés

[34] Disponível em: <http://www.tendaespiritamirim.com.br>. Acesso em: 10 fev. 2015.

homogeneizante, a exemplo da geração de 60 e o conceito de contra-sociedade, rebeldia etc.”.

Os jovens fazem parte desta pesquisa atrelada ao campo religioso e ao universo social que, muitas vezes, estigmatizam os jovens de terreiro nos espaços públicos e privados a que pertencem. Nesse sentido, são algumas vezes enquadrados como jovens-problema e rebeldes por se filiarem às religiões de matriz afro-brasileira. A afirmação da identidade religiosa desses jovens pode entrar em atrito com instituições igualmente importantes na vida deles, tal como a familiar, o que poderá ser conferido na análise das entrevistas. Quando isto ocorre, pode-se dizer que parece uma corda de força na qual, de um lado encontramos as motivações desses jovens e, do outro lado, a intervenção de pais protestantes que encaram a escolha dos filhos como fonte de adulteração de valores. Este tipo de relação nos faz compreender que não se trata de uma relação entre iguais, haja vista que existe toda uma assimetria de força e autoridade. Ainda assim, os jovens pesquisados disseram compreender que isso ocorra por falta de conhecimento dos pais sobre a Umbanda. Para esses jovens, a Umbanda também representa uma grande família, conforme apontou o jovem Marlon: “No terreiro temos que ser uma família, um ajudar o outro porque é isto que é Umbanda.”

Posto isto, a casa de Umbanda é um local de sociabilidades, o que, para Simmel (2006, pág. 60), “implica as interações e desenvolvimento desses indivíduos que nunca se dá pelo isolamento e busca de interesses em comum.” Interesses que ocorrem na convergência de alguns pontos que ligam esses jovens em torno de uma unidade religiosa, materializada na casa de Umbanda. Nesse espaço serão compartilhadas experiências comuns, embora individualizadas. Este processo de socialização na Umbanda é demonstrado pelos jovens por um sentimento fraterno. Para Simmel, isto representaria a sociabilidade num sentido mais restrito, ou seja, o êxito da socialização, a satisfação que une os integrantes.

A Umbanda é marcada simbolicamente por um signo familiar, vários termos nomes remetem à marca de família: irmãos de fé, vovôs e vovós de Umbanda, pais de coroa e pai de santo. Entretanto, para além dos laços consanguíneos, temos um conceito mais profundo de família e laços: uma circularidade na qual os mortos ajudam os vivos que ajudam os mortos. Preto-velho, caboclo, exus e crianças são importantes ancestrais neste círculo de forças.

Nas entrevistas, entre uma fala e outra, o termo mãe aparecia para designar as yabás (orixás) divindades femininas, assim como os orixás (divindades masculinas)

eram chamados de pai. Andres (20 anos) informou que é filho de Oxóssi[35] com Inhansã e que possui a "frieza de Oxóssi e a racionalidade e sinceridade de Yansã"[36]: O jovem, que está prestando vestibular para artes cênicas, atribui de alguma forma características comportamentais à influência dos orixás. Nesse sentido, para Beniste (2014, pág. 45), "[o] mundo sagrado é um mundo independente. O homem não entende ou realiza sem sentir ou estar localizado a partir de uma definição pessoal."

Os jovens pesquisados estabelecem com a casa de Umbanda uma relação profunda e de múltiplos significados, oferecendo sentidos múltiplos a questões pessoais, sociais e até a forma como se analisam são impregnadas pela magia do universo religioso. Eles não andam sós e várias vezes afirmaram isto. Andres, nesse sentido, afirmou que: "mesmo não estando incorporado, eu não me sinto sozinho em momento algum. Eu sempre sei que tem alguém próximo, assim... me dando conselho." O que estes jovens aprendem na Umbanda ganha alicerce fora dela, os jovens levam para fora do terreiro os símbolos e fundamentos que aprendem dentro dele. Exemplo disto é o fato de alguns jovens portarem uma guia de aço e uma outra guia preparada pela casa para usar fora do terreiro como proteção. Essas guias podem identificar esses jovens como adeptos das religiões de matriz afro-brasileira, sobretudo para os seus irmãos de fé, que se reconhecem por meio desses símbolos.

Guias, cores, objetos sagrados, todas as coisas no terreiro têm um significado, o médium precisa estar atento a estes significados, assim como algumas normas e hierarquias importantes para o funcionamento do culto. É possível, por exemplo, que um médium seja advertido caso permita que sua identidade incorpore fora do momento destinado a sua incorporação.

Além disso, tudo no terreiro funciona de forma hierarquizada, do toque para as entidades até o momento da incorporação. Os jovens eram os últimos que incorporavam suas entidades. A hierarquia do Templo A Caminho da Paz obedece uma escala que começa no 1° grau, (médiuns iniciantes que não sentem nenhuma vibração) e termina no 7° grau, (médium dirigente e os comandantes dos terreiros). A hierarquia acompanha a trajetória espiritual desses jovens e Tony, 15 anos, o mais jovem dos entrevistados, relatou que isto o ajuda a respeitar os mais velhos fora do terreiro.

---

[35] Segundo Trindade (2013, p. 177), "Oxóssi é o orixá da mata e, por extensão de todas as formas de vida que nela existem, ou seja, a caça, as folhas, as flores silvestres, etc. É o mais simplório e honesto de todos os orixás."

[36] Segundo Trindade (2013, p. 98) "A principal característica de Inhansã é ser um orixá temperamental. Inhansã, guerreira e amante, é ciumenta, mas não possessiva. É de todos os orixás femininos a mais vaidosa e, geralmente, toma pela força que não consegue pela graça."

Bastava chegarmos ao terreiro e já nos deparávamos com Tony (15 anos) cambonando[37] às entidades. Acendia o cachimbo de um preto-velho, pegava o material de outro, anotava as recomendações da entidade ao consulente, estava sempre ladeando o comandante espiritual da casa e ainda encontrava tempo para fotografar a gira com seu celular azul e compartilhar o que filtra por sua lente nas redes sociais, como informou gostar de fazer. Dessa forma cruza os seus fragmentos registrados com tantos outros nas redes sociais. Esses fragmentos, no entanto, podem ser compreendidos de diversas formas e muitas vezes distorcidos por preconceitos arraigados, contra as religiões de matriz afro-brasileira. No entanto, parece que é por meio das forças no encontro jovem/entidades/orixás e no conhecimento adquirido que estes preconceitos são superados. Portanto, a vivência do sagrado interfere nos valores sociais desses jovens, ainda que estes símbolos religiosos se confrontem com o meio social, com visões de mundo diferentes. No universo religioso, segundo Munanga:

> O mundo é um conjunto de forças hierarquizadas: deuses, ancestrais, mortos da família, chefes, pais etc. até as crianças. Através dessas categorias circula uma energia vital na direção dos deuses, passando pelos ancestrais, que são intermediários entre os vivos e mortos, até chegar aos mais jovens, comuns dos mortais. Há técnicas, como as práticas mágicas e a feitiçaria, para interferir no curso das forças no sentido de diminuí-las ou aumentá-las. (MUNANGA, 2012, pág. 67)

A questão da hierarquização acentuada por Munanga é respeitada na Umbanda e, apesar de se tratar de um universo espiritual, o caráter simbólico e a forma como essas entidades se apresentam parecem contribuir para hierarquização dessas forças.

A criança da Umbanda (Ibeji) não pode ser guia espiritual, ou seja, a forma como esse espírito se apresenta no terreiro impede que, por se manifestar como criança, responsabilize-se por assumir um papel de conduzir ou orientar diretamente a vida do médium com a qual trabalha. Essa função na Umbanda cabe aos caboclos e preto-velhos, figuras que ganham destaque na ritualística por serem os mentores espirituais. As crianças, portanto, mesmo sendo espíritos considerados evoluídos na esfera espiritual, e desempenhando papel importante no culto, nunca poderão, na forma de criança, assumirem o papel de guia. Nesse sentido, para Ortiz (1978):

[37] ‘’Cambone é o médium de firmeza encarregado de, dentre várias funções, auxiliar os médiuns e a Espiritualidade incorporada, bem como fazer anotações, cuidar de detalhes da organização do terreiro, dar explicações e assistência aos consulentes. Podem ou não incorporar.” (JÚNIOR,2014, p. 215).

> As relações que se estabelecem entre os espíritos de crianças, caboclos e pretos-velhos, reproduz a separação entre a infância e o mundo adulto. Na realidade, apesar da sua natureza sagrada, as crianças tem um papel pouco importante nas sessões de consultas, sendo estas reservadas principalmente às entidades mais velhas. (ORTIZ, 1978, pág. 69)

O guia espiritual tem um papel importante na Umbanda, ele coordena o trabalho de todas as entidades do médium. A responsabilidade provém da figura do adulto/velho, ou seja, uma representação dominante da figura do adulto. Posto isto, encontramos na afirmação de Peralva (1997) ponte de ligação com a hierarquização da Umbanda. Para ele:

> Uma vez dotadas de especificidade própria, as fases da vida não se tornam apenas autônomas, umas em relação às outras. Permanecem interdependentes e mesmo hierarquizadas. Tal hierarquia constrói-se sobre a base de uma tensão, intrínseca à modernidade, entre uma orientação definida pela lógica da modernização (portanto, orientação para o futuro, pela afirmação conquistadora da renovação como valor) e o fundamento normativo da ordem moderna, que afirma ao contrário, a primazia do passado como elemento de significação do futuro. Cabe ao passado, isto é, à ordem social já constituída, domesticar sem destruir, os elementos de transformação e modernização da vida moderna. (PERALVA, 1997, pág. 18)

Os jovens na Umbanda respeitam a hierarquia e precisam lidar com ela e com alguns dilemas que envolvem normas sociais e representação religiosa. Exemplo disso é o jovem Tony. Perguntamos a Tony com quais entidades ele mais gosta de trabalhar? Ele responde sem titubear: “Eu gosto de criança e Exu”. Pensar que o trabalho com uma entidade que se “apresenta” com a forma de criança (ibeji) poderia facilitar a incorporação por se tratar de uma realidade próxima a de Tony é um ledo engano, já que ao buscar as similaridades ignoramos a cosmovisão do universo umbandista, no qual magia e tempo operam de forma peculiar, num universo que funciona a partir da sua lógica. Embora compreendamos que os jovens estejam sempre de alguma forma limitados a determinados conceitos e normas que não englobam as diversidades de experiências e situações vivenciadas por eles. Pais (1990), nesse sentido, afirma que:

> Com efeito, a juventude começa por ser uma categoria socialmente manipulada e manipulável e, como refere Bourdieu, o fato de se falar dos jovens como uma “unidade social”, um grupo dotado de “interesses comuns” e de se referirem esses interesses a uma faixa de idade constitui, já de si, uma evidente manipulação. (PAIS, 1990, pág. 140)

Diante desta panorâmica, percebemos a necessidade de ampliar o nosso olhar, pois “o critério etário” na Umbanda ora parecia bem delineado, ora parecia não ter a menor importância. Não esperamos equacionar estes critérios tão complexos para o campo da sociologia e para o universo religioso, entretanto, na Umbanda, às vezes, o critério etário ganha a importância do critério “sociocultural”.

Raíssa (19 anos), que frequenta o mesmo terreiro que Tony, em entrevista citou Tony como exemplo de alguns entraves do critério etário. Raíssa informa que a casa não aceita o comportamento de algumas entidades manifestadas em menores de 18 anos:

> **Raíssa-** A maioria das entidades bebe e fuma, os menores de idade não têm essa autorização. Eu, como sou maior de idade, já tenho essa autorização. Eu tenho um amigo aqui na casa que tem quinze anos (Tony) e ele não trabalha nem na linha de passe... ele só trabalha na linha de passe com criança pela questão da idade. (16/12/2015, gira de caboclos na casa do Caboclo Sete Flechas e aniversário da jovem Tábata que foi comemorado na casa no final da gira.)

A questão etária prevaleceu nesse caso, pois as condutas normativas externas são reproduzidas dentro da casa de Umbanda. Se em outros espaços é possível infringir as normas, dentro da casa de Umbanda isto poderia implicar no afastamento desse jovem. Se, por um lado, o cigarro e o álcool podem ser elementos associados à afirmação de identidade e ou rebeldia como preditores do comportamento tabágico, por outro lado, o uso do fumo e da bebida ganha uma lógica diferente na Umbanda. Segundo Júnior (2014):

> [...] O álcool serve de verdadeiro combustível para a magia, além de limpar e descarregar, seja organismos ou pontos de pemba ou pólvora, por exemplo. [...] Por diversas circunstâncias, tais como disciplina, para médiuns menores de idade e/ou que não consumam álcool ou lhes tenha intolerância, seus orixás, guias e guardiões não consumirão álcool. (JÚNIOR, 2014, pág. 229)

Quanto ao fumo, Júnior (2014) esclarece que:

> A função primeira do fumo é defumar (por isso, exceções à parte, a maioria dos guias e guardiões não tragam: enchem a boca de fumaça, expelindo-a no ar, sobre o consulente, uma foto etc.). Por essa razão, se o terreiro for defumado e for mantido aceso algum defumador durante os trabalhos, há guias e guardiões que nem se utilizam do fumo. O mesmo vale quando o médium não é fumante ou não aprecia cigarros, charutos e outros.
> Cada orixá, Linha, guia ou guardião, que se utiliza do fumo tem características próprias, entretanto, o cigarro parece ser um elemento comum para todos, embora muitas casas não os tenham mais

> permitido, em virtude das substâncias viciantes, aceitando apenas charutos, charutinhos, cachimbo e palheiros (cigarros de palha), conforme cada Entidade ou Linha.
> O fumo desagrega energias deletérias e é fonte de energias positivas, atuando em pessoas, ambientes e outros. (JÚNIOR, 2014, pág. 229-230)

Marlon (18 anos) é médium do Templo Caboclo Sete Flechas, compreende que existe uma relação de poder entre jovens e adultos na Umbanda, defendendo que o adulto pode manipular a ideia de juventude quando é conveniente. Segundo Marlon:

> Às vezes tem sim um preconceito das pessoas, por... muitos aspectos, por você ser jovem, às vezes por você não estar caracterizado como a entidade se caracteriza, o chapéu do malandro, as roupas do cigano. Se você está sem, por mais que o médium que está sem nada esteja mais firme do que o médium que está com roupa, o médium com certeza vai preferir conversar com o que está com roupa. É a mesma coisa quando tem um médium novo e um médium velho, ele vai caracterizar o médium mais novo como infantil, como se tivesse aprendendo ainda. (Entrevista realizada em 12/12/2015, numa pizzaria em Vila Isabel. Outros jovens participantes da pesquisa e da casa estavam presentes.)

Para Marlon, portanto, existem formas de diferenciação prefixadas na vestimenta das entidades e no comportamento do médium mais velho, na medida em que esse se colocaria numa posição de socializador. Nessa perspectiva, Dayrell (2005) utiliza Morin (1987) para tecer a crítica em se pensar as fases da vida por "etapas rígidas":

> Morin se insurge contra uma tendência de se pensar a infância, a juventude, a maturidade e a velhice como etapas rígidas, que se esgotam em si mesmas, como se a passagem de cada um desses ciclos implicasse a superação do anterior. Nessa concepção, ainda hegemônica entre nós, a cada uma dessas etapas seria necessário adequar-se a um conjunto de normas socialmente definidas, que, associadas a um imaginário social, vão nos dizer desde o que podemos ou não fazer em cada idade, até o que vestir ou como falar. (DAYRELL, 2005, pág. 1)

Concordamos com Dayrell, pois reduzir o jovem a essa dimensão empobrece a análise e retira a autonomia e ações das juventudes. No entanto, Marlon compreende que podem ocorrer atritos na convivência intergeracional, mas a Umbanda é um lugar de manifestação do sagrado e o mais importante é saber que com o sagrado não se pode brincar e isto independe da faixa etária, conforme apontou:

> **Marlon-**O terreiro, para mim, é como qualquer outra igreja, é um lugar sagrado, e que não se pode brincar lá dentro. Lá, eu, pelo menos pra mim, eu uso para me conectar com os maiores, eu sei que eu posso conversar com eles fora, mas dentro do terreiro tem uma vibratória, uma defesa que eu posso me ajudar e ajudar os outros. Então... eu acho que é isso, o terreiro, para mim, é um solo sagrado que eu uso e me sirvo de ferramenta da espiritualidade maior, para eu poder trabalhar.(12/12/2015)

Para pensar nos limites do jovem na casa de Umbanda e compreender alguns conflitos que já abordamos, como fumar, começar a oferecer consultas com suas entidades e exercer com maior autonomia a sua função religiosa, é preciso analisar algumas questões como tempo e hierarquização.

Na Umbanda o tornar-se membro ocorre de forma simples ao que tange a ritualística. O critério de antiguidade iniciática não é um critério que diferencia jovens e adultos, a idade é determinante conforme os jovens relataram em entrevistas e ainda que esses jovens tenham mais tempo de iniciação religiosa na Umbanda, os mesmos acreditam que a idade confere ao neófito adulto maior credibilidade e possibilidades para ser médium de consulta. Alguns jovens, ao serem questionados sobre as ritualísticas necessárias, informaram o batismo, momento no qual a entidade do dirigente da casa confirma os orixás do neófito e o amaci, que são ervas maceradas para lavar a cabeça ou coroa do médium, fortalecendo sua ligação com as entidades e orixás.

Independente do tempo do médium no terreiro de Umbanda, é o fato de ser confirmado como médium de consulta pelos guias dos dirigentes da casa que possibilitará que os médiuns, que são capazes de realizar o transe, possam fazer parte dos trabalhos de consulta da casa. Nesse sentido, nenhum dos jovens pesquisados dava consultas, todos os jovens já incorporavam diversas entidades e se encontravam em estágio de desenvolvimento.

Além disso, ratificando o que apontamos acima, todos os jovens entrevistados informaram que a idade civil pode ser um fator de diferenciação dentro do terreiro.

Tábata (23 anos), iniciada no Candomblé antes de se filiar à Umbanda, alegou a importância do tempo cronológico no qual o adulto tem mais credibilidade que o jovem na Umbanda. Para ela:

> **Tábata-**Uma pessoa que entrou na Umbanda hoje, mas tem 46 anos, eu que já sou umbandista há três anos e frequentava o candomblé desde os meus oito anos, quem tem mais credibilidade é quem entrou agora. Por questão de eu ser nova. Eu não vou falar que isto é certo ou errado... porque ninguém é melhor que ninguém... mas é questão

> de conhecimento, né? Eu sei que eu conheço um pouquinho mais que alguém que entrou agora, não muito também, porque ninguém sabe tudo. Mas a gente sofre, né? As pessoas acham que as nossas entidades não estão com a gente, não estão firmes é.. que o nosso passe é a gente que tá dando (risos), tudo o que a gente faz é o que gente está fazendo não é nada a entidade, sempre o jovem. (Entrevista realizada em: 25/11/2015 na Casa de Zarithami Lapa,RJ)

Tábata deixa claro que, estamos diante de uma forma muito particular de saber ou troca de saberes e, nesse sentido, a jovem se sente desqualificada ao peso que algumas vezes se atribui ao tempo cronológico. Pois, ao se tratar da cosmovisão das religiões afro-brasileira, o tempo precisa ser mensurado de forma diferente. Tábata, nesse sentido, informou o seguinte: “Quando estou incorporada, me escapa muito a noção de tempo e espaço, fico perdida.” Nessa relação com o universo religioso, o próprio tempo não é mensurado da mesma forma que a sociedade moderna estabelece, conforme Mellucci (1997) nos mostra:

> O tempo que a sciedade moderna conhece é medido por máquinas: relógios são máquinas por excelência. A máquina cria uma nova dimensão do tempo: não mais “natural” (isto é, marcado somente pelos ciclos do dia e da noite, as estações nascimento e morte) e não mais “subjetivo” (isto é, ligado à percepção e experiência dos atores humanos). O tempo da máquina é um produto artificial que tem a objetividade de uma coisa. É também uma medida universal que permite comparação e troca de desempenhos e recompensas, através do dinheiro e do mercado. Tempo é uma medida de quantidade: nos ritmos diários de trabalho como nos balancetes anuais das empresas. Aliás, em qualquer cálculo pautado na racionalidade instrumental, a máquina estabelece continuidade entre tempo individual e tempo social. (MELLUCCI, 1997, pág. 7)

Melucci considera as diferentes formas de analisar e viver o tempo. Para ele:

> Os tempos que nós experimentamos são muito diferentes uns dos outros e às vezes parecem até opostos. Há tempos muito difíceis de medir, tempos diluídos e tempos extremadamente concentrados (MELLUCCI, 1997, pág. 7)

Interessa-nos essa relação de tempo difícil de mensurar como, por exemplo, o tempo da experiência, que no caso do jovem umbandista não se resume à relação de fase adulto/jovem. O jovem umbandista tem uma multiplicidade de vivências no terreiro e diversas formas de lidar com o tempo. Nesse caso, o corpo dos jovens nas religiões de matriz afro-brasileira serve para as manifestações de forças que atravessam o tempo dentro da visão religiosa umbandista.

2.1 Os Jovens e a Filiação Religiosa na Umbanda

Vivemos numa época de vozes dissonantes, marcada pela globalização e pela modernidade líquida[38], com sujeitos igualmente líquidos e voláteis, na qual as coisas modelam as identidades, numa sociedade que se volta para o consumo e para a efemeridade do prazer (BAUMAN, 2000):

> A implicação é que nesse universal "desmanchar dos sólidos" a iniciativa está com as coisas; e, como as coisas são os ornamentos simbólicos das identidades e as ferramentas dos esforços de identificação, as pessoas logo as seguem. (BAUMAN, 2000, pág.100).

A globalização parece resultar em "modus" de vida em que a juventude é admitida como mola propulsora no mercado de consumo. A partir disso, cria-se uma massificada propaganda que delimita e manipula comportamentos e formas de consumo atribuídas aos jovens. Por outro lado, distante desses estereótipos, compreendemos que existem outros fatores que impulsionam alguns jovens para novas experiências e formas de autoconhecimento, como o universo religioso.

Existe toda uma estética a ser observada, compreendida, ou simplesmente sentida e vivenciada no processo de filiação a uma religião. Essa filiação ao universo religioso umbandista é sempre acompanhada de uma ação que não parece ser provocada somente pelo jovem agente, e sim por forças exteriores que estimulam essa ação. Haja vista que em todos os relatos encontramos versões místicas desse encontro do jovem com a Umbanda, que mostra a atuação de entidades espirituais no processo de filiação por meio de sonhos, doenças físicas e manifestações mediúnicas. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o jovem é utilizado como ferramenta de manifestação do sagrado, ele passa a ser parte dessa circularidade presente nas

[38] "Bauman define modernidade líquida como um momento em que a sociabilidade humana experimenta uma transformação que pode ser sintetizada nos seguintes processos: a metamorfose do cidadão, sujeito de direitos, em indivíduo em busca de afirmação no espaço social; a passagem de estruturas de solidariedade coletiva para as de disputa e competição; o enfraquecimento dos sistemas de proteção estatal às intempéries da vida, gerando um permanente ambiente de incerteza; a colocação da responsabilidade por eventuais fracassos no plano individual; o fim da perspectiva do planejamento a longo prazo; e o divórcio e a iminente apartação total entre poder e política." Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevis-zygmunt-bauman/>. Acesso em: 02 fev. 2016.

religiões de matriz afro-brasileira, pela qual a vida e as coisas são representadas por uma alteridade.

Posto isto, o jovem passa a fazer parte de um ciclo com dois mundos: o mundo material e o mundo espiritual. O próprio sentido de alguns conceitos, como morte, podem ser repensados por esses jovens, já que ao entrar em contato com entidades espirituais, ao vivenciar em seus corpos essa energia que faz parte do sagrado, novas reflexões sobre o tempo, vida e morte podem aparecer.

Uma casa de Umbanda corresponde a um conjunto de coisas que ali circulam: saberes, práticas religiosas, relações interpessoais e conflitos. Portanto, circula no terreiro todo um conhecimento e troca de saberes que esse jovem poderá dispor para si fora do espaço do terreiro. Nessa alteridade constitutiva, acreditamos que de alguma forma o jovem se (re)constrói, ressignifica conceitos e afirma novas identidades que serão projetadas para o meio social.

No entanto, outras questões se fundem à questão identitária buscando preencher alguns limites que a exiguidade do tempo não nos permite ampliar o debate. Uma dessas questões, por exemplo, é o processo da própria filiação e de como essas crenças são incorporadas, bem como seus desdobramentos nas vidas desses jovens que, ao se filiarem a uma religião que ainda hoje é associada ao demônio cristão, sofrem preconceitos em várias esferas da sociedade.

2.2 - O encontro com o jovem Viny

Viny foi o primeiro jovem com quem tive contato, o vi pela primeira vez no "Templo Caboclo Sete Flechas" numa gira que homenageava a "malandragem". Ele estava incorporado[39] com o malandro, então gingava, usava um chapéu preto estilo panamá e a sua forma de dançar desenvolta como o estereótipo de um malandro contrastava com a figura aparentemente tímida do rapaz que posteriormente entrevistaria.

Não consegui contato com Viny naquele dia e o encontrei por acaso no Templo A Caminho da Paz, numa sessão de homenagem ao dia dos finados. Viny estava na

[39] Evitamos o termo possessão, termo recorrente na antropologia, pois, segundo os jovens entrevistados, eles não se consideram possuídos, já que possuem certa autonomia quando a entidade se manifesta. Para Viny, possuído "lembra algo ruim e que não se tem o menor controle sobre o seu estado".

assistência, apresentei-me e pedi autorização para conversar com ele ao final da gira e, sem que eu soubesse, estava travando contato com o intermediário dos demais jovens que conheci. Iniciamos assim a entrevista:

> **Fábio**- Tá gravando.
> **Viny**- É...
> **Fábio**- Fala um pouco sobre a sua trajetória na Umbanda, o que, que levou você a ir para a Umbanda?
> **Viny**- Eu?
> **Fábio**- É.
> **Viny**- Eu, na Umbanda foi... eu comecei ano passado.
> **Fábio**- Ah, sim.
> **Viny**- Final do ano passado, é, eu já, assim, li alguns livros do Robson Pinheiro [Robson Pinheiro Santos é um médium psicógrafo brasileiro. Suas obras psicografadas destacam-se pela influência da temática umbandista]
> **Viny**- Que me despertou um pouco atenção, dos trabalhos é, dos pretos-velhos, caboclos, então, e como eu sempre fiquei muito doente e tudo mais, estas coisas todas... chega um momento em que eu... assim... eu já... estudava espiritismo...
> **Fábio**- Já tinha interesse, é?
> **Viny**- Comecei com um ano, já... é... estudava, tudo mais... aí, é... assim, eu sentia uma necessidade de entrar em contato com... é... com esses, com essas entidades, com esses seres e conhecer assim o trabalho, e foi amor à primeira vista, assim...
> **Fábio**- ah...legal, legal...
> **Viny**- Eu... assim, me ajuda bastante.
> **Fábio-** ah, sei... sei... E começou então pesquisando sobre o que era e depois... foi, foram...
> **Viny**- É... comecei a ler "Tambores de Angola"... e tudo mais.
> **Viny**- Foi uma coisa de afinidade, eu comecei a lê e quando eu vi já estava...
> **Fábio**- Já estava dentro do terreiro.
> **Viny**- Dentro do terreiro, mas o que me levou lá mesmo...foi assim... acho que a dor... (Entrevista realizada em: 02/11/2015 no Templo a Caminho da Paz, sessão de finados, Encantado, Rio de Janeiro)

A dor, a que Viny se refere, era de doenças que ele alegou que tinha com certa frequência antes de entrar na Umbanda, tais como úlceras, tuberculose e queda da imunidade. Uma série de doenças comprometia a saúde de Viny, doenças que, segundo o próprio, a medicina científica não encontrava uma etiologia que justificasse seu instável quadro clínico. Embora Viny frequentasse centros de Espiritismo de Kardec, como o lar de Frei Luís (Taquara, RJ), para realizações de cura e doutrina espírita, foi a partir da sua filiação à Umbanda que seu estado de saúde se estabilizou.

É muito comum encontrarmos na Umbanda relatos de indivíduos que acreditam ter adoecido fisicamente por negligenciarem a parte espiritual. Outros acreditam que adoeciam simplesmente por desconhecerem que espíritos lhes solicitavam para o trabalho mediúnico. Nesse sentido, para Montero (1985):

> A "doença" é, como vimos, um fator primordial no processo de "conversão" religiosa; estreitamente relacionado com este fato temos que a "mediunidade não-desenvolvida" constitui o "diagnóstico" mais frequente para os males que chegam aos terreiros. No conjunto das 40 entrevistas que fizemos, a explicação dos distúrbios pela "mediunidade não-desenvolvida" aparece em 26 entrevistas, enquanto que razões como "demanda" aparecem apenas sete vezes, "karma", duas vezes, e o resto se dispersa em razões diversas.
> A manifestação de entidades espirituais não-controlada pelo ritual religioso ou a recusa do fiel em instrumentalizar seu corpo para a recepção dos espíritos constituem-se, portanto, em causa de sensações desagradáveis e estranhas. Desenvolver a mediunidade, isto é, dominá-la, enquadrá-la dentro do espaço e do tempo ritual é uma obrigação cujo não-cumprimento traz as mais nefastas consequências para o indivíduo. (MONTERO, 1985, pág.166-167, grifos do autor).

Montero (1985) nos mostra a importância da conversão como retorno ao estado de equilíbrio e saúde. No caso de Viny já existia toda uma aproximação com o universo espiritual, o que incluía o hábito da leitura de livros espíritas. Viny, um jovem negro, que mora na comunidade conhecida como “Morro dos Macacos”, em Vila Isabel (RJ), informou que a filiação à Umbanda alcançou uma dimensão para além da questão de saúde, que era a sua prioridade ao se filiar, pois, a partir dela, passou a se sentir mais confiante. As entidades, segundo ele, o ajudaram a afirmar algumas questões identitárias e, através da aceitação de si, ficou mais fácil se projetar para o outro com menos timidez.

A crença naquilo que não podemos ver, que se mostra no humano e o caracteriza através da sua senciência, ajuda, como no caso de Viny, a concretizar planos ou a aspirar por eles. Viny informou que a prática umbandista e o trabalho caritativo o fizeram pensar em fazer uma graduação de psicologia, ajudar as pessoas de terreiro e “desenvolver um trabalho específico para eles, ajudando na compreensão do seu mental”. A religião, para além da conexão com o divino, apresenta interfaces que atuam em vários contextos que são acionados pelos jovens. Para Regina Novaes (2000):

> É nesse cenário que se coloca o desafio de compreender o “quanto”, “como” e “quando” o pertencimento, as crenças e as identidades religiosas influenciam opiniões, percepções e práticas sociais dos jovens dessa geração. Trata-se de encontrar instrumentos de análise e caminhos de reflexão para compreender melhor os efeitos das escolhas, pertencimentos e identidades religiosas em diversas áreas da vida social. (NOVAES, 2000, pág. 265, grifos da autora).

Nesse sentido, a religião pode se estabelecer como um exemplo de quebra de paradigmas, haja vista que existem muitos protótipos que são negativos e tiram dos jovens o seu protagonismo. Torna-se crucial, nesse caso, o respeito às diferentes manifestações juvenis, o que inclui a sua escolha religiosa e a marca que os jovens tentam imprimir ao mundo.

Os efeitos sugeridos por Novaes podem ser percebidos na fala de Viny que deseja ampliar a sua ajuda para o aspecto social aos filhos de santo. Assim como Viny, encontramos inúmeros casos de inserção sociopolítica de jovens de terreiro. Segundo Fonseca e Giacomini (2013):

> Paralelamente, já é possível encontrar estudantes em cursos de graduação em Serviço Social nas universidades do Rio de Janeiro - inclusive na PUC-RIO - que são provenientes das comunidades de terreiros, e que nestes ingressaram com o objetivo explícito de se capacitar e, principalmente, de se titular para atuar formalmente como assistente social junto às casas de axé de origem. (FONSECA; GIACOMINI, 2013, pág. 69).

É importante salientar, a tentativa de reivindicações entre grupos pertencentes às religiões de matriz afro-brasileira com setores políticos e públicos. Embora seja grande o esforço de representação individual ou coletiva de muitos jovens umbandistas, faz-se necessário a ampliação do debate público sobre questões fundamentais como discriminação e construção de uma sociedade mais igualitária.

2.3 - "Eu quero ver se filho de pemba tem querer": quando o santo chama para o trabalho espiritual

Lá vem vovô
Descendo a serra com sua sacola
É com o seu rosário, seu patuá, ele vem de Angola
Eu quero ver vovô, eu quero ver
Eu quero ver se filho de pemba[40]*em querer.*[41]

Iniciar-se na Umbanda pode envolver questões subjetivas nas quais operam forças e crenças difíceis de compreender por sua subjetividade. Nesse sentido,

[40] Júnior (2014, pág. 294), define pemba: Espécie de giz com que se desenham pontos riscados, são feitos cruzamentos e outros procedimentos. Para diversos fins, é utilizada também a pemba em pó. Do quicongo mpemba (giz), com correspondente quimbundo pemba (cal).
[41] Ponto cantado no Templo Caboclo Sete Flechas. (15/01/2015)

encontramos alguns relatos em que a filiação à Umbanda ocorreu por exigência das entidades espirituais.

Zélio Fernandino de Moraes, antes de fundar a Umbanda, em processo para ingressar na Escola Naval, começou a vivenciar estranhos fenômenos, a assumir posturas diferentes das que lhes eram comuns e a discorrer sobre plantas e coisas da natureza com propriedade. Após consultas malogradas com médicos, a família foi orientada a procurar um padre exorcista:

> (...) como acontecia com quase todas as famílias importantes da época, também havia na família um padre católico. Por meio desse sacerdote, também tio de Zélio, foi realizado um exorcismo para livrá-lo daqueles incômodos ataques. Entretanto, nem esse nem os outros dois exorcismos realizados, posteriormente, inclusive com a participação de outros sacerdotes católicos, conseguiram dar à família Moraes o tão desejado sossego, pois as manifestações prosseguiram. (SARACENI, 2003, pág. 21).

Tais fenômenos são atribuídos à influência que os espíritos podem exercer na vida e no corpo dos médiuns. Portanto, alguns desequilíbrios estariam relacionados à necessidade da atuação desses espíritos junto aos seus “cavalos”/médiuns. O termo “cavalo” é muito usado na Umbanda quando a entidade quer se referir ao médium. Se, por um lado, o cavalo é um animal de transporte, podendo ser bom companheiro para o seu condutor, ajudando-o a seguir o caminho necessário, por outro lado, o condutor, no caso o guia espiritual, deixa clara sua posição hierárquica superior a do médium. Nesse caso, ao médium cabe solucionar esse problema por meio do auxílio da entidade que está solicitando seu trabalho. Caso contrário, o médium poderá sofrer uma série de enfermidades e problemas em vários campos da vida.

No caso de Zélio Fernandino de Moraes, exorcismo e medicina não conseguiram solucionar o problema e sua família precisou buscar ajuda espiritual para os estranhos casos que ocorriam com ele, o que incluiu uma paralisia temporária que o impediu de caminhar. A mãe de Zélio, Leonor de Moraes, o levou, então, a uma curandeira que trabalhava com um preto-velho chamado Tio Antônio, o preto-velho a informou sobre a importância de se começar os trabalhos espirituais.

A análise de alguns relatos trazidos pelos jovens que entrevistamos mostram similaridade com tantos outros que circulam no campo religioso, como apresentamos anteriormente na citação de Montero (1985). Buscamos compreendê-los conforme a fala dos jovens nos direciona, sem julgamentos ou ideias pré-concebidas. Nesse sentido, segundo Geertz (2013):

> Qualquer que seja o papel que a intervenção divina possa ou não exercer na criação da fé – e não compete ao cientista manifestar-se sobre tais assuntos, de uma forma ou de outra – ele está, pelo menos basicamente, fora do contexto dos atos concretos de observância religiosa que a convicção religiosa faz emergir no plano humano. (GEERTZ, 2013, pág. 83).

O jovem Marlon apontou que, ao entrar pela primeira vez num terreiro de Umbanda, já sentiu os sinais de mediunidade:

> **Fábio**- Marlon o que levou você a se filiar à Umbanda?
> **Marlon**- Olha... como eu comecei na Umbanda... foi quando a minha vó tava trabalhando num terreiro, isto era dia 13 de junho, no meu aniversário e eu ia me encontrar com ela e, eu descobri que ela tava no terreiro. Eu era muito preconceituoso com estas coisas que eu não gostava, estas coisas de espiritismo, eu tinha medo, mas eu acabei indo e foi lá que eu comecei a sentir dor nas costas, é... sintomas de mediunidade... mão suada... aí veio um Exu conversar comigo, um guardião, e falou da minha vida, as coisas que estavam acontecendo, aí eu comecei a acreditar. Aí eu tinha uma namorada, que ela me apresentou o terreiro, o Templo A Caminho da Paz, que ela trabalha atualmente, e eu fiquei indo como assistente, um ano mais ou menos, até que falaram que eu tinha que começar a trabalhar. Aí eu entrei no terreiro e tô até hoje. (Entrevista realizada em: 12/12/2015, pizzaria, Vila Isabel)

A conversão de Marlon se inter-relaciona com datas e situações que, de forma harmônica, colidem com a filiação de Marlon à Umbanda. No dia 13 de junho, dia de seu aniversário, é o dia da festividade de Exu na Umbanda.

Se tal encontro temporal foi designado por divindades ou por Exu, que nem sempre age de forma convencional, ou, ainda, se foi mera coincidência, nada podemos supor, embora o acaso não exista para a Umbanda, influenciada pelo Espiritismo de Kardec e por suas leis. O que se pode inferir é que Marlon parece ter atravessado novas fronteiras ao se filiar à Umbanda.

Em entrevista, Marlon afirmou que seu melhor amigo é a entidade que exerce a maior influência na sua vida, o Exu Mirim Caveirinha[42]. Sua relação com a entidade relativiza a ideia de tempo e de proximidade física. Marlon, durante as entrevistas, sempre se referiu ao seu Exu como pessoa e sua fala materializava o afeto por seu

[42] "Os Exus Mirins compõem a linha de Esquerda, apresentando-se como crianças ou adolescentes. São extrovertidos brincalhões e trabalham com funções análogas as de Exu e Pombagira. Utilizam-se dos elementos comuns à Linha de Esquerda (Cores, fumo, álcool etc.)" (JÚNIOR, 2014, pág. 202)

amigo-conselheiro e, dessa forma, a entidade/pessoa estaria sempre o acompanhando. Segundo Marlon:

> **Marlon**-Porque ele é bem radical nas coisas que ele fala, ele não tem papa na língua. Quando ele tá irritado com alguma coisa ele fala pra mim, ele é uma pessoa que sempre me dá... entre aspas, lições de moral, me ajudando, me falando... é isso, isso e isso... porque que você é... insiste em se automenosprezar. Ele me ajuda nas horas que eu tô na rua e que eu sinto a presença dele também, por mais que ele ainda também seja um espírito que ainda esteja em evolução, seja menor que um Exu, menor que caboclo, ele... como a gente tá nessa evolução junto. Eu acho que a gente é muito mais parceiro do que eu, por exemplo, do que eu com alguma outra entidade sabe? (Entrevisa realizada em:12/12/2015)

Pelo relato de Marlon, podemos inferir que sua relação com a entidade Exu Mirim Caveira foi se estreitando e ganhando significados na sua trajetória de desenvolvimento com as entidades de Umbanda. No discurso de Marlon, o tempo ganha um sentido não linear, “a gente tá nessa evolução junto”, os dois parecem se cruzar no tempo e em tempos distintos, como grandes amigos destinados a se encontrarem.

O discurso de Marlon sobre evolução segue ao encontro do discurso da doutrina Kardecista e sua influência no Templo A Caminho da Paz e suas filiais, onde, em determinadas sessões, são realizadas leituras de trechos de livros espíritas e onde há também a prática da psicografia, comum nos cultos do Espiritismo de Kardec. Cabe ressaltar, no entanto, que Exu, Orixá africano, para o qual os conceitos de bem e de mal são relativizados, não se enquadra neste conceito evolucionista do Exu da Umbanda. Segundo Ortiz (1999):

> Submetido à dicotomia do bem e do mal, Legbá transforma-se em espírito arrependido, obedecendo às regras morais da sociedade brasileira, e se por acaso conserva seu caráter sexual, este se manifesta sob a vigilância de Santo Antônio. A inversão dos papéis implicaria o caos da ordem umbandista. (ORTIZ, 1999, pág. 148).

Numa fase da vida marcada por escolhas e encontros, a religião pode proporcionar experimentações e novas relações para os jovens e pode interferir em questões existenciais e de autoafirmação, como o discurso de Marlon exemplifica.

Foi por meio de um convite inopinado que se tornou mais evidente que o espaço religioso pode ser um espaço de socialização. Para realizar as entrevistas, muitas vezes aguardava o término das sessões. Eu precisava realizar mais uma entrevista com Viny e esperei, como sempre acontecia, que a entrevista ocorresse

dentro do terreiro, entre os membros do terreiro apressados, com vassouras e panos nas mãos limpando a sujeira da gira. Quando Viny já estava pronto e a casa limpa, ele me perguntou: “Vamos fazer a entrevista na pizzaria com os meus amigos do centro?”

A oportunidade de realizar esta entrevista fora do terreiro com alguns dos jovens envolvidos na pesquisa e com outros que não estavam, num espaço mais caracterizado como de lazer, foi importante por se tratar de um espaço onde os jovens se sentiam mais liberados e isso me possibilitou acessar informações sobre experiências e tensões que ocorriam dentro do terreiro e sobre as quais não se falava naquele espaço. Com isso, as falas dos jovens ganhavam tessitura à medida que incorporavam experiências e preconceitos sofridos ligados ao credo, à sexualidade e situações imprevistas que aconteciam dentro e fora do terreiro. Como exemplo, citaram um episódio em que uma pombagira, para realizar um trabalho de “atração”, pediu para que quem gostasse de homens se posicionasse de um lado e quem gostasse de mulheres de outro. Tal situação causou constrangimento numa jovem homossexual que estava presente, ainda que a pombagira pudesse estar bem-intencionada.

Marlon, que alegou ser muito tímido, parecia bastante à vontade, assim como Viny que, entre uma história e outra, brincava de imitar as entidades. Foi possível, naquela situação, explorar facetas e questões que até então não haviam sido percebidas ou faladas. Segundo Poupart (2010, pág. 225), “[c]ertamente, nenhuma forma de entrevista pode apreender a totalidade de uma experiência, nem mesmo a entrevista que se prolonga por várias seções, como no caso, às vezes, das histórias de vida [...].” Seria ingênuo pensar que aquele momento tenha se revelado como o X da questão, quer-se aqui a compreensão de como esses jovens vivenciam a religião e a importância dela no seu cotidiano e na afirmação de identidades. Nesse sentido, lugares como uma pizzaria ou qualquer situação de reciprocidade são considerados importantes para costurar alguns retalhos na busca de sentidos que possam auxiliar na pesquisa.

2.4 - Frequentar não é pertencer: os jovens e a desfiliação religiosa

No que tange à desfiliação religiosa, Viny, Tony, Tábata, Samires e Raíssa informaram ter frequentado mais de uma religião antes de começarem a praticar a

Umbanda. A crença, nesse caso, é uma busca que passa pela experimentação e, algumas vezes, pela cobrança e/ou influência da família à filiação dos jovens a religiões como a Igreja Católica ou Protestante. Tábata frequentou a Igreja Evangélica por influência da sua mãe e pela curiosidade que sente em conhecer diversas religiões:

> **Tábata**-Se todo mundo seguisse a doutrina da religião que realmente prega o amor, a caridade, enfim, tem os seus fundamentos e os seus mandamentos, toda religião tem. Seria praticamente a mesma coisa, ser jovem, ser da umbanda, ser católico, ser evangélico, mas, pra Tábata o que funcionou foi a Umbanda. Porque eu já frequentei a igreja evangélica (risos) muitos anos, (risos) muitos anos... não deu muito certo (risos), mas assim, eu gosto muito de estudar religião, qualquer religião eu gosto de estudar. Então, eu frequentei a católica, a evangélica, frequentei o budismo por pouco tempo e a Umbanda agora, mas a primeira religião que eu me considero, assim, é a Umbanda. Não me considerava evangélica, nunca me considerei evangélica, falo que eu frequentei a igreja evangélica, mas a que eu me considero, que eu posso bater no peito dizendo que eu sou umbandista. (Entrevista realizada em: 25/11/2016)

Tábata, ao narrar a sua trajetória por diversos segmentos religiosos constrói-se como sujeito que analisa e reflete, sendo assim, filiar-se e desfiliar-se faz parte do processo de análise que passa pela busca e por novas vivências. Nesse sentido, não se trata de uma jovem com "tempo para o ensaio e para o erro" (DAYRELL, 2003, pág.41), como se a fase de vida determinasse tal comportamento. Tábata sintetizou de forma segura que, independentemente de ser jovem ou de estar filiada nessa ou naquela religião, existem normas pertinentes a todas as religiões. Tábata segue o seu discurso deixando claro que, para ela, frequentar não é pertencer. A busca pelo sagrado e a maneira como os jovens se identificam com um segmento religioso tem seus mistérios. Segundo Bauman (2005, pág.78), "[o] sagrado é, podemos dizer, um reflexo dessa experiência de desamparo. O sagrado é o que transcende os nossos poderes de compreensão, comunicação e ação."

Verbalizar, algumas experiências vividas dentro dos espaços religiosos ou comparar a diferença de uma experiência para outra não é algo fácil, pois "comunicação e ação no sagrado" podem assumir múltiplos sentidos. O sujeito que se encontra na engrenagem da atuação das forças espirituais, da fé ou da observância é quem melhor poderá exprimir ou ressignificar tais experiências, muitas vezes de difícil compreensão para quem não está inserido no mesmo contexto.

Tábata, que já foi filiada ao Candomblé, descreveu da seguinte forma a diferença entre Candomblé e Umbanda:

> **Tábata**-No Candomblé, a gente só trabalha com o Orixá, né? E na Umbanda a gente recebe o falangeiro do orixá e todas as entidades que a gente não recebe no Candomblé. Eu acho o Candomblé um pouco mais... não é desgastante, mais profundo, ele mexe mais com o seu interior, porque no Candomblé o orixá vem de dentro pra fora. Você sabe disso, né? E aqui não, a gente recebe o falangeiro. Não é que seja mais difícil, só é diferente. Vai da questão de você se adaptar, e acho que o que ia ser mais difícil pra mim seria a raspagem.[43] (Entrevista realizada em: 25/11/16)

A relação com o Orixá, no Candomblé, é o cerne, o que caracteriza o Candomblé para ela e, ao mesmo tempo, o difere da Umbanda. A relação com o Orixá/divindade é mais profunda para Tábata e "mexe mais com o seu interior". Ao afirmar que o Orixá "vem de dentro para fora", Tábata cria a imagem do sagrado interno que se materializa na incorporação. Posto isto, segundo Caputo (2012):

> Iniciar-se no candomblé significa começar uma nova vida que será inteiramente dedicada ao Òrisá. Tudo na vida da pessoa muda, ela ganha, inclusive, um novo nome", afirma mãe Palmira. Essa nova família de santo (Arailé Òrisá) é diferente da família biológica porque todas as suas regras e condutas (e são muitas e detalhadíssimas) serão definidas pelo Òrisá. (CAPUTO, 2012, pág. 66)

Na Umbanda evidencia-se a relação construída com as diversas entidades, ou guias, que podem expressar deliberações divergentes sobre regras e condutas. Todos os guias encontram-se sobre a vibração e o comando de um Orixá, mas são eles os portadores das mensagens e que desempenham diretamente os trabalhos caritativos. O exemplo de Birman (1983) esclarece a relação que muitos médiuns estabelecem com os seus guias:

> Um amigo umbandista, pai-de-santo de longa data, me confidenciou que nada em sua casa se decide sem que consulte o seu preto-velho, Pai Joaquim D' Angola. Para qualquer assunto, problemas com as crianças, doenças, uma decisão importante - "pronto, o velho baixa" e resolve. Mas Pai Joaquim, embora tão requisitado, não é único presente na cabeça desse pai-de-santo. Ele conta com outros guias que também são considerados. (BIRMAN, 2008, pág. 28, grifos do autor)

São inúmeros os guias que trabalham e incorporam nos médiuns nas sessões de Umbanda, sejam eles jovens ou não. Nos centros onde a pesquisa se deu, as giras

[43] Segundo Caputo (2012, pág. 68), a raspagem da cabeça é, mais uma vez, a indicação de que o iniciado nasce para uma nova vida dedicada ao Òrísá e à religião: "[r]aspamos a pessoa pra limpar sua cabeça mas nem todos precisam raspar".

são sempre definidas anteriormente à sessão: há o dia da gira de caboclo, da gira de malandros... Contudo, havendo alguma necessidade ou em giras festivas, várias entidades de falanges diferentes podem ser solicitadas. Nesse caso, todos, inclusive os jovens, precisam trabalhar durante muitas horas, com diferentes entidades. Na gira de homenagem a Iemanjá, que ocorreu na praia da Urca, os jovens chegaram aproximadamente às 15h, foram chamados todos os orixás e falanges possíveis, passava das 22h e os mesmos continuavam trabalhando com as entidades. Nesse dia, perguntei à Samires como estava se sentindo depois de tantas horas de trabalho. Cansada e revigorada, ela respondeu.

2.5 - Influência e tensão parental na transmissão dos valores religiosos e na filiação e desfiliação religiosa

O esboroamento da tradição num mundo classificado como moderno, com avanços tecnológicos e novas organizações sociais, é posto em debate e não encontra consenso nos autores que tratam do tema. Não é nosso objetivo o aprofundamento do tema, entretanto, pensamos aqui em como estas questões são postas na mundividência religiosa. Para Giddens (1997), trata-se de uma sociedade de modernização reflexiva, pela qual a tradição não é suprimida, pois convive com as inúmeras possibilidades postas pela modernidade. Giddens (1997) nos auxilia a pensar em alguns rompimentos e no embate que acontece em torno deles.

Tony, 15 anos, frequenta o Templo de Zarithamy, situado na Lapa (RJ), acompanhado de sua mãe que também é médium da casa. O jovem afirmou que seguiu os passos da mãe na escolha da religião e que isto acarretou muitos conflitos com o seu pai, que é protestante. São muitas as objeções impostas pelo pai de Tony, uma delas é de que o jovem não está sendo orientado de forma “tradicional” e com os valores necessários para a sua boa formação. A palavra “tradicional”, dita pelo jovem, nos chamou a atenção por sua força valorativa. A mãe de Tony, que é separada do pai dele, ao assumir uma identidade religiosa de matriz afro-brasileira gerou uma tensão ao escapar de um padrão ideológico, teológico e socialmente construído pelo pai de Tony.

O valor moral também está arraigado na concepção do pai de Tony sobre o que seria tradição. Portanto, a religião e, nesse caso, a religião protestante é fonte

direta de aquisição desses valores. Para imbuir o filho desses valores tidos como tradicionais, primeiro seria necessário “tirar o diabo do corpo do jovem”, o “encosto” adquirido na Umbanda, não respeitando, assim, a escolha do jovem e seu processo de formação identitária religiosa. No relato de Tony é nítido o uso da hierarquia: adulto/jovem, pai/filho, evangélico/macumbeiro, como critério de supremacia no qual as forças não são correspondentes.

> **Tony**- E em questão desse preconceito eu sofri... um preconceito por parte do meu pai. Meu pai é evangélico.
> **Fábio**- Ah, seu pai é evangélico, Tony? Então, deve ser...
> **Tony** - Então, no domingo, eu fui pra ele no sábado ...não sei se eu te falei? (perguntando para Samires). Eu fui pra ele no sábado e ele... passa em frente a uma igreja, Sara Nossa Vida... nossa fé... e ele queria me levar lá. E ele disse: - Eu vou tirar o demônio do seu corpo. (risos) A sorte é que quando a gente tava chegando, a igreja tava fechada.
> **Fábio**- Ah, tá... você não chegou a entrar na igreja?
> **Tony**- Não. (Entrevista realizada em:10/12/2015)

Tony informou ter se filiado a várias religiões: “Olha, eu já fui a todas as religiões possíveis e impossíveis, desde a Igreja Católica até a Judaica, mas a que eu mais gostei foi a Umbanda.” Os atritos familiares provenientes de sua escolha religiosa geralmente têm um caráter preconceitoso e simplista: “A influência do demônio”, conforme apontou Tony no seu embate com o pai, e a ausência de moralidade provocada pelas entidades de Umbanda que estão “submetidas ao diabo cristão”. Segundo Geertz (2013, pág. 115, grifos do autor): “A “explicação moral” significa a capacidade de uma ideologia[44] de sustentar indivíduos ou grupos em face da pressão crônica, tanto negando-a totalmente como legitimiando-a em torno de valores elevados.”

A luta traçada por Tony no âmbito familiar soma-se a tantas outras que precisam competir com forças diversas, como as forças provenientes de algumas mídias, empenhadas em enunciar outras identidades e práticas religiosas. Posto isto, ao negar de forma ideológica, por meio de uma massificada propaganda que demoniza as religiões de matriz afro-brasileira e entra em confronto com as práticas e identidades que os jovens umbandistas querem afirmar e as colocam em xeque.

[44] O termo ideologia foi questionado por Geertz, já que o conceito de ideologia é ele mesmo ideológico. Para o autor, o termo é, muitas vezes, utilizado com rigidez, escapando assim, das reflexões analíticas. Sendo assim, Geertz critica como o conceito está subordinado a questões político-sociais, a exemplo do fascismo, com asseverações precisas e propagandísticas.

Sempre que eu pedia a Tony para realizar as entrevistas ou lhe fazer alguma pergunta, ele chamava a sua amiga Samires. Em algumas respostas, Tony perguntava a Samires se ela se lembrava do caso, mostrando uma cumplicidade e amizade que nasceu no terreiro. Samires se desfiliou do Candomblé para entrar na Umbanda e, assim como Tony, foi influenciada de alguma forma pela mãe:

> **Samires**-Minha avó tinha um terreiro de Candomblé, mas aí... minha mãe não frequentava porque ela não gostava da história de matança, mas eu sempre ia, eu gostava dos pontos cantados, estas coisas. Eu acho que na Umbanda é mais tranquila a energia, não é tão pesada. Quando a minha mãe veio para a Umbanda eu vim junto, aí ela me deixou entrar. Eu tô amando isto aqui.

Samires constrói um relato unificado com as propostas da Umbanda de Zélio Fernandino de Moraes. Na fala do dirigente Armando, a separação da ritualística operante na Umbanda e no Candomblé são claras. Segundo o presidente do Templo A Caminho da Paz e suas filiais, Armando Fernandes:

> Nosso trabalho é realizado no sentido de amparar e ajudar os necessitados de tratamentos espirituais e também, na medida do possível, os materialmente necessitados, sem preconceitos, sem discriminação, seja ela qual for, sem salvas, sem gratificações. Nossos trabalhos espirituais são inteiramente gratuitos. Não existe camarinha, nem recolhimento, e tampouco sacrifícios de animais. Todas as nossas atividades, sem exceção, são voltadas exclusivamente para o Bem, e visam o aprimoramento e a transformação de todos os que nos procuram.[45]

Samires alega que a mãe não gostava “de matança” e optou por seguir a Umbanda. Entretanto, ao afirmar que a Umbanda é mais leve, acreditamos que na analogia entre a Umbanda e o Candomblé, Samires legitima, de alguma forma, o lugar pelo qual a sua fala é construída. Não que isto seja regra, pois Tábata acreditava ser a matança algo inerente ao Candomblé, cujo sentido era o de harmonização e vitalidade com as forças da natureza. Para Tábata:

> **Tábata**- O sangue é a parte mais viva do ser humano.
> **Fábio**- É uma ritualística de vitalidade então, né?
> **Tábata**- No candomblé eu acho necessário, não critico mesmo. Até porque eu participei de vários cursos com este tema, é estranho pra quem começa, depois acostuma.
> **Fábio**- Mas nesse sentido é muito diferente da Umbanda, né? Do que a Umbanda professa?

[45] Disponível em: <http://temploacaminhodapaz.com.br/>. Acesso em: 09 jan. 2015.

> **Tábata**- Bem diferente, quando você entra na Umbanda e no Candomblé e sente que a energia do local é diferente, porque são trabalhos muito diferentes. O Candomblé trabalha mais pra si e na Umbanda a gente preza mais o próximo.

Tábata explica a diferença de energia de forma mais objetiva, trata-se de locais e trabalhos diferentes, o que contribui para o entendimento acerca do que é estar numa casa de Umbanda ou de Candomblé, relativizando que são trabalhos que às vezes se aproximam, mas outros são totalmente distintos na concepção e na prática.

A propaganda caritativa imprime bem o ideal da Umbanda. Sendo assim, o *ethos* caritativo umbandista mostra como a Umbanda se projeta, o que justifica a fala de Tábata, "a gente preza mais o próximo". Entretanto, Caputo (2012) nos mostra que trabalhos realizados no candomblé também são caritativos, já que beneficiam o indivíduo em alguma questão ou possuem finalidade coletiva, como nos mostra ao descrever um ritual de matança:

> Mo rúbó (Eu ofereço o sacrifício)
> Mo rúbó sé (Eu ofereço o sacrifício em troca)
> Mo rú bó (Eu ofereço o sacrifício)
> Depois todos se ajoelham diante do animal e fazem uma saudação e também tocam sua testa fazendo um pedido. De acordo com mãe Palmira, a oferenda é dada em troca da vida das pessoas. Minha atenção estava no ritual do sacrifício, mas, obviamente não desviava meu olhar das crianças que circulavam livremente pelo barracão. Contudo, neste dia notei que, apesar de poderem circular livremente, as crianças observavam mais do lado de fora. Elas se ajoelhavam no banco que ficava na parte externa ao barracão, mais encostado à parede deste. Na parede há uma grade e, dali, elas olhavam tudo. Às vezes pareciam assustadas e permaneciam na porta, mas, ao mesmo tempo, entravam e saíam do barracão, e sempre respeitando o ritual que acontecia. (CAPUTO, 2012, pág. 104)

Os jovens vão construindo significados e impressões na sua trajetória religiosa, ao se desvincularem de uma religião somam experiências e ao se filiarem a outras, adquirem novas. Pautamo-nos aqui no interpretativismo de Geertz (2013), que compreende as múltiplas possibilidades que a análise oferece, posto isto, não pretendemos reduzir o trabalho e os relatos dos jovens ao julgamento da verdade. Compreendemos que as palavras são insuficientes para dar cabo da realidade, sendo assim, buscamos o processo interpretativo, já que as palavras nos contêm.

Resumindo: a tarefa de compreender o significado religioso para os jovens não é simples, mas existem pontos que chamam mais atenção do que como esses jovens se comportam ou circulam dentro dos terreiros. Para Geertz (2013, pág. 124) o

“comportamento humano é extremamente plástico”, todavia, os preconceitos em quaisquer situações em que eles se apresentam são extremamente rígidos.

Em todas as entrevistas e nas perguntas mais triviais, o preconceito “saltava aos olhos”. Utilizamos aqui o caso do pai do Tony na relação parental, mas obliteramos tantos outros casos. Infelizmente, o preconceito ladeia a vida dos jovens em diferentes espaços na família, na escola, no trabalho e nos momentos de lazer com os amigos. O preconceito também é uma ferramenta do homem, ferramenta simbólica. Segundo Geertz (2013, pág. 124): “[o] homem, animal que faz ferramentas, que ri ou que mente, é também um animal incompleto ou, mais corretamente, um animal que se completa.”

O homem, para Geertz, cria e oferece sentido a sua criação, sentido este que pode ser destrutivo para o outro, ferramentas que também podem ser úteis para dominar. A exemplo do que disse Foucault (2015, pág. 72) sobre a perenidade dos sentimentos: “[t]odos e sobretudo aqueles que nos parecem os mais nobres e o mais desinteressados têm uma história”. É nesse sentido histórico abordado por Foucault que precisamos ter o cuidado de perceber as marcas e as máscaras que foram modeladas por valores e ideologias. Ideologia esculpida sob o ferro científico e racional e, nesse rigor, batalhas foram travadas sem que se buscassem a compreensão e o sentido do valor do outro. Mas o homem “que ri e mente” é capaz de criar armas que servem como ferramentas simbólicas no confronto com construções perversas. Os jovens das religiões de matriz afro-brasileira conseguem manusear essas ferramentas de combate e proteção: a ponteira e o tridente de Exu; a espada e o martelo de Ogum; a vassoura de crina de cavalo e os raios de Inhansã; o machado de Xangô; a lança de Odé/Oxóssi; o espelho e os búzios de Oxum; a âncora de Iemanjá; as cabaças de Omulu, senhor de todas as armas; o ibirí e a vassoura de Nanã; e o branco da paz de Oxalá; todo o simbólico religioso ganha força na luta contra os artifícios criados pelo homem.

3 - Entre Cantos e Encantos: os jovens na Umbanda afirmam suas identidades

São muitas as formas que os jovens encontram para reconhecer e afirmar sua identidade dentro do universo cultural. Conceituamos o universo cultural a partir de autores como Benedetti (2006), Hall (2014) e Bauman (2005) que entendem a identidade como processo de construção dentro do espaço cultural. Para Hall (2014):

> A representação, compreendida como um processo cultural estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões “Quem eu sou? O que eu poderia ser?” Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar. (HALL, 2014, pág. 18, grifos do autor).

Portanto, estar inserido no universo religioso para esses jovens é também uma forma de encontrar respostas para buscas essências do que significa ser, estar no mundo e pertencer. Nesse caso, a cultura do terreiro não se encontra isolada, ao contrário, ela esbarra e se relaciona com outras culturas, e os jovens são também portadores e difusores dessas culturas. A partir do encontro intercultural se dá o atrito com novos sujeitos, portadores de diferentes visões do mundo, e o modo de ser/fazer sugerido pela casa de Umbanda através do *ethos* estruturado por ela. Sendo assim, muitas vezes ao procurar respostas para as suas questões, novas questões são levantadas, contestadas e/ou aceitas.

As identidades se somam e se diferenciam, tornando-se este o âmago para se pensar identidade: “eu” em relação ao “outro”, uma luta travada entre afirmar e negar, que, como consequência, algumas vezes reitera-se a exclusão e a invisibilidade da identidade do outro, o que pode gerar um escalonamento para identidade, pois a partir do momento que o outro “escolhe” pertencer a “este” ou “aquele” grupo, será também identificado por meio de uma estratificação sociocultural. Tal identificação, dada pelas afiliações sociais, muitas vezes limita o indivíduo, retalha as camadas e isso pode resultar em que os adeptos das religiões de matriz afro-brasileira possam ser identificados como “macumbeiros”. O escalonamento é feito de forma ideológica e, nesse sentido, os jovens que frequentam segmentos religiosos que não os tradicionais estão suscetíveis a terem suas identidades religiosas questionadas ou negadas.

Tony, 15 anos; Raíssa, 19 anos; Tábata, 20 anos; Andres, 20 anos; Samires, 18 anos; Viny, 23 anos; e Marlon, 18 anos, assumiram com orgulho a identificação religiosa.

Samires disse não se importar em expor sua religião, mas ao fazer isto sofre algumas "brincadeiras": "- Ah, sempre tem aquelas brincadeiras, macumbeira, eu sou macumbeira com muito orgulho, com muito prazer." Ela informou que essas brincadeiras acontecem em diversos lugares, o que inclui o âmbito familiar, por meio da prima da sua mãe que após se converter à igreja evangélica diversas vezes criticou o seu pertencimento à Umbanda. A liberdade de escolha, o direito protetivo de professar a sua crença e por meio dela afirmar parte daquilo que o sujeito pretende projetar para o exterior, é desrespeitado sempre de forma hostil.

A cordialidade é rompida com a crítica severa, portanto, afirmar-se religioso se transforma num embate, uma luta de posicionamentos que afeta diretamente a mobilidade e o arbítrio dos jovens em escolher e participar de forma ativa da sociedade e das questões pertinentes a eles. O jovem, portanto, sofre diversas imposições que tolhem a sua autonomia no campo religioso e social. Dessa forma, o mesmo é categorizado pelo "outro" através de estereótipos que definem o que é ser jovem, ignorando a sua capacidade de escolha e autonomia.

A mobilidade do sujeito, ou seja, a sua escolha numa sociedade moderna e plural, onde se vestir, passear, ir ao shopping e estar inserido em determinados grupos, determinam um modo de ser que, para Pais (1990, pág. 114), estes modos de ser juvenil "encontram-se afectadas pela forma como tal cultura é socialmente definida." O autor, nesse sentido, reconhece que se trata de uma visão do senso comum, visão construída por muitos sociólogos, que acentua a figura juvenil a determinadas questões como a ideia de "socialização de consumo" (1990, pág. 145). O pensamento de Bauman (2013) se coaduna com o de Pais (1990), já que para Bauman trata-se de um contexto sociocultural, uma "sociedade de consumo", ou seja, inserida num contexto cultural, no qual o consumo se exerce de forma mais ampla, numa cadeia de imposições e significações. Nesse sentido, o alvo do consumo e suas formas de poder não se atêm ao jovem, tampouco corresponde à realidade afirmar que todos os jovens são passíveis e passivos ao consumo. Segundo Bauman, "[p]ensa-se sobre juventude e logo se presta atenção a ela como 'um novo mercado' a ser modificado e explorado" (2013, pág.52, grifos do autor).

Não temos como objetivo o aprofundamento das questões relacionadas ao consumo, porém, como o consumo é uma categoria utilizada para criar definições

relacionadas aos jovens e, sendo o próprio conceito imbricado à ideia[46] de poder e de classes, não podemos ignorá-lo. Portanto, ao definir a Umbanda como uma religião de classe média e branca, isto se relaciona diretamente com questões de aquisição de poder, de bens, valores e consumos dos seus participantes.

Analisamos que a Umbanda se constrói junto a uma crescente urbanização social, conforme abordado por autores clássicos como Birman (1983), Ortiz (1978) e Luz & Lapassade (1972). Lado a lado, outras questões emergiram como a ideia de identidade e cultura nacional, nas quais estes autores confrontaram classe e cor. Portanto, temos a ideia de Umbanda branca (classe média) de Oxalá "submetida à repressão colonial", conforme definiu Luz e Lapassade (1972, pág. 11), em oposição à Quimbanda e "o sonho de uma República negra".

Para não cairmos na armadilha do anacronismo, compreendemos que os conceitos na sua maioria refletem o pensamento e a conjuntura em que são postos. Se afirmarmos que não encontramos no interior dessas casas a consolidação de um projeto identitário que, segundo Lapassade (1972), tornou a Umbanda branca e submetida a um sistema colonial, por outro lado, não presenciamos o movimento inverso, ou seja, a retirada de elementos sincréticos, característicos de uma realidade colonial. Nesse sentido, nas casas pesquisadas, as imagens, quadros e orações da Igreja Católica convivem com palavras africanas, orixás, elementos orientais e uma série de símbolos amalgamados.

A Umbanda ou "as umbandas" se constituem em um mosaico cuja(s) identidade(s) foram elaboradas de forma pluridimensional, já que, como vimos, foram construídas e pensadas por diferentes grupos. Tornou-se, portanto, um campo minado a tentativa de criar uma identidade rígida para a Umbanda, invocando a sua origem, como se não tivesse um discurso construído no contexto pelo qual se invoca esta ou aquela Umbanda. Para Hall (2014), as identidades nunca são rígidas já que são inseridas num processo cultural em movimento.

As identidades parecem invocar uma origem que residira em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Tem a ver não tanto com as questões "quem nós somos" ou "de onde nós viemos", mas muito mais com as questões "quem nós podemos nos tornar", "como nós temos sidos

[46] Segundo Foucault: "O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia" (FOUCAULT, 2015, pág. 284).

representados" e "como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios" (HALL, 2014, pág. 109).

Para Chauí (2014, pág. 108), a representação identitária da Umbanda serviu como uma tentativa de fugir da marca africana e do seu estigma de "religiões afro como perigosas e sujeitas à repressão policial." Segundo Chauí:

> Duas oposições comandam a discriminação: magia/medicina e pureza/sincretismo. A essas duas oposições vem acrescentar-se, evidentemente, a religiosa ou confessional: do lado do espiritismo Kardecista, os espíritos afros apresentam pouca evolução espiritual, do lado cristão católico e protestante, as religiões afro são sacrílegas e demoníacas porque politeístas. Esse conjunto transforma as religiões afros em suspeitas e, por conseguinte, em culpadas. (CHAUÍ, 2014, pág. 108).

A Umbanda, em consequência da estigmatização, estabelece ligação com um outro "civilizado". Todavia, olhar em direção a um único ponto significa olhar para as forças de cima, hegemônicas, de tal forma que ao sujeito colonizado restaria apenas a imitação, a mímica de Bhaba (1998), pela qual o subalterno imita sem nunca ser exatamente o mesmo, uma identidade não definida e negada, já que a diferença alimenta o poder e o controle do colonizador. A identidade da Umbanda, professada por Zélio Fernandino de Moraes, foi sendo construída por lutas ideológicas, indivíduos de todas as classes e um acirrado esforço para implantação e aceitação da Umbanda no campo religioso. Nesse sentido, negar e afirmar alguns elementos no seu culto, por um lado, teria o objetivo de fugir das armadilhas da repressão, e, por outro, se tornar algo único. Dialeticamente, foi na mistura que a Umbanda se fez única e reconhecida, sendo ela efetivamente muitas coisas em uma só.

Nesse sentido, torna-se mais coerente pensar na ambiguidade das relações de poder na Umbanda, conforme sugere Chauí (2014) ao afirmar o papel da autoridade das Federações em busca de "prestígio e respeitabilidade", a situação e estrutura das casas de Umbanda que resistiam às ordens e legitimações ocasionado divisões.

Por meio das casas e relatos dos jovens pesquisados, não estamos diante de jovens que na sua maioria são brancos e de classe média. No "Templo A Caminho da Paz" e suas filiais, a maioria dos jovens alegaram dificuldade para custear algumas despesas do terreiro.

Viny (técnico em administração) informou que mesmo estando empregado tem dificuldade para comprar o material que precisa para utilizar na ritualística, como as ervas para o banho antes das giras. Alegou também a impossibilidade de cumprir com

alguns rituais por dificuldade financeira, pois não recebe ajuda dos pais para os trabalhos[47] da Umbanda.

No dia 12/12/2015, presenciei o caboclo Sete Flechas, do médium presidente da casa Armando Fernandes, cruzando[48] uma guia de Viny. Após a sessão perguntei a ele o que se tratava e ele respondeu: “Tem várias guias e eu cruzei a do cigano porque era mais barata, deu pra fazer.” Viny, um jovem que se afirma negro e morador de uma comunidade em Vila Isabel chamada Morro dos Macacos, disse que o fato de residir próximo ao centro que frequenta, no caso a filial (Caboclo Sete Flechas) em Vila Isabel, facilita para que ele não tenha despesas com transporte.

A ideologia do branqueamento se efetivou em todas as instituições políticas e culturais. Portanto, as dificuldades vividas por Viny sugerem a reflexão de como negros(as) durante séculos foram privados de educação e possibilidades que os permitissem competir em igualdade com os brancos. Nesse sentido, segundo Guimarães (2002):

> Estatisticamente, está bem estabelecido e demonstrado o fato de que a pobreza atinge mais os negros que os brancos, no Brasil. Mais que isto: está também demonstrado na literatura sociológica, desde 1950, que, no imaginário, na ideologia e no discurso brasileiros, há uma equivalência entre preto e pobre, por um lado, e branco e rico por outro.(...) Quais são as causas da pobreza negra? A explicação normalmente aceita, tanto pelos governos, quanto pelo povo, é de que a discrepância entre brancos e negros deve-se ao passado escravista. (GUIMARÃES, 2002, pág. 64)

A falta de medidas governamentais com a finalidade de resolver essa desigualdade e o reconhecimento do preconceito, fez com que a cor limitasse muitos indivíduos aos espaços periféricos da sociedade. Além disso, uma imagem estigmatizada, na qual a sua própria participação histórica foi desumanizada pela representação preto-escravo, materializadas em formas de poder, como o livro didático (Müller, 2014) que introjetou nas crianças pretas uma imagem referencial negativa.

São muitas as ferramentas utilizadas para estigmatizar e colocar o outro numa posição inferior, sendo a pobreza uma delas. Não cabe ao estigmatizador a procura da genealogia desta pobreza, sendo esta uma condição naturalizada e atrelada a negros. Guimarães (2012) se debruçou sobre a obra de Nobert Elias e John Scotson (2000)

---

[48] A guia é imantada pelo Guia espiritual do dirigente da casa, é utilizada como símbolo de força e proteção dos seus Orixás.

para compreender como os marcadores físicos e culturais operam na fomentação de uma ideologia racista:

> Elias chega, assim, a sugerir quais seriam os mecanismos de reprodução de preconceito. O primeiro modo de estigmatizar seria a pobreza. Para utilizá-la, o grupo dominante precisa monopolizar as melhores posições sociais, em termos de poder, prestígio social e vantagens materiais. Só assim a pobreza pode, então, ser vista como decorrência da inferioridade natural dos excluídos. O segundo modo de estigmatizar é atribuir como características definidoras do outro grupo a desorganização social e familiar, a delinquência o não cumprimento das leis e o desrespeito à ordem estabelecida. O terceiro é atribuir ao grupo outsider hábitos diferentes de limpeza e de higiene. O quarto e último é tratar e ver os dominados como animais, quase-animais ou não inteiramente pertencentes à ordem social. (GUIMARÃES, 2012, pág. 57, grifos do autor).

Porém, esses modos não são postos sem conflitos, muito pelo contrário, as lutas das organizações[49] negras e a resistência e insurgência dos jovens pertencentes às religiões de matriz afro-brasileira mostram isto. Embora sejam categorizados como grupos subornidados, continuam afirmando seus valores e lutando contra a predominância de uma matriz religiosa que tenta sobrepujar as outras.

Os estigmas apresentados por Guimarães são veiculados ao povo de terreiro, ao povo-do-santo, nesse caso, agredindo seus seguidores independentes do pertencimento étnico ou racial. Quem nunca escutou a famosa frase: “Macumba é um atraso de vida”, provocando terrível impressão em muitos que nunca pisaram numa casa de candomblé ou Umbanda? Em contraposição ao discurso de atraso atribuído às religiões de matriz afro-brasileira se afirma o discurso de prosperidade e acumulação de capital de alguns outros grupos religiosos, para os quais templos magníficos são erigidos e laboriosos discursos ocupam redes midiáticas, os quais não deixam dúvidas do lugar da fala e da formação do poder que permeia o mercado da fé. Se a macumba é atrelada à pobreza e ao “atraso de vida” no discurso, na prática, a base social das religiões de matriz afro-brasileira tem se modificado. Sendo assim, umbandistas e candomblecistas convivem cada vez mais com pessoas da classe

[49] Historicamente foram muitos os movimentos de luta e resistência negra. Segundo Guimarães (2012, pág. 110): “De movimento restrito à solidariedade étnica e ao patrocínio de integração das massas à sociedade nacional, nos anos 1920 e 1930, o movimento negro brasileiro transformou-se, nos últimos anos num importante ator no regime de Estado, não apenas advogando o efetivo gozo de direitos civis e sociais para a população negra, mas elaborando e implementando, em conjunto com órgãos governamentais, políticas sociais, em áreas as mais diversas, tais como educação, saúde e trabalho.”

média e da alta que buscam novas alternativas e experiências religiosas, e também podem disputar espaços e ideologias trazidas do seu contexto externo.

Quando abordamos a todo o tempo questões como preconceito e discriminação, é porque acreditamos que só por meio da desconstrução dos discursos dominantes que os jovens conseguirão ser efetivamente aceitos na sociedade, abrindo possibilidades para as trocas interculturais e afirmação de identidades. Portanto, somos impelidos a pensar como as diferenças são tratadas no espaço religioso, composto pela diversidade: negros, gays, pobres e classe média, acadêmicos e indivíduos com pouca instrução escolar.

Interessa-nos a compreensão de que forma esses jovens deslocam as disposições de poder e afirmam suas diferenças, e de que forma as oposições referentes ao jogo cultural são inseridas e afirmadas no espaço religioso? A jovem Raíssa foi categórica ao afirmar que "No terreiro o que vale é a firmeza com a entidade." Todavia, na prática e pela fala de outros jovens entrevistados, constatamos vozes dissonantes, na qual algumas identidades importantes para os jovens são invisibilizadas. Como é o caso de Viny, que informou desejar trabalhar com a pombagira, entretanto, a casa não permite que homens trabalhem com esta entidade. Posto isto, cabe a reflexão sobre o cerceamento da representação da mulher no corpo masculino pela incorporação no trabalho espiritual e suas motivações.

3.1 - "Abre a roda, deixa a Maria Padilha trabalhar": a pombagira, a imagem do feminino, o conflito de gêneros e a representação no terreiro

"Abre a roda, deixa a Maria Padilha trabalhar;
Abre a roda e deixa a Maria Padilha trabalhar;
Mas ela tem, ela tem peito de aço;
Ela tem peito de aço e o coração de um sabiá"[50]

Exus e Pombagiras[51] são as entidades mais contraditórias da Umbanda, bem e mal não conseguem traduzi-los. Eles falam de tudo e em tudo que falam existe um

[50] Pesquisa de campo, ponto cantado para Maria Padilha nas casas pesquisadas. (31/10/2015, gira de malandro, casa do Caboclo Sete Flechas)

enigma, se espalham nos terreiros com suas gargalhadas despertando atenção e curiosidade. São figuras que, embora marginalizadas na sociedade, ganham o centro das atenções nos terreiros. São classificados como entidades de esquerda, conceito que não fica muito claro, já que os critérios para a definição obedecem posições rígidas (hierarquia, valor moral e visão maniqueísta de bem e mal). Nesse sentido, para Júnior (2014):

> Na Umbanda, em vez de se cultuar diretamente o Orixá Exu, é mais comum o culto aos Exus e às Pombagiras, trabalhadores da chamada Esquerda, oposto complementar da Direita. Ao longo da História, o conceito de direito/direita foi de exclusão e incompreensão. Alguns exemplos: pessoas canhotas, vistas sob suspeita aos olhos de parte do clero e da população da Idade Média; em francês esquerdo/esquerda é gauche que também significa atrapalhado, destoante; em italiano, esquerdo/esquerda é sinistro/sinistra,o que nos lembra algo escuro. (JUNIOR, 2014, pág. 199).

Entendemos que se trata de uma visão categorial, que divide as entidades por um estágio evolutivo. Além disso, na sua composição híbrida, a Umbanda reflete de alguma forma a imaginação alegórica do símbolo mítico do diabo reproduzido pela igreja. Basta ver as imagens dos Exus na Umbanda: na sua maioria são imagens negras, com rabo, pata de bode, mulheres seminuas, tridentes e capas vermelhas. Nesse sentido, segundo Almeida (2010):

> As principais características iconográficas do Diabo que se fixaram na imaginação popular são a de um Diabo carregando um tridente, com chifres na testa, pele avermelhada, cascos fendidos, rabo e barbicha de bode, meio-humano e meio besta. Pois bem, esses elementos foram emprestados pelos artistas de outras figuras míticas. Por exemplo, o tridente é um instrumento de pesca, é uma reminiscência ao senhor dos mares – o deus grego Poseidon, já os chifres simbolizam o poder e a fertilidade que antigas divindades pagãs utilizavam como, por exemplo, o deus celta Cernunos, o vermelho da pele está ligado ao símbolo da luxúria, mas também com a cor do fogo infernal e do sangue, a presença de cascos fendidos e de outras características caprinas é derivada do deus arcádico/grego Pã, figura mitológica ligada à fertilidade. Por outro lado, também são comuns na representação de Satã as asas de morcego, o corpo hirsuto, feições bestiais, aspectos simiescos, cor negra, ou até mesmo o rosto angelical de Lúcifer – o mais belo dos anjos de Deus. Portanto, essas

[51] Para Augras (2009), é na Umbanda que a figura da Pombagira ganha destaque. Já para Prandi (1996), a "Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. Pombagira é considerada um Exu feminino. Exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan, Nagô pernambucano), é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás" (PRANDI, 1996, pág.139-164).

> conhecidas características do Diabo estão relacionadas a um processo de diabolização das antigas divindades perpetrado pela igreja desde o início do cristianismo como religião dominante. (ALMEIDA, 2010, pág. 9).

Se a figura do Exu-homem é representada pela sombra, como um ser culpabilizado, e que por isto a sua condição exprime a sua purgação, o que dizer de Exu-mulher (pombagira)? Na Umbanda, é comum numa gira de esquerda[52], primeiro a manifestação do Exu-homem e depois a chegada do Exu-mulher (pombagira), o que parece contrapor-se com a mulher desobediente "que bate o pé e sai andando", conforme o ponto cantado para Maria Padilha, mulher que chega na frente, engalanada e com peito de aço.

As pombagiras são símbolos da insubordinação e da atuação crescente da mulher "dona de si", todavia, nas casas pesquisadas, a figura da pombagira não estaria em igualdade com os exus masculinos. Para Montero (1985), a discriminação reside pela insubordinação, haja vista que a pombagira representa a mulher que verte seus instintos e pulsões. Seus instintos representariam a sua liberdade e não uma subordinação sexual com o objetivo de agradar aos homens. Segundo a autora:

> No entanto, contrariamente ao que se poderia supor, a irrupção pública e livre de compromisso matrimonial da sexualidade das pombas-giras não lhes permite assumir, enquanto mulheres, uma posição de igualdade e autonomia com relação ao seu contraponto masculino, os exus. Caracterizada como prostituta, o que faz dela um ser socialmente estigmatizado, a pomba-gira só pode afirmar publicamente sua sexualidade na medida em que esta serve de objeto de prazer para o homem. Nesse sentido, a representação simbólica que dá forma à personagem das pombas-giras e recupera o mesmo antagonismo que define a relação entre os sexos na sociedade abrangente: na sociedade patriarcal brasileira, a existência da mulher-prostituta permite a expansão da lubricidade masculina, sem comprometer os fundamentos da organização familiar, isto é, sem colocar em risco a virgindade das jovens destinadas ao papel de esposas e mães. (MONTERO, 1985, pág. 230).

No terreiro em que tanto as pombagiras quanto as desigualdades se manifestam numa luta de representações e direitos, outros enfrentamentos aparecem, como é o caso de jovens do gênero masculino, em particular os homossexuais, que

---

[52] Segundo Negrão (1996, pág. 337-339): "(...) a questão rlativa ao bem e ao mal corresponde à divisão direita-esquerda do panteão umbandista, agrupando bons e maus espíritos em duas linhas bastante diferenciadas, porém não exclusivas. Quanto à direita, (quase) não há polêmica: agrupa os Orixás, guias de luz ou mentores espirituais, inquestionavelmente bons, apesar de diferenciados em termos de graus quanto à evolução espiritual. (...) A esquerda é aquela que pode tanto fazer o bem como fazer o mal. Depende da doutrina."

entram em atrito com estruturas estabelecidas ao buscar afirmação como uma identidade diferenciada, por não corresponderem ao padrão heteronormativo[53]. Alguns desses jovens reivindicam, ou simplesmente almejam, a possibilidade de trabalharem com entidades femininas como a Pombagira, seja por identificação ou por necessidade espiritual.

3.2 - Pombagira e homossexualidade no terreiro

Muito se deve ao pioneirismo da antropóloga norte-americana Ruth Landes a apresentação de temas até então não levantados por aqueles que se debruçaram sobre as religiões de matriz afro-brasileira na década de 1930. Landes realizou a sua pesquisa no mesmo período que o sociólogo Frazier e o antropólogo Herskovitz, que aportaram na Bahia para analisar as relações raciais e o candomblé. Landes, segundo Sansone (2012), descreveu a participação dos homossexuais no candomblé: “Algo que deveria ter sido evitado em uma época em que os antropólogos brasileiros tentavam convencer o governo federal a aceitar o candomblé como uma religião decente” (SANSONE, 2012, pág. 12).

Birman[54] também retratou a relação do candomblé e da Umbanda com os homossexuais em sua tese de doutorado, realizando uma pesquisa de campo em terreiros da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro.

Os estudos realizados por Landes e Birman nos auxiliam para compreensão dessa relação dos indivíduos homossexuais do sexo masculino na questão do rito, e como ele opera na afirmação de suas identidades. Birman faz uma distinção entre candomblé e Umbanda: para ela, o candomblé seria uma dimensão mais favorável à feminilização através da dança dos orixás e no uso do corpo para se ligar ao universo feminino. Segundo Birman (1991):

---

[53] Por heteronormatividade, entende-se a reprodução de práticas e códigos heterossexuais, sustentada pelo casamento monogâmico, amor romântico, fidelidade conjugal, constituição de família (esquema pai-mãe-filho(a)(s)). Na esteira das implicações da aludida palavra, tem-se o heterossexismo compulsório, sendo que, por esse último termo, entende-se o imperativo inquestionado e inquestionável por parte de todos os membros da sociedade com o intuito de reforçar ou dar legitimidade às práticas heterossexuais (FOSTER, 2001, pág. 19).

[54] Tese de doutorado. "Fazer estilo, criando gêneros". Tese de doutorado Rio de Janeiro, PPGAS lMuseu Nacional,1988.

> A partir das virtualidades que efetivamente são fruto de sua concepção de mundo, os integrantes do candomblé podem fazer uso de moralidades diversas, sem que se vejam deslocados de suas inserções religiosas. A possessão, como operador da distinção entre os gêneros, é, neste caso, uma forma de sublinhar a aquisição dessa dimensão feminina. Não se trata mais da perda um tanto obscura da masculinidade, mas da minuciosa exploração do duplo sentido que a possessão permite: a sua ativa apropriação enquanto linguagem sexual. (BIRMAN, 1991, pág. 51).

Birman é categórica ao apresentar o candomblé como um lugar homófilo e a Umbanda com *ethos* masculino heterossexual:

> Os umbandistas, reconhecidos como homens, estão distantes das evoluções e maneirismos desses virtuosos do candomblé e, conseqüentemente, não sofrem acusações em relação à sua virilidade. Além disso, os adés,[55] considerados bichas, são aqueles que mais bem apresentam o candomblé na relação que este cultiva com o domínio dos orixás e com a feminilidade. (BIRMAN, 1991, pág. 52-53).

Dos jovens entrevistados, Viny nos apontou a questão do ser homossexual e do conflito pessoal sobre esta questão na casa de Umbanda, quando exprimiu o desejo de trabalhar com a pombagira. Perguntei a Marlon, que frequenta o mesmo terreiro que Viny sobre esta questão, e ele disse: “Normalmente o médium masculino trabalha com Exu e a médium feminina pode trabalhar com malandro, pombagira e Exu. Porém, a razão que meu terreiro justifica isto é que as pessoas usam pra se aproveitar.”

Marlon sinalizou que a proibição teria o caráter de impedir que os homens se aproveitassem do espaço do terreiro para satisfações pessoais, o que não impediria, no caso, que uma homossexual feminina usufruísse da figura do malandro ou Exu para afirmação de identidade ou como elo preferencial de ligação espiritual no espaço do terreiro. Além das questões inerentes à incorporação, há também funções que se destinam a determinados gêneros, como, por exemplo, o atabaque, que é uma função caracterizada como masculina nos terreiros. Entretanto, na casa frequentada por Viny, uma jovem lésbica, com comportamento masculinizado, assumia esta função aparentemente sem problemas. Posto isto, para Bourdieu (2002), a divisão do sexo corresponde à ordem das coisas, pois:

> Esses esquemas de pensamento, de aplicação universal, registram como que diferenças de natureza, inscritas na objetividade, das

[55] Adés - Homens efeminados.

> variações e dos traços distintivos (por exemplo, em matéria corporal) que eles contribuem para fazer existir, ao mesmo tempo que as "naturalizam", inscrevendo-as em um sistema de diferenças todas igualmente naturais em aparência; de modo que as previsões que elas engendram são incessantemente confirmadas pelo curso do mundo... (BOURDIEU, 2002, pág.15).

A hierarquização nas posições de gênero favorece ao homem, já que questões de força, dominação e poder devem ser exercidos por ele. A relação de dominação e subordinação atribuída à mulher socialmente, nos ajuda a compreender o preconceito sofrido quando o homem não desempenha o papel de poder e dominação, subvertendo uma ordem historicamente/hierarquicamente construída e acompanhada por inúmeros preconceitos, conforme nos mostra Bourdieu (2002, pág. 41): "são elas que, encarregadas das preocupações vulgares da gestão cotidiana da economia doméstica, parecem comprazer-se com mesquinharias do cálculo, das contas e dos ganhos que o homem de honra deve ignorar."

Portanto, está estabelecida, conforme um sistema de dominação no qual existe uma expectativa maior, nesse caso, para que a figura masculina esteja dentro de uma conformidade estabelecida de comportamento masculino que pode ser reproduzido pelo gênero feminino socialmente, ainda que possa haver determinada suspeita ou estranhamento por se diferenciar das características determinadas para o comportamento feminino.

Certamente, muitas casas tradicionais de Umbanda alimentam o medo de terem seus cultos associados a "práticas degeneradas", principalmente se concebermos como os homossexuais foram tratados ao longo do tempo por uma racionalidade imposta e estoica, o que Berger (1985) definiu como o chamado "pânico homossexual", pois:

> Subjetivamente, portanto, o desvio sério provoca não só culpa moral, mas o terror da loucura. Por exemplo, o programa sexual de uma sociedade é aceito como uma coisa óbvia não apenas como dispositivo utilitário ou moralmente correto, mas como uma inevitável expressão da "natureza humana". O chamado "pânico homossexual" pode servir de excelente ilustração do terror desencadeado pela recusa desse programa (BERGER, 1985, pág. 37).

Portanto, o prazer e a liberdade de exercê-lo também é monopolizado pelo poder e as formas pela qual o poder se estabelece no domínio social e político institucionalizado. Sendo assim, o próprio conceito de gênero masculino e feminino são enquadrados, no sentido de atribuir determinados valores pertinentes a cada um

deles, como algo fixo que estaria relacionado a sua natureza. Sendo assim, acreditamos que esta concepção dualista é ameaçada quando se reivindicam ou se apresentam novas concepções nas quais masculino e feminino se cruzam a exemplo dos rapazes que precisam incorporar pombagiras.

Viny informou que as entidades o ajudaram a afirmar e a aceitar a sua sexualidade: “As entidades sempre me falavam: - Olha, meu filho, você está meio preso [...] não tem problema nenhum em ser o que você é. A Umbanda agrega as pessoas independente de raça ou qualquer coisa.” Todavia, o jovem não pode trabalhar com a pombagira pela restrição imposta pelo terreiro em que se encontra:

> **Viny**-Minha entidade de frente é pombagira, infelizmente eu tenho que sair da casa e trabalhar com ela em outro local, ela quem escolhe os guias, enfim me passaram isto, que ela quem vai escolher. Trabalhar aqui não sei se seria legal pra mim porque, como é proibido... depois vão te olhar com outros olhos. Eu acho que tem um lance assim, tipo... homem está num lance acima, então se comportar como mulher é feio, proibido. Tipo, a mulher pode trabalhar com malandro, mas o homem não pode trabalhar com a malandra. (21/01/2016)

“Não existe problema em ser o que você é” conforme expressou Viny, a questão é ser homem e transgredir esta ordem estabelecida pela casa de umbanda, logo, torna-se proibido. A performance da pombagira envolve uma dança e toda uma corporalidade por vezes libidinosa, que, em alguns terreiros de Umbanda mais conservadores, precisa ser contida, sobretudo, no corpo do homem.

O controle do comportamento da pombagira sugere o seu *topos* de mulher arruaceira e incontrolável e por isto ela precisa ser contida, em algumas casas ela é excluída ou com giras específicas sem a presença de consulentes. Porém, o seu ímpeto, em contrapartida, representaria também a sua força, a sua não aceitação a determinadas imposições. Portanto, a figura da pombagira opera de forma ambígua, desviante e libertária, vagabunda e/ou senhora de si. Para Negrão (1996, pág. 223), Exu e Pombagira são representados de forma estereotipada: “[c]omo prostitutas, têm elas toda a *mise en scène* tida como característica: fumam, bebem, falam palavrões, provocam os homens. Mas nem sempre; há também as que têm classe, são cortesãs”.

Prandi (1996) explica que a representação da pombagira na Umbanda é concernente a uma moral ocidental-cristã. Segundo Prandi:

> Nem é de se estranhar que tenha sido a umbanda que melhor desenvolveu esta entidade, pois foi a umbanda, como movimento de constituição de uma religião referida aos orixás e aos pactos de troca

> entre homem e divindade e ao mesmo tempo preocupada em absorver a moralidade cristã, que separou o bem do mal, sendo, portanto, obrigada a criar panteões separados para dar conta de cada um. Mas se, formalmente, a umbanda separou o mundo dos "demônios", ela nunca pôde dispor deles nem tratá-los como entidades das quais só nos cabe manter o maior afastamento possível, sob pena de perdição e danação eterna. Porque a umbanda nunca se cristianizou, ao contrário do que pode fazer entender a idéia de sincretismo religioso: ela reconhece o mal como um elemento constitutivo da natureza humana, e o descaracteriza como mal, criando todas as possibilidades rituais para sua manipulação a favor dos homens. (PRANDI, 1996, pág.47-48).

Nas casas pesquisadas, Exus e Pombagiras não são caracterizados como entidades do mal e sim como entidades em estágio de evolução. A partir dessa perspectiva, a moral ambígua dessas entidades e o seu estágio de pouca evolução aproximariam ainda mais essas entidades da realidade telúrica e humana, na defesa dos seus “cavalos” e daqueles que recorrem a eles. É neste plano que as encruzilhadas dos jovens e dos exus surgem. A pombagira, classificada por muitos de mulher da rua, por ironia é na própria rua que esta entidade atende aos apelos, e encontra muitos que como ela se encontram na posição de marginais da sociedade.

A imagem tão controvérsa de exus e pombagiras não impede a unanimidade do grupo no favoritismo que informaram ter por essas entidades, usando sempre uma outra entidade como segunda opção. Andres, por exemplo, informou que as suas entidades preferidas são Exus e Ibejis; Tony também escolheu Exus e Ibejis; Raíssa e Viny optaram pela figura dos malandros; Marlon, de Exu Mirim; Tábata, de Exus e pretos-velhos; e Samires, de Pombagira.

O que é importante, aqui, são os múltiplos significantes estabelecidos na relação com exus e pombagiras. Em conversa com alguns jovens, estas entidades ganharam sistemas representacionais como defensores, amigos, auxiliadores de vivências sexuais, eles ajudam a arrumar emprego, a encantar as pessoas quando necessário, em brigas e atritos pessoais e familiares. Qualquer que seja o conjunto de representações que os jovens atribuem a estas entidades, estas forças assumem um propósito racional na busca do alcance de objetivos e obstáculos cotidianos, e sua influência é algo constante.

Segundo os relatos dos jovens, as entidades influenciam e se mostram presentes de diversas maneiras, como sonhos, acontecimentos inopinados e percepções sensitivas dadas pela mediunidade. Nesse sentido, para Birman (1983):

> Os Umbandistas acreditam que exista um nível dos acontecimentos que sofre injunções que vão além daquelas que podem ser previstas e controladas pelos homens. Se há um plano de vida de cada um que pode ser determinado pela economia, pelas relações sociais, há também um certo nível que escapa a tudo isso, que não pode ser explicado por nenhuma causa de natureza universal. É aí que a umbanda se propõe a atuar, porque é esse nível que pode ser influenciado por forças mágicas. (BIRMAN, 1983, pág. 51)

Viny relatou a constante presença da sua Pombagira, percebida depois que começou a trabalhar sua mediunidade e acredita que exista uma relação de "carma" que justificaria a aproximação da entidade:

> **Viny**-Depois que a minha mediunidade foi aflorando, eu estou conseguindo perceber a presença dela, assim... na minha vida, tipo no trabalho, em outros locais. Já me falaram de outros carmas que eu tinha também uma parte feminina que eu teria que trabalhar, muito forte. Minha falta é ela não poder se juntar a mim, porque de certa forma o Exu faz um trabalho e a Pombagira faz outro trabalho. Seria melhor para o médium homem receber essa energia então, mas de certa forma ela passa, tipo o meu Exu, ele faz algumas coisas de Pombagira, já me falaram que pode ser por causa disso também, porque ela teria que trabalhar, mas como ela não pode, ela passa a vibração dela, eu não sei como isto acontece. (21/01/2016)

A relação de Viny com a autoridade religiosa não acontece sem modificações ou tentativas de transgressões, dessa forma o Malandro de Viny incorpora traços das Pombagiras, ou seja, *metá-metá*[56]*,* uma gíria muito comum no candomblé que significa duplicidade.

A religiosidade proporcionou a Viny, ainda que por um caminho sinuoso, uma reflexão entre identidades e entidades que o fizeram de alguma forma ir ao encontro das suas necessidades e desejos. Para Farris (2008), as referências religiosas auxiliam nas aspirações e necessidades individuais.

Entre os jovens amigos e irmãos-de-fé que Viny estabeleceu na Umbanda, a sua orientação sexual não era algo escamoteada. Viny, enquanto caminhávamos em grupo a uma lanchonete, onde seria realizada uma nova entrevista com ele e Marlon, acariciava a face superior da mão de um outro jovem do terreiro de forma descontraída. Naquele momento, a sua condição não estava atravessada por outras faces "espirituais", ou agenciada por algum discurso regulador da autoridade religiosa.

[56] Metá-metá/metámetá: são assim denominados os Orixás de natureza dupla, que carregam a energia masculina e feminina, certamente também pela semelhança com o vocábulo português "metade". Contudo, em iorubá, "méta-méta" significa "três ao mesmo tempo." No caso de Logun-Edé, por exemplo, seria metá-metá porque traz em si a sua natureza, a do pai (Oxóssi) e a da mãe (Oxum). (JÚNIOR, 2014, pág. 291, grifos do autor).

Tampouco a minha presença parecia de alguma forma inibir os contextos intersubjetivos que representava aquela cena afirmativa, a configuração da liberdade pela relutância. Segundo Foucault (2006):

> O poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos: a família, a vida sexual, a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres... todas essas relações são relações políticas. Só podemos mudar a sociedade sob a condição de mudar essas relações. (FOUCAULT, 2006, pág. 262).

Certamente, os desdobramentos sociais influenciam algumas questões complexas que perpassam todos os espaços, o que inclui o religioso e seus elementos simbólicos e definidores de normas e padrões como as questões referentes ao masculino e ao feminino.

Andres, por exemplo, informou não gostar de receber pombagira, pois se sentiu desconfortável quando precisou entrar em transe com essa entidade feminina. Para Andres: "As regras da casa são rígidas em relação ao homem não trabalhar com pombagira. Teve um dia que seu Armando liberou, eu, particularmente, não gostei, pois prefiro trabalhar com Exu."

Existe algo apreendido pelo sujeito no seu aspecto sociocultural e subjetivo que define suas escolhas e identificações, ao que Hall chamou de processo "racional e irracional". Para Hall (2014, pág. 56): "As posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossa identidades."

Não nos aprofundaremos sobre o não gostar de incorporar a pombagira, nem sobre a negação da representação do feminino no corpo masculino, conforme declarado por Andres. Direcionamos a sua fala à questão da subjetividade apontada por Hall (2014) e somamos isto ao "conjunto das relações de poder que existem entre os dois sexos" (FOUCAULT, 2006, pág. 45), e que são assimilados e reproduzidos pelos sujeitos como forma também de poder do discurso, numa relação de forças ideológicas. Ainda nesse sentido, para Hall (2014):

> O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite pensar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares. (HALL, 2014, pág. 56)

O problema ocorre quando uma dada posição-de-sujeito entra em discordância com um modelo imposto e, nesse sentido, a figura da Pombagira entra em disputa.

Posto isto, se por um lado o imaginário de jovens gays encontram nessa figura possibilidades de afirmação identitária e identificação, por outro lado, acreditamos que analisadas individualmente gay/pombagira são categorias descentradas, ou seja, escapam das asserções sociais ao serem encaradas numa instância conservadora, sendo consideradas divergentes. Logo, ao associarem as duas identidades, decerto serão confrontadas por hierarquias sociais dominantes.

Portanto, é necessário “abrir a roda e deixar a pombagira trabalhar” e espalhar o seu Axé na ligação com todos os seus “filhos(as)”, meninos e meninas. Dado que se o jovem se apropria do universo e das significações que as pombagiras simbolicamente apresentam, isto se dá pelo fato de ganhar relevância nas suas disposições particulares.

3.3 - A relação dos jovens com o Axé

A identidade religiosa do jovem se soma a outras identidades, por conseguinte, uma não anula a outra. Antes, se agregam em diversas significações e graus de importância na vida dos mesmos. Logo, a importância que os jovens atribuem à religião na afirmação de outros papéis que os mesmos ocupam, nos permite pensar que o axé do terreiro ajuda na inter-relação do profano e do sagrado. O axé parece representar um grande laço simbólico que une e integra o indivíduo a uma força englobante. O axé é um conceito flutuante, é a força vital que liga vida/morte, o homem e as coisas. Segundo Berckrenbock (2012):

> O Axé é entendido como força, como energia que tudo transpassa, tudo movimenta, tudo dinamiza, tudo possibilita. Não a existência em si é possibilitada pelo Axé, mas sim o seu desabrochar, o seu vir a ser. (...) Ele diz respeito tanto às pequenas coisas do dia a dia como também às grandes decisões da vida, ele relaciona-se tanto com o indivíduo como com a comunidade, ele dinamiza tanto os seres humanos como também toda a natureza. (BERCKRENBOCK, 2012, pág. 259).

O Axé, dado por guias e Orixás, é fundamental no dia a dia desses jovens. Nesse sentido, várias doenças, intrigas e conflitos podem estar relacionados à desarmonia do Axé. Sendo assim, os jovens apontavam, a todo tempo, a importância de estar em harmonia com suas entidades e Orixás. Nesse sentido, são atentos aos

seus conselhos e cumprem as ritualísticas necessárias para o alcance desse intento. No entanto, podem existir divergências entre as próprias entidades que exigirão manejos dos jovens para a manutenção do equilíbrio e do melhor caminho a seguir. Raíssa (19 anos), que frequenta a filial do Caboclo Sete Flechas, informou que trabalha com "várias mulheres", ou seja, entidades femininas, diante das quais ela se coloca no papel de mediadora de eventuais conflitos que possam surgir:

> **Raíssa**- fico assustada com o que elas me falam, mas é para o meu bem. Justamente pelo fato de eu trabalhar com muitas mulheres com opiniões diferentes, por exemplo: a minha pombagira é uma pombagira do cemitério e a minha malandra é uma malandra da Lapa, quer dizer, são vertentes totalmente diferentes. Então, cada uma tem uma opinião e muitas vezes as opiniões se chocam, mas se for trabalhando dentro do mental e conversando um pouquinho com cada uma, a gente chega a um consenso.(21/01/2016)

A relação com o sagrado na modernidade ganha um novo sentido e uma racionalidade que aproxima o sujeito do sagrado. A razão se desloca, ganha mobilidade, não aparecendo em um prisma de verdade absoluta, ou de um Deus inatingível que, na sua totalidade, amedronta a pequenez e frágil condição humana. O "medo cósmico" de Bakhtin, que segundo Bauman (2005) seria:

> No cerne do "medo cósmico" jaz, observemos, a não entidade do ser humano amedrontado, abatido e transiente, defrontado com a enormidade do universo permanente – a simples fraqueza, a incapacidade de resistir, a vulnerabilidade do frágil e delicado corpo humano revelada pela visão do céu "estrelado" ou do "volume substancial das montanhas". Mas também a percepção de que não está ao alcance dos seres humanos apreender, entender, assimilar mentalmente o impressionante poder que se manifesta na grandiosidade do universo. (BAUMAN, 2005, pág. 78, grifos do autor).

Portanto, encontramos cada vez mais uma relação diversa com o divino, não marcada somente por uma relação teocêntrica de mundo. Uma perda da visão unilateral e do domínio da religião tradicional causada pelo processo de secularização. Logo, abre-se um campo mais amplo para a autonomia dos indivíduos, o que não implicou o fim da religião como fora previsto por Marx na sua crítica à alienação religiosa[57], mas corroborou a afirmação de Durkheim (1982, pág. 387): "há algo eterno na religião que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que sucessivamente se tem revestido o pensamento religioso".

[57] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Sur la religion (SR). Paris: Éditions Sociales,1960.

Dessa forma, a fala de Raíssa, “sua conversa mental” com entidades que divergem no discurso devido ao campo e atuação de trabalho de cada uma, está em estreita relação com a capacidade de que os sujeitos possuem para exteriorizar suas interpretações do universo religioso e projetar suas vivências sem o receio de serem vistos como portadores de transtornos mentais. Nesse sentido, a religião não se encontra sob o rigor da ciência e sua necessidade de uma significação racional para fenômenos religiosos.

Trata-se de uma relação conquistada, já que precisou superar alguns obstáculos construídos por afirmações científicas. Exemplo disso foi o fato de tais fenômenos terem sidos delegados ao campo dos transtornos mentais na passagem do século XIX para o século XX, a exemplo de Roger Bastide (1967) e Nina Rodrigues, que analisaram a relação entre religiosidade e transtornos mentais. Bastide (1967, pág. 84), no livro “Sociologia das doenças mentais”, classificava estes grupos de matriz afro-brasileira como seitas e local propenso aos transtornos psiquiátricos. Sobre isto, Maggie (2001, pág. 84) afirma que “[n]ão vê a possessão como um fenômeno de patologia social, como é considerada algumas vezes na literatura sobre cultos afro-brasileiros.”

Embora ciência e fé sejam ordens distintas pelas quais, muitas vezes, a ciência empreendeu grande esforço para negá-la, na vivência religiosa estes conhecimentos convergem. O saber científico pode ser uma referência formal para o saber religioso, embora seja no campo da magia e naquilo que ela pode proporcionar que a Umbanda encontra o seu valor maior. Nesse sentido, segundo Negrão (1996):

> É evidente que esta “psicologia” dos Orixás, embora pouco tendo a ver com a orientação psicológica científica, a tem como modelo. Os referenciais são outros, ou seja, os valores do grupo, mas cumprem as mesmas funções do autoconhecimento, autocontrole e ajustamento. (NEGRÃO, 1996, pág. 330, grifos do autor).

A alteridade reflete como acontece este ajustamento na Umbanda, pois é através do contato entre entidade e consulente que são veiculadas perspectivas diferenciadas que visam resolver os problemas dos indivíduos que ali se encontram. Como estas entidades são portadoras do Axé, entre prescrição de banhos, chás e conselhos, o Axé está sendo distribuído.

Para a resolução dos problemas, Negrão (1996) usa duas dimensões consideradas importantes: a “dimensão simbólica” e a dimensão “psicológico

emocional". Porém, para Negrão (1996), estas dimensões não têm funcionalidade caso não haja segurança nos guias.

Nas casas pesquisadas, todas essas dimensões apareciam, todavia, o sistema religioso compreendia suas limitações. Dessa forma, não excluía outros campos de saberes científicos, ao contrário, os dirigentes cuidavam de atender os enfermos em giras específicas e ratificavam a necessidade do acompanhamento médico. As segundas-feiras, sempre às 19:30h, são realizados no "Templo A caminho da Paz" (Cantinho do Pai Cipriano), no bairro do Encantado, sessões de mesa e cura. No entanto, a cura está atravessada por uma série de questões como o merecimento e a "permissão espiritual por planos superiores" para que seja concedida. No "Templo do Caboclo Sete Flechas", uma médium incorporada com um caboclo se dirigiu à assistência e começou a questionar sobre o estado de saúde de um senhor que respondeu que estava se recuperando. A entidade ressaltou que o médium poderia retornar aos trabalhos espirituais logo que melhorasse. Enquanto isto, ficaria sob os cuidados do casaca branca (alcunha para médicos). No final da gira, foi realizada uma corrente espiritual com pontos para Omulu, "[o]rixá responsável pela saúde e pelas doenças, possui estreita ligação com a morte" (JÚNIOR, 2014, pág. 132). Portanto, a necessidade em verbalizar a importância da medicina científica nessas sessões revela que a Umbanda não compete com a ciência no fornecimento da cura. A função da casa umbandista seria a de auxiliar por meios mágicos, auxiliando também no equilíbrio daquele indivíduo e na manutenção do Axé. Nesse sentido, pretos-velhos e caboclos são as entidades mais solicitadas para o auxílio das questões físicas e mentais.

Era interessante notar nas sessões que ocorriam nessas casas como pessoas de aparência simples se entregavam à fala dos pretos-velhos e às palavras dos caboclos na busca de suas questões.

Viny e Tony informaram que gostariam de trabalhar na sala de cura. O próprio histórico de doença de Viny pode ter auxiliado o jovem nesse sentimento altruísta de cura ao próximo. Para Thompson (1981), tudo aquilo que é apreendido na vida social estabelece de alguma forma as nossas relações materiais:

> São as normas, regras, expectativas etc. necessárias e aprendidas (e aprendidas no sentimento) no habitus de viver e estabelecida em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado a vida social não poderia ser mantida e toda a produção cessaria. (THOMPSON, 1981, pág. 194, grifos do autor)

Os sujeitos no terreiro compartilham e reelaboram suas necessidades e experiências. Portanto, até aquilo que lhe faltou como no caso de Viny e sua saúde, foram referenciais que auxiliaram a compreender o drama da doença e suas implicações. Posto isto, a relação dos jovens com a casa e as entidades ganham propulsão em situações caritativas e de socorro ao próximo. Destarte, é por meio do coletivo que todos realizam seus intentos.

3.4 - Raíssa, a jovem da Oxum que "ferve no dendê"

Eu estou nesse terreiro, vim pedir a proteção,[58]
à virgem imaculada, Senhora da Conceição.
Eu sou filho da Oxum, a Oxum me coroou,
eu sou filho da Oxum que em seus braços me embalou.

A jovem Raíssa (19 anos), que frequenta a filial do "Caboclo Sete Flechas" em Vila Isabel, afirmou que o terreiro e a relação com os seus Orixás foram fundamentais para afirmação da sua identidade. Dessa forma, a sua relação com o Axé, indivíduo/orixá e indivíduo/comunidade/terreiro ajudaram-na, o que ela definiu aos risos, a "esquentar o dendê", ou seja, Raíssa informou que a Umbanda a ajudou a ser mais corajosa.

> **Fábio**- Como é que a Umbanda ajuda na afirmação da sua identidade?
> **Raíssa**- Olha... me dá mais coragem porque... quando eu vim pra cá, eu disse que...eu não conhecia nada, eu era uma outra... eu digo que eu era uma outra.
> **Raíssa-** Não que eu tenha mudado completamente minha maneira de ser, mas eu era... mais assim... mais na minha e tal... não era muito de falar, eu guardava muito as coisas pra mim, mas aqui eu aprendi, como a música diz: "a gente aprende a caminhar". Eu aprendi muito a caminhar com a orientação dos meus guias e principalmente depois que eu descobri os meus Orixás de coroa[59], que é Oxum e Ogum. Da Oxum eu digo que eu sou filha dela legítima, pra sempre, e de todos os meus orixás de coroa é a que eu tenho uma ligação maior e sou muito devota a ela. Tipo assim, pelo fato de ser acolhedora, de ser protetora, pelo fato de estar sempre disponível, mas também é... daquelas, tipo assim, que não leva desaforo pra casa. Antes eu

[58] Ponto de Oxum do Templo A Caminho da Paz. (29/01/2015)
[59] A coroa é a região da cabeça, local importante para os umbandistas por sua grande concentração de energia. Cada filho de Umbanda apresenta determinados orixás que fazem parte das suas coroas.

> levava, agora eu não levo. Geralmente, dizem que a filha da Oxum quando tem a "sobrancelhazinha em pé é porque o dendê ferve" (risos), eu já tô nessa vibe e agora eu não levo desaforo pra casa. (16/12/2015)

Segundo Birman (1983, pág. 34), "[a]s referências aos orixás se constituem, pois, como emblemas importantes tanto para a construção dos espíritos das respectivas linhas quanto para a construção da imagem e identidade do filho-de-santo." Os orixás adquirem importância na vida desses jovens ao ponto de Raíssa reproduzir características associadas ao arquétipo do Orixá. Segundo Verger (2002):

> Embora os crentes não africanos não possam reivindicar laços de sangue com os seus Orixás, pode haver, no entanto, entre eles, certas afinidades de temperamento. Africanos e não africanos têm em comum tendência inatas e um comportamento geral correspondente àquele de um Orixá, como a virilidade devastadora e vigorosa de Xangô, a feminilidade elegante e coquete de Oxum, a sensualidade desenfreada de Oiá-Iansã, a calma benevolente de Nanã Buruku, a vivacidade e a independência de Oxóssi, o masoquismo e o desejo de expiação de Omolu, etc. Gisele Cossard observa que se examinarem os iniciados, agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biótipo como em características psicológicas. Os corpos parecem trazer, mais ou menos profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psicológicas que os anima. Podemos chamar essas tendências de arquétipos da personalidade escondida das pessoas. (VERGER, 2002, pág. 20).

Nesse sentido, Raíssa adquire as características comuns ao seu Orixá: acolhedora e protetora, segundo ela, e também deixa claro que se trata de uma Oxum guerreira,[60] "com a sobrancelhazinha em pé", "que ferve no dendê" e não leva desaforo para casa. Raíssa evidencia ainda a importância da experiência religiosa para a mudança do seu comportamento: a relação com a casa a fez aprender "a caminhar", desencadeando um sujeito mais autoafirmativo, que assume a sua capacidade de confronto.

Raíssa estabiliza um *Self* ao fazer uma combinação daquilo que era e o que se tornou com a experiência religiosa: "Terreiro de Umbanda pra mim representou transformação, de vida, pensamento e comportamento, ajudou a me firmar."

Raíssa disse ainda que a motivação maior a se filiar a uma casa de Umbanda foi o fato de ela ter sido informada por entidades que era a herdeira do Axé da avó, que trabalhou no santo durante 40 anos:

[60] Para Verger existem várias qualidade de Oxum, dentre tantas, algumas são guerreiras.

> **Raíssa**-Eu fui informada por entidades que eu era herdeira da minha avó, tipo assim, dentro da minha família não tem mais médiuns, só eu, e a maioria das entidades da minha avó são minha entidades [...] Pombagira, Rosa Caveira, preta velha, vovó Benedita, o caboclo Flecheiro que foi o primeiro caboclo da coroa da minha avó, mas depois deu passagem ao Caboclo Sete Flechas, já comigo ele resolveu ficar. [...] Foi me dito que – "A primeira vez que você incorporar vai ser numa gira de Exu [...]." Dito e feito.[61] (16/12/2015)

Rearrumar situações do passado como que na busca de manter viva a memória em contato com sua ancestralidade foi um fator importante para que a jovem mantivesse as mesmas redes de relações de sua avó com o universo espiritual.

Reforçamos com o relato de Raíssa a questão relacional como importante para afirmação de identidade dos sujeitos. Haja vista o caráter de interação entre família, ancestralidade e religião na história de Raíssa. Segundo Bauman (2005) citando Dencik (2001):

> As afiliações sociais – mais ou menos – herdadas que são tradicionalmente atribuídas aos indivíduos como definição de identidade: raça, gênero, país ou local de nascimento, família e classe social agora estão se tornando menos importantes, diluídas e alteradas nos países mais avançados do ponto de vista tecnológico e econômico. Ao mesmo tempo, há a ânsia e as tentativas de encontrar ou criar novos grupos com os quais se vivencie o pertencimento e que possam facilitar a construção de identidade. (DENCIK, 2001 apud BAUMAN, 2005, pág. 30).

Se, por um lado, os indivíduos cada vez mais são consumidos por aquilo que Bauman classificou de mundo líquido moderno, por outro lado, não se perde a busca pela identidade, na qual os jovens podem, de alguma forma, encontrar nas relações com o passado uma herança suscetível de ser ressignificada e aproveitada no presente. Nos terreiros de matriz afro-brasileira, estas referências são valorizadas, sendo comum os membros mais jovens de uma família dedicada ao Axé receberem as heranças espirituais dos mais velhos. Esta herança, de alguma forma, cria uma nova dinâmica na vida desses sujeitos e são vivenciadas de forma coletiva nos espaços de terreiro.

Para Sodré (1988, pág. 50), o terreiro é uma herança cultural negro-africana com um significado abrangente, pois: "Ela tem em sua etimologia o significado herança: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (*pater*, *patri*). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo."

[61] Refere-se à incorporação com a Pombagira Rosa Caveira.

Portanto, é no rito que esta memória é revivida, na oralidade e nas histórias que se misturam no terreiro, permitindo a conexão entre pretos-velhos e jovens, Ibejis e adultos. Sendo assim, o eixo da Umbanda encontra-se na relação com entidades e orixás, é somente por meio delas que o aprendizado e a relação com a ancestralidade ganha sentido na Umbanda.

3.5 – "Eu tenho uma queloide na orelha": a marca do velho Omolu no corpo de seu filho Marlon

Quem vê um velho no caminho pede a benção
Quem vê um velho no caminho pede a benção
Deus te abençoe, Deus te abençoe
Deus te abençoe, Obaluaê, Deus te abençoe.[62]

Obaluaê era um menino muito obediente. Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim repleto de pequenas flores brancas. Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar as flores, mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito. Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta estava ficando com o corpo todo coberto por pequeninas flores brancas, que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis. Obaluaê ficou com muito medo. Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola. A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera como castigo porque ele havia sido desobediente, mas ela iria ajudá-lo. Ela pegou um punhado de pipocas e jogou no corpo dele e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo. Obaluaê saiu do jardim tão bom como quando havia entrado.
(PRANDI, 2001, pág. 98)

Omolu, também conhecido com outros nomes como Obaluaê ou Xapanã[63], é um dos orixás mais respeitados da Umbanda. Medo e respeito marcam a relação dos fiéis com este Orixá, que tem como domínio a vida e a morte, saúde e doença. Por

[62] Ponto cantado para Obaluaê.
[63] Segundo Verger (2002, pág. 75): "O lugar de origem de Obaluaê é incerto, mas há grandes possibilidades de que tenha sido em território tapá (ou nupê). Se essa não é sua origem, seria pelo menos um ponto de divisão de crença. Frobenius escrevia que lhe fora dito em Ibadan que Xapanã tinha sido, antigamente, rei dos tapas. Uma outra lenda de Ifá confirma essa última suposição: Obaluaê era originário de Empé (Tapá) e havia levado seus guerreiros em expedição aos quatro cantos da terra. Uma ferida feita por suas flechas tornava as pessoas cegas, surdas ou mancas. Obaluaê-Xapanã chegou assim no território mahi, no norte do Daomé, batendo e dizimando seus inimigos, e pôs-se a massacrar e a destruir tudo o que encontrava à sua frente. Os mahis, porém, tendo consultado um babalaô, aprenderam como acalmar Xapanã com oferendas de pipocas."

este motivo, em muitas casas de Umbanda, a imagem de Omulu encontra-se separada dos demais orixás.

A doença é uma das causas possíveis ao sofrimento humano. Nesse sentido, não descartamos a possibilidade de que, por meio dela, ocorra desequilíbrios de ordem social e psicológica ao indivíduo. Não pretendemos nos aprofundar nestes conceitos, já que compreendemos que muitas vezes eles são postos de forma cartesiana. Para a Organização Mundial de Saúde, saúde é a "situação de perfeito bem-estar físico, mental e social."[64] A ideia de perfeição já acentua o subjetivismo que o termo apresenta. O filósofo Nietzsche (1999, pág.13), no seu livro "Genealogia da moral", assevera que "[t]odos os conceitos, nos quais coligem semioticamente um processo inteiro, esquivam-se à definição: definível é somente aquilo que não tem história." Posto isto, seguindo o caminho apresentado por Nietzsche, o corpo possui uma dinâmica complexa e diferenciada, portanto, difícil de ser capturado de forma unívoca. O conceito de corpo e saúde se relaciona com diversos aspectos socioculturais, por esta razão, sua definição torna-se imprecisa.

Sobre o mito de Obaluaê, apresentado por Prandi (2001), debalde foi o interdito de Nanã (mãe de Omulu), pois o menino desobedeceu a ordem de não pisar nas flores e foi castigado por isto. A contraposição do feio e belo aparece, sendo assim, a varíola foi colocada por sua mãe no corpo de Omulu. A flor branca aparece como o belo, o sublime que foi pisoteado propositalmente, a varíola como a punição exteriorizada na pele, a imagem do feio advinda, consequentemente, pelo ato de desobediência.

Marlon (18 anos), ao ser questionado sobre a sua relação com seu Orixá Omulu, afirma que é "reservado, crítico, resmungão e que possui uma queloide na orelha, marca do Orixá." Para ele, isto "não é bem um problema que me afeta, que me machuca, nada... Mas é uma coisa que estou tentando me desapegar há algum tempo e da primeira vez não deu certo, e eu vou tentar de novo."

Foucault acentua as "relações de submissão" concernente ao âmbito familiar, permeadas também por condutas de cuidados e obrigações. Analisamos na relação de Marlon com o Orixá Omolu como funciona a questão do cuidado/submissão. Segundo Foucault (2015), as relações familiais:

> São codificadas, então, segundo novas regras – e bem precisas – as relações entre pais e filhos. São certamente mantidas, e com poucas alterações, as relações de submissão e o sistema de signos que elas

[64] Disponível em: <http://www.who.int/home-page/index.es.shtm>.

> exigem, mas elas devem estar regidas, doravante, por todo um conjunto de obrigações que se impõe tanto aos pais quanto aos filhos, obrigações de ordem física (cuidados, contatos, higiene, limpeza, proximidade atenta); amamentação das crianças pelas mães; preocupação com um vestuário sadio; exercícios físicos para assegurar o bom desenvolvimento do organismo: corpo a corpo permanente e coercitivo entre crianças e adultos. (FOUCAULT, 2015, pág.304-305).

No que tange ao Orixá (pai de cabeça), os jovens acreditavam que seus orixás contribuem com a manutenção da sua saúde física e mental. Porém, é uma relação que demanda uma troca simbólica que objetiva agradar esses orixás por meio de obrigações e rituais. A conduta moral do jovem também pode contribuir para quebrar a relação de harmonia entre o Orixá e seu filho. Um filho de Xangô, que é um Orixá da justiça, precisaria, dessa forma, se coadunar com as questões altruístas que refletiriam o seu lado justo, mantendo a probidade nas suas relações; o contrário, poderia ser punido pelo Orixá. Samires alegou, nesse sentido, que: “Não brinco com Xangô não, não sou louca, ele derruba mesmo.”

Marlon está certo que a queloide que adquiriu na infância é uma marca de Obaluaê. Para além do bem e do mal, a marca no seu corpo tornou-se um elemento atribuído ao Orixá, embora incômoda e, por isto, ele informou uma tentativa malograda de “desapegar” dela.

Contudo, questionamos até que ponto o Orixá influencia no comportamento ou sinaliza no corpo dos seus filhos, seus atributos? Na literatura umbandista, o relato de Marlon ganha respaldo:

> Os filhos de Omolu podem apresentar doenças de pele, marcas no rosto, dores e outros problemas nas pernas. São pessoas sem muito brilho, sem muita beleza. São perversos e adoram irritar as pessoas; são lentos, exigentes e reclamam de tudo.[65]

Segundo Berkenbrock (2012):

> As doenças estão sob o domínio de Omolu, especialmente a varíola, as doenças de pele e as epidemias. O papel de Omolu é dúbio também no caso das doenças: a doença é sinal de vingança de Omolu, mas ao mesmo tempo é ele o único que pode combater e com isso restaurar a harmonia. (BERKENBROCK 2012, pág. 242).

[65] Disponível em: <https://ocandomble.wordpress.com/os-orixas/omulu/>. Acesso em: 29 jan. 2016.

O “uso do corpo” nas religiões de matriz afro-brasileira não serve como benefício somente ao homem, o corpo é atravessado por inúmeras dimensões. Sendo assim, o corpo humano passa a ser útil à dimensão espiritual e é significado por ela. Utilizamos Mauss (2003) para compreender como o corpo ganha diferentes sentidos de acordo com as aplicabilidades que o contexto social oferece. Para Mauss (2003) e Berger (1985), o homem, diferente do animal, articula o uso do corpo se apropriando de técnicas e todo um sistema de representação cultural. Segundo Berger (1985):

> A existência humana é um contínuo “pôr-se” em equilíbrio do homem com o seu corpo do homem com o seu mundo. Outro modo de exprimir isto é dizer que o homem está constantemente no processo de “pôr-se em dia consigo mesmo”.
> É nesse processo que o homem produz um mundo. Só num mundo assim que ele mesmo produziu, pode o homem estabelecer-se e realizar a sua vida. (BERGER, 1985, pág.18-19, grifos do autor)

A ligação do jovem com o Orixá exprime essa “relação de equilíbrio do homem com o seu mundo”. Trata-se de um mundo que se desdobra, perpassado por mundos que o jovem anseia decodificar. Portanto, é na relação entre Orum e Ayê, entre a terra e a Aruanda[66], que os jovens situam-se numa esfera multirrelacional. Indivíduo e comunidade dinamicamente seguem a sua caminhada. Uma marcha que parece lenta ao compararmos à velocidade das relações tecnológicas e à efemeridade que tais relações submetem grande parte dos homens. Na esfera religiosa os jovens aprendem que “devagar também é pressa”, conforme a fala do preto-velho e os pontos cantados: “Quem caminha com as almas, caminha devagarinho (bis) É devagar, é devagarinho quem caminha com as almas, não se perde no caminho (bis)”[67]

[66] Aruanda - plano espiritual onde se encontram orixás e guias. (JÚNIOR, 2014, pág. 268)
[67] Ponto cantado para Preto-velho.

4 - Discriminação Religiosa

"Conta uma tradição oral de matriz africana que no princípio havia uma única verdade no mundo.
Entre o Orun (mundo invisível, espiritual) e o Aiyê (mundo natural) existia um grande espelho.
Assim, tudo que estava no Orun se materializava e se mostrava no Aiyê. Ou seja, tudo que estava no mundo espiritual se refletia exatamente no mundo material.
Ninguém tinha a menor dúvida em considerar todos os acontecimentos como verdades. E todo cuidado era pouco para não se quebrar o espelho da Verdade, que ficava bem perto do Orun, e bem perto do Aiyê.
Neste tempo, vivia no Aiyê uma jovem chamava Mahura, que trabalhava muito, ajudando sua mãe. Ela passava dias inteiros a pilar inhame.
Um dia, inadvertidamente, perdendo o controle do movimento ritmado que repetia sem parar, a mão do pilão tocou forte no espelho, que se espatifou pelo mundo. Mahura correu desesperada para se desculpar com Olorum (o Deus Supremo). Qual não foi a surpresa da jovem, quando encontrou Olorum calmamente deitado à sombra de um iroko (planta sagrada, guardiã dos terreiros). Olorum ouviu as desculpas de Mahura com toda a atenção, e declarou que, devido à quebra do espelho, a partir daquele dia não existiria mais uma verdade única. E concluiu Olorum: "De hoje em diante, quem encontrar um pedaço de espelho em qualquer parte do mundo, já pode saber que está encontrando apenas uma parte da verdade, porque o espelho, espelha sempre a imagem do lugar onde ele se encontra".[68]

Este capítulo pretende analisar relatos de discriminação religiosa envolvendo os sete jovens entrevistados. Vale ressaltar que, durante as entrevistas, casos de discriminação religiosa apareceram em outras perguntas que não tratavam diretamente de discriminação religiosa. Tal fato aponta que a discriminação é algo que se desdobra na vida religiosa dos adeptos de religiões de matriz afro-brasileira.

Antes de entrar na análise dos relatos obtidos através da seguinte pergunta: "Você já sofreu discriminação por ser filiado à Umbanda?", ressaltamos o mito acima que ilustra a verdade projetada por um espelho, espelhando "sempre a imagem do lugar onde ele se encontra". Este lugar remeteria à questão da história, cultura e identidade das religiões de matriz afro-brasileira e o lugar imposto a ela, assim como aos afrodescendentes. Lugar posto sob o ponto de vista do outro, que muitas vezes afirma se tratar de religião de embusteiros e falseadores, para assim ratificar a sua verdade.

Posto isto, as religiões de matriz afro-brasileira nunca tiveram seu reconhecimento efetivo e uma memória valorativa no aspecto cultural. Tampouco

[68] Disponível em: <http://historiasparaaqueceraespiritualidade.blogspot.com.br/2014/04/lenda-africana-o-espelho-da-verdade->. Acesso em: 01 fev. 2016.

conseguem competir em pé de igualdade com outros grupos religiosos mais expressivos estatisticamente e de maior poder econômico. Segundo Silva (2015, pág. 193): o censo demográfico do IBGE constata que Candomblé, Umbanda e Espiritismo somam juntas somente 1,7% da população. Por se tratar de uma religião fragmentada, se comparada a outras religiões seculares, e que sofre muitos ataques e agressões, casas e integrantes da Umbanda e do Candomblé não ganham visibilidade e seus agressores não são punidos como deveriam ser.

Embora tenhamos o princípio da liberdade religiosa, este não impediu que uma menina de 11 anos, fosse apedrejada na cabeça por um grupo de evangélicos no Rio de Janeiro em 2015, quando a jovem tentava chegar a um terreiro de Candomblé localizado no bairro da Vila da Penha[69].

Torna-se necessário, portanto, desfazer muitos estereótipos e ideias geradas em torno das religiões de matriz afro-brasileira para que ações de agressões não sejam justificadas ou naturalizadas. Estereótipos produzidos por meio de um processo de longa duração, envolvendo instituições e interesses políticos diversos que privilegiaram as religiões judaico-cristãs ao longo do tempo, gerando discriminação às religiões de matriz afro-brasileira. Ao que tange a relação entre religiões, Berkenbrock (2012) insere a relação da Igreja Católica e do Candomblé nesse processo de longa duração que, segundo o pesquisador, não pode ser simplificado, já que se trata de universos plurais. Dessa forma, trata-se de uma relação entre umbandas, candomblés e igrejas católicas. Portanto, para Berkenbrock, esta pluralidade viabiliza uma análise mais ampla, ou seja, com diversas possibilidades.

Para alcançar o intento de explicar esta relação, Berkenbrock (2012) utilizou alguns marcos cronológicos. Dessa forma, da consolidação do sistema republicano ao retorno à demonização por grupos pentecostais, encontramos marcas do passado e recomposições dessa dinâmica no fenômeno de encontros, o que, para Berkenbrock (2012):

> A atitude católica de considerar as religiões afro-brasileiras como demoníacas (além de hereges, embusteiras, etc. como já vimos) parece ter ficado como brasa sob cinzas. Temos vivido nos últimos anos uma forte onda de pentecostalização do cristianismo brasileiro, com suas diversas matizes. Não se trata apenas do surgimento de igrejas pentecostais, mas de uma influência deste movimento em praticamente todas as igrejas cristãs. Um dos elementos que tem marcado especialmente a pentecostalização nas últimas décadas tem

[69] Disponível em: <http://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208>. Acesso: 06 jan 2016.

> sido a importância dada à figura dos demônios. O catolicismo não ficou alheio a influências desta forma de cristianismo e nem desta mudança no que diz respeito à figura do demônio. (BERKENBROCK, 2012, pág. 26).

O embate com as religiões de matriz afro-brasileira implica uma segregação total à prática cultural dos terreiros e, por esse motivo, é atribuído a essas práticas o aspecto mais vil e temeroso, atrelando-o à figura do diabo, à escuridão, ao atraso de vida e projetando nas mídias a negação que permanece ao longo da história. Silva (2015) mostra o comportamento das igrejas pentecostais nas últimas décadas:

> ● Década de 50/60 - “Expansão das igrejas, conversão em massa, proselitismo, dom da cura”.
> ● Década de 70 - diferentes práticas e perfis das igrejas protestantes, surgimento do “neopentecostal” como diferenciação de algumas igrejas e suas práticas: “ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na construção 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 outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo. (SILVA, 2015, pág. 192-193, grifos do autor)

Essa “batalha espiritual” atinge cotidianamente muitos seguidores ou frequentadores das religiões de matriz afro-brasileira. Nesse sentido, os relatos dos jovens deram ênfase aos conflitos e perseguições de parentes e indivíduos neopetencostais contra os jovens filiados à Umbanda.

4.1 - “Quem vai pra macumba não vai pro céu”: a demonização da Umbanda

As posições religiosas antagônicas que ocorrem dentro do núcleo familiar apareceram como as mais difíceis de serem solucionadas pelos jovens entrevistados, culminando em cortes de relações quando foram possíveis. Samires (18 anos) deixou evidente em sua narrativa o atrito com a prima de sua mãe que, segundo a jovem, antes da sua conversão ao protestantismo, infringiu regras sociais e chegou a ser presa. Entretanto, após a sua conversão, entrou em embate direto com Samires por sua escolha religiosa, argumentando que “quem vai para a macumba não vai para o céu”, conforme nos relatou a jovem:

> **Fábio**- Você já sofreu algum tipo de discriminação religiosa?
> **Samires**- Cara, eu já tive um com a prima da minha mãe, porque uma vez a gente tava conversando sobre religião, aí ela virou e falou assim: “Ah você... vai pra macumba?” Eu falei: ”Vou, vou pra macumba.” Aí ela falou: “Quem vai pra macumba não vai pro céu.” Aí eu falei: “O que você quer dizer com isto? Que eu tenho que entrar pra sua igreja?” Ela falou: “É.” Eu falei: “Eu acho isto muito errado, quer dizer que você fuma, bebe, matou, foi presa, entrou pra igreja e virou santa. Eu que nunca fiz nada disso, tô na minha macumba praticando o bem. Vou para o inferno? Como é que é isto? Não tô te entendendo.”
> **Fábio**- É uma questão de desentendimento.
> **Samires**- “Se esse é o Deus que você prega, acho ele um tanto injusto.” Então foi esse o desentendimento que eu tive com ela, mas até hoje ela não fala comigo. (10/12/2015)

A prática religiosa de Samires é posta pela prima de sua mãe como um atentado aos valores cristãos, uma heresia e vereda para o inferno. Samires, entretanto, foi incisiva na sua resposta ao contrapor seu conceito de valor e conduta humana, explicitando o comportamento transgressor da prima de sua mãe antes da sua conversão religiosa.

O enfrentamento na relação entre protestantes com integrantes das religiões de matriz afro-brasileira ocorre também pelo forte caráter de proselitismo que os protestantes apresentam. O discurso é tão acirrado que é possível internalizá-lo em muitos integrantes mais fragilizados das religiões de matriz afro-brasileira, como uma necessidade de conversão aos valores cristãos, com a promessa de salvação da alma e de entrada no “reino dos céus”. Nesse sentido, Silva (2015, pág.195 apud Mc Alister 1983) mostra um relato do livro “Mãe-de-Santo”, do canadense e missionário Walter Robert Mc Alister (1983), que deu origem à Igreja Nova Vida na década de 60:

> Esta é a incrível história de uma baiana, cuja marca de faca em seu braço direito, predestina-a desde o nascimento a ser mãe-de-santo, servindo aos orixás e sacrificando aos exus a partir dos nove anos de idade. Nesta quarta edição, reestruturada, você vai sentir a repugnância experimentada por Regina Aragão dos Santos Franco, ao ser enclausurada num quarto fétido, cheirando a sangue seco, sangue este que lhe cobriram o corpo inteiro, ao “fazer o santo”. Advinhará depois toda a sua alegria e euforia, quando finalmente descobriu não mais pertencer sua alma ao diabo, pois o sangue de Jesus Cristo passou a ser em sua vida mais forte e poderoso que quaisquer oferendas, voos ou obrigações. Estou convencido de que você voltará muitas vezes a ler esse livro, como também o passará às mãos de amigos, parentes ou conhecidos que seguem as seitas afro-brasileiras. Aliás, este é um livro que todo brasileiro deve ler. (MCALISTER, 1983, pág. 5 apud SILVA, 2015, pág. 195)

Associar a ritualística das religiões de matriz afro-brasileira a algo fétido e sujo funciona como uma estratégia de segregação que não é recente, pois sua herança africana sempre foi atacada pelo racismo existente na sociedade brasileira. Tal ideologia permanece nos relatos produzidos pelos agressores que criam uma imagética do escuro, galinha preta, trabalhos feitos na noite, corpos sujos etc. Para Munanga (2012):

> Na simbologia de cores da civilização europeia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e a pureza. Nessa ordem de ideias, a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina. Por isso, nas colônias ocidentais da África, mostrou-se sempre Deus como um branco velho de barba e o diabo um moleque preto de chifrinhos. (MUNANGA, 2012, pág. 29).

Sendo assim, seguindo o que foi dito por Munanga (2012), em grande parte dos relatos de discriminação religiosa encontramos a simbologia das cores que concebe o negro e toda a sua produção sociocultural, o que inclui o religioso, como barbárie, animismo e outros adjetivos de cunho depreciativo. Trata-se do ser marginal que Samires contestou ao alegar que marginal é quem infringe normas e não quem "tá na macumba praticando o bem."

Samires, uma jovem de sorriso fácil, nas entrevistas várias vezes repetia: "nossa, isto aqui é só amor", "eu tô amando", e começava a rir, transmitindo uma imagem de contentamento em ser filiada à Umbanda, sempre acompanhada de Viny, que pediu para que as entrevistas fossem realizadas com a amiga. Sendo assim, quando um dos jovens mostrava alguma insegurança em responder, o outro logo tratava de responder, o que parecia mostrar cumplicidade e sintonia entre eles, pois, mutuamente pareciam se conhecer de forma particular e, às vezes, relembravam passagens da vida do outro. Samires informou ser filha de Xangô e Yansã, disse que não levava desaforo para casa e quando se sentia discriminada "parte pra cima". Xangô, na Umbanda, é o rei e o senhor da Justiça, e Yansã é guerreira e rainha dos ventos e tempestades, tem o poder de controlar e afastar os espíritos dos mortos, sua energia, portanto, é de grande importância nos cultos umbandistas. A força da ação de Xangô é tão respeitada numa casa de Umbanda que, em várias giras, o presidente Armando Fernandes alertava aos médiuns que não pedissem justiça a Xangô e sim proteção e maleme[70] quando se sentissem injustiçados. Segundo Trindade (2013):

[70] Segundo Júnior (2014, pág. 290): "pedido de perdão, misericórdia. Do quicongo ma-lembe (voto de saúde, paz, etc.) relacionado ao quimbundo ma-lembe (suave)."

> Xangô, que representa a lei e a justiça, é representado por um machado alado com duas lâminas exatamente iguais, o que significa que a lei atingirá a todos que a violem, sem distinção, em uma analogia ao símbolo ocidental da justiça, que é uma balança de dois pratos iguais. Esse machado estilizado recebe o nome de osé (oxé). Além do oxé, o machado sagrado e o raio também são representações de Xangô. Os raios que troam mais forte e que causam maiores danos recebem o nome de zazi zazi enquanto os raios mais fracos (ou ouvidos a maior distância) e que causam menores danos são chamados de zazi zazi mambembe, ou raios fracos, que são considerados raios de Inhaçã. (TRINDADE, 2013, pág. 261).

Algo comum nos sete relatos apresentados é a busca dos orixás e entidades na tentativa de remediar e solucionar várias situações na vida desses jovens, incluindo os casos de discriminação. Nenhum dos entrevistados, portanto, informou ter procurado auxílio judicial para solucionar problemas de discriminação religiosa.

Entre as formas de agressão relatadas pelos jovens, destacou-se a agressão verbal, como foi o caso de Samires e dos outros jovens chamados pejorativamente de macumbeiros, bruxos(as) e religião do diabo. Exu e Pombagira foram os mais citados como alvos preferenciais para associar a Umbanda à religião do diabo.

No que concerne à discriminação religiosa associada diretamente à cor por ofensa verbal ou de forma mais escamoteada, somente a jovem Tábata informou que o fato de ser negra é um complicador, pois “o olhar” do outro “pelo cabelo, “pela cor” torna a discriminação mais acentuada.

Postagens religiosas em redes sociais foram citadas como local de manifestação dos agressores e discriminação religiosa de forma mais contundente. Para exemplificar, usaremos o caso de Tony, o mais jovem dos entrevistados que, ao postar um ponto da guarda firme da casa[71] (Exu Tranca-Rua) no Facebook, sofreu ataques de discriminação pela figura paterna.

4.2 - Exu na rede social não pode? O conflito religioso de Tony com a figura paterna

O sino da igrejinha faz belém blem blam (bis)

[71] Guarda firme são as entidades que protegem a casa de influências ou forças perturbadoras, nesse caso, o Exu Tranca-Ruas.

Deu meia-noite o galo já cantou
Seu Tranca-Rua que é o dono da gira
Oi corre gira que Ogum mandou.[72]

Percebe-se que a religião na contemporaneidade é expressa em vários domínios que perpassam a esfera privada, nesse sentido, as redes sociais ganham um espaço importante numa conjuntura descentralizada na qual o virtual é um canal promotor de afirmações identitárias e políticas.

Nesse contexto, é por meio das redes sociais que muitos jovens visibilizam várias questões que se referem ao seu cotidiano, numa pragmática articulação que envolve disputa de ideias e trocas de informações.

Posto isto, refletimos sobre enfrentamentos que ocorrem quando são postados nessas redes sociais informações referentes às religiões de matriz afro-brasileira. Enfrentamento que evidencia o limite para a concretização da plena cidadania na sociedade brasileira. Haja vista que mesmo em espaços laicos as religiões de matriz afro-brasileira sofrem discriminação ao buscar nos locais de múltiplas expressões, uma forma de comunicação e afirmação identitária.

Tony (15 anos) quando foi perguntado se sofreu algum tipo de discriminação religiosa titubeou em responder, passando a olhar para a sua amiga Samires. Quando a questão da discriminação já não estava em pauta e outras perguntas estavam sendo feitas, Tony interrompeu a fala de Samires:

> **Tony**- É, em questão desse preconceito eu sofri... um preconceito por parte do meu pai. Meu pai é evangélico
> **Fábio**- Ah, seu pai é evangélico, então deve ser...
> **Tony**- Então no domingo, eu fui pra ele no sábado... não sei se eu te falei (perguntando para Samires). Eu fui pra ele no sábado e ele... passa em frente uma igreja, Sara nossa vida, nossa fé,(risos) não sei, e ele queria me levar lá. E ele disse: – Eu vou tirar o demônio do seu corpo. (risos) A sorte é que quando a gente tava chegando a igreja tava fechada.
> **Fábio**- Ah tá... você não chegou a entrar na igreja.
> **Tony**- Não.
> **Fábio**- E... é sempre que você tem conflito com seu pai, por ser de uma religião diferente?
> **Tony**- Quando eu postei no Facebook, (...) eu postei um ponto de Exu que é até da guarda-firme da nossa porteira.
> **Fábio**- Postou o ponto de quem?
> **Tony**- Da guarda-firme.
> **Samires**- Seu Tranca-Ruas.
> **Fábio**- Ah tá, Seu Tranca-Ruas.
> **Tony**- Dá guarda-firme [descreve o ponto] "Seu Tranca Ruas dá uma volta lá fora/ quem for bom/ bota pra dentro/ quem não for/ deixa lá

[72] Pesquisa de campo, ponto cantado de Exu tranca Ruas. (01/04/2015) Templo a Caminho da Paz.

> fora.” E aí meu pai começou a gritar: “bota quem? Não vai botar caralho nenhum” E aí depois minha mãe pediu pra tirar, pra não dá problema e postar um de preto-velho e aí eu postei.
> **Samires**- Só porque era de Exu.
> **Tony**- Aí eu postei: Meu pai é Cipriano,/ ele é o rei dos feiticeiros;/ o meu padrinho é Jorge,/ São Jorge, Santo Guerreiro!/ Oi, zum zum zum,/ olha, Jesus de Nazaré./ Eu juro por Deus e as almas,/ o inimigo cai e eu fico em pé.
> E aí ele ligou pra minha mãe, dizendo que... “Ah, eu sou o inimigo dele, eu vou cair, não sei o quê...” então eu acho uma coisa meio desnecessária da parte dele.
> **Fábio**- Mas seu pai mora com você?
> **Tony**- Não.
> **Fábio**- Mas ainda assim tem esse conflito de querer te levar pra igreja, achar que isto é coisa do demônio?
> **Tony**- Do demônio...
> **Fábio**- Qual a igreja que você falou? Sara Nossa Terra?
> **Tony**- É Nossa Terra... Nossa vida... é lá na Freguesia.
> **Samires**- (risos)
> **Fábio**- Deve ser difícil assim... Essa convivência talvez, por esse embate por causa de religião, né?
> **Tony**- É... fora a chantagem que ele faz: “Ah você vem no sábado e vai no domingo pra ir lá pra macumba?” Aí eu falei: “Pai, eu vou, a macumba é minha prioridade.”
> **Fábio**- E fora o seu pai, não tem mais ninguém na família que faça isto?
> **Tony**- Minha tia, ela não é preconceituosa, só que às vezes ela fala: “Ah, vai lá no terreiro mermo, vai lá aceitar bebidas, roubar bebidas das entidades, vai FUMAR. (10/12/15)

Por intermédio da fala de Tony encontramos uma trama de relações familiares e por ela identificamos, dentre outras questões, o desequilíbrio secular entre as religiões de matriz afro-brasileira em uma sociedade que prevalece as desigualdades nas relações religiosas. Desigualdade que se renova na modernidade pelos múltiplos canais de comunicação.[73]

O grave problema de Tony, que precisa driblar os comandos impositivos da figura paterna, ao mesmo tempo em que busca definir o seu caminho como ser individual e dotado de escolhas, não difere da situação coletiva de jovens que se econtram cerceados por conta de concepções e conflitos religiosos.

O fato de haver num pequeno grupo de jovens experiências de atritos semelhantes com parentes protestantes nos mostra a falta que faz uma educação calcada numa cultura pluralista e solidária. Estamos diante de uma escassez de ações sociais e projetos políticos de inclusão das religiões de matriz afro-brasileira de forma mais institucionalizada. Ações relevantes que poderiam minimizar a forma violenta pelas quais jovens como Tony são abordados dentro e fora do contexto familiar.

---

[73] Ver mais em SILVA, Vagner Gonçalves. *Intolerância Religiosa.* Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.

Para exemplificar uma dessas ações, citaremos o caso da professora Maria Cristina Marques[74], que ao tentar inserir a mitologia africana utilizando o livro "Lendas de Exu", foi proibida de dar aulas e acusada de fazer "apologia ao diabo". Tudo aconteceu numa escola municipal do Rio de Janeiro.

A professora da UERJ, Stela Guedes Caputo, escreveu uma nota em um jornal carioca sobre o caso com o título de: "Exu não pode?" Caputo analisa as motivações para a discriminação que ocorreu na escola. Certamente, um conjunto de questões que demandam grande esforço e interesse político para combatê-las. Potencial político ainda longe de ganhar concretude, se levarmos em consideração que o arranjo sociopolítico no Brasil sempre privilegiou as religiões seculares. Segundo Caputo:

> A pergunta é: Por que Jesus pode estar em um livro religioso para o ensino religioso católico destinado à rede pública e Exu não pode?[75] Exu não entra na escola porque este país é racista, e o racismo está presente na escola.
> Acredito também que atravessamos uma fase de avanço conservador na educação pública. A manutenção da oferta de ensino religioso na Constituição de 88, a aprovação desse como confessional no Rio, os livros didáticos católicos, a concordata Brasil-Vaticano, são vitórias silenciosas que ampliam e legitimam as circunstâncias necessárias para discriminações como essas.

A lei 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da História e cultura Afro-brasileira, incluindo no currículo oficial da Rede de ensino a temática e outras providências, alterando a LDB 9.394/1996, foi uma conquista importante e uma forma de oposição ao conservadorismo e homogeneidade presentes na sociedade e nas escolas que também funcionam como lugares de reprodução de preconceitos. Todavia, o reconhecimento de direitos dos afrodescendentes e da sua cultura no exercício de uma cidadania plena, devem ser reconhecidos e assegurados em todos os espaços, o que a lei por si, não é capaz de contemplar. Portanto, é necessário um conjunto de medidas que visem combater a resistência que impossibilita a efetivação

---

[74] "As aulas de Literatura Brasileira sobre o livro *Lendas de Exu* , de Adilson Martins, se transformaram em batalha religiosa, travada dentro de uma escola pública. A professora Maria Cristina Marques, 48 anos, conta que foi proibida de dar aulas após usar a obra, recomendada pelo Ministério da Educação (MEC). Ela entrou com notícia-crime no Ministério Público, por se sentir vítima de intolerância religiosa. Maria é umbandista e a diretora da escola, evangélica." Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/educacao/livro-sobre-lendas-da-umbanda-gera-polemica-em-escola-no-rio,891937>. Acesso em: 20 mar. 2016.
A professora Maria Cristina Marques escreveu a sua dissertação de mestrado no curso de Relações Étnico-Raciais, PPRER, CEFET, RJ, cujo o título *Lendas de Exu sob os Holofotes da Educação* (2014). Na sua pesquisa, dentre outras questões, a pesquisadora trata da intolerância religiosa no campo da educação.

[75] Disponível em: <http://coletivogriot.blogspot.com.br/2012/09/exu-nao-pode-por-stela-guedes-caputo>. Acesso em: 09 fev. 2016.

da lei e do respeito à diversidade, provocando mudanças ainda que paulatinas na sociedade tradicional. Contudo, Caputo (2012) diz que resistências a favor das religiões de matriz afro-brasileiras são poucas, mas frisou o projeto do então deputado estadual Marcelo Freixo. Segundo Caputo (2012):

> Há também raras resistências importantes, como o projeto de lei nº 1.069/2007 de autoria do deputado estadual Marcelo Freixo que revoga a lei 3.459/2000, entre outras coisas, retirando a confessionalidade do Ensino Religioso e devolvendo ao poder público a função de elaborar os materiais didáticos. Evidente está que não há pressa para sua tramitação. Como a obrigatoriedade do Ensino Religioso é uma lei Federal, não pode ser extinta por uma lei estadual. Isso, no entanto, não deve ser o limite nem o horizonte dessa luta, que precisa ser levada até que se mude a própria Constituição Federal e tiremos de lá a obrigatoriedade do Ensino religioso. (CAPUTO, 2012, pág. 271).

Tony é um exemplo que, para além das expectativas ou das mudanças que possam vir por meio das leis, o jovem é impulsionado a lidar com questões imediatas, como discriminação religiosa na família e chantagens emocionais.

No universo religioso de Tony orbitam figuras como exus, pombagiras, caboclos pretos-velhos e ibejadas, existe um diálogo e um lugar de importância para cada uma delas na vida do jovem. Entretanto, de conselheiros, curadores, amigos e grandes feiticeiros, essas entidades se transformam na visão do outro no demônio cristão. Visão que justificaria o comportamento iracundo de um pai que sem a admissão do filho precisa levá-lo à igreja, na tentativa de expulsar o diabo do seu corpo.

A mãe de Tony intermediou o conflito solicitando a mudança do ponto para "Exu não pode". A figura do preto-velho, menos ameaçador, alquebrado pelo tempo e que carrega no corpo o peso e a memória do passado, foi utilizada como forma de minimizar a tensão provocada pela figura de Exu. Portanto, nessa relação entre entidades e identidades a restrição do direito individual de Tony é hierarquicamente posta. Para Guimarães (2004, pág. 93), no que tange a restrição dos direitos individuais: "Eles têm em comum o fato de terem sido perpetrados por indivíduos comuns e não por algum representante da autoridade legal."

As relações entre representantes da autoridade legal que perseguiram por muito tempo os religiosos de matriz afro-brasileira foram sendo modificadas por meio de lutas para que os grilhões da repressão institucional fossem rompidos. Algumas conjunturas políticas foram, de alguma forma, favoráveis à Umbanda e a partir delas a Umbanda começou o seu processo de legitimação social. Até a década de 1940, a

Umbanda foi mais perseguida pelo Estado. Para Brown (1985), a Umbanda foi mais perseguida pela ditadura do Estado Novo do que pela ditadura militar. Dessa forma, algumas conjunções políticas foram favoráveis à Umbanda, como relata Brown (1985):

> O tácito apoio da ditadura à Umbanda foi também, provavelmente, em parte dirigido contra a Igreja Católica. Durante os anos 1950 e 1960, muitos líderes da igreja brasileira deslocaram-se para a esquerda, fazendo oposição ao regime militar. Portanto, a abertura, a tolerância e o apoio do governo à Umbanda, tradicional arqui-inimiga da igreja, representam um meio de expressar a oposição à igreja. Diferentemente de se ter a Igreja Católica aliada ao Estado contra a Umbanda, como ocorreu sob Vargas, o Estado via a Umbanda como um aliado contra os católicos radicais. Mais uma vez, as atividades da igreja parecem ter criado benefícios involuntários para a Umbanda." (BROWN, 1985, pág. 36).

No contexto internacional, a década de 1940 foi marcada por intervenções que reagiram à Segunda Guerra Mundial e às truculências do holocausto através de trabalhos humanitários com instituições como as Organizações das Nações Unidas (ONU) e UNESCO.

A Organização das Nações Unidas (1948) afirmou o direito à liberdade religiosa pelo artigo 18º. Reza o artigo que:

> Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos. (ONU, 1948)

Dessa maneira, se por um lado às mudanças provenientes das leis ajudaram a Umbanda na luta contra a discriminação, por outro lado, não foram suficientes para extrair a mentalidade e o comportamento discriminatório que ainda impera na sociedade atual. A legitimidade social da Umbanda aumentou a sua visibilidade na sociedade. Culturalmente, as religiões de matriz afro-brasileira fazem parte do cotidiano brasileiro, na comida, na dança, na língua, na mídia e no calendário nacional com algumas datas associadas às figuras de representação da Umbanda, a exemplo do dia 13 de maio (pretos-velhos) e dia 31 de dezembro dia que se comemora o dia da grande mãe Yemanjá. Entretanto, nos dias atuais aumentou enormemente as agressões verbais e físicas aos integrantes dessas religiões, o que denota que as leis por si não conseguem dar conta do conflito que envolve a discriminação religiosa.

Na esfera da vida privada, atitudes fortemente conservadoras resistem aos avanços adquiridos pelas religiões de matriz afro-brasileira, prevalecendo muitas vezes formas hierárquicas, de faixa etária e concepções de valores no jogo do poder. Dessa forma, no sistema familiar, alguns pressupostos como o da autoridade são relevantes para análise dos jogos de poder e como os jovens dependentes dos pais conseguem "driblar" situações adversas como a vivenciada por Tony.

Tony e os demais jovens envolvidos nesta pesquisa nos ajudaram nessa compreensão: "[j]á que precisam lidar com esta estrutura da opressão" (Caputo, 2012, pág. 270) e para serem aceitos precisariam negar e mascarar suas escolhas, o que para Caputo, seguindo os passos de McLaren (2000 apud CAPUTO, 2012, pág. 270, grifos do autor): "o pré-requisito para 'juntar-se à turma' é desnudar-se, desracializar-se e despir-se da sua própria cultura".

Portanto, o direito à liberdade é violado quando um jovem é tolhido de expor sua identidade e sua estética religiosa, precisando "despir-se" da sua cultura. A exemplo de Tony que precisou substituir o ponto cantado de Exu, que o jovem postou na internet, pois Exu é marginalizado demais, estigmatizado demais. O ponto cantado de Pai Cipriano que Tony usou, seguindo o conselho de sua mãe para substituição do ponto de Exu pareceu uma fina ironia. Coincidência ou não, o ponto é permeado de elementos simbólicos de luta e de fé.

4.3 - Pai Cipriano, o preto-velho feiticeiro e a convivência de elementos religiosos da Umbanda na esfera social

"*Meu pai é Cipriano*
Ele é o rei dos feiticeiros;
O meu padrinho é Jorge,
São Jorge santo guerreiro.
Oi zum,zum,zum olha Jesus de Nazaré
Eu juro por Deus e as almas
O inimigo cai e eu fico em pé." [76]

O Preto-Velho Pai Cipriano é "o rei dos feiticeiros". Na história de Cipriano são utilizadas muitas versões para exprimir a dupla visão que se pode ter desse preto-

[76] Pesquisa de campo, ponto cantado em homenagem ao preto-velho Cipriano nas casas de Umbanda Templo A Caminho da Paz, Caboclo Sete Flechas e Casa de Zarithamy. (07/12/2015 casa de Zaritamy, gira de preto-velho.)

velho, considerado o mais quimbandeiro[77] dos pretos-velhos e também convertido a Jesus de Nazaré, como mostra o seu ponto cantado.

Na literatura umbandista, a origem de Cipriano[78] remonta a Antióquia onde Cipriano dominava as artes da magia negra, sendo capaz de recrutar hordas de espíritos inferiores para a concretude da sua magia. Diz a história que Cipriano não conseguiu atender aos apelos de um cavalheiro que cobiçava a bela jovem que se convertera ao cristianismo, Justina. Cipriano debalde, tentou atacar Justina e fazê-la ceder aos prazeres como fizera com outras virgens. Ele não conseguiu submeter Justina às suas vontades, a fé e a força do Bem vencera. Portanto, Cipriano se converteu ao cristianismo e ao lado de Justina foi morto e perseguido pelo imperador da época, em 306 d.C., sem renunciar a sua fé.

Pai Cipriano das Almas é uma entidade que trabalha com o médium e presidente das casas pesquisadas, Armando Fernandes. As figuras de Pai Cipriano das Almas e a do Tranca-Ruas das Almas como guardião da casa foram postadas por Tony nas redes sociais, criando uma rede de divulgação e encontros facilitados pelo uso da tecnologia. Ao postar algo que está relacionado a sua vivência religiosa, Tony afirma a sua prática religiosa ao mesmo tempo que propaga a casa de Umbanda à qual está filiado. O que mostra que os jovens fora do espaço religioso se ocupam de funções que vinculam a sua religiosidade a múltiplos espaços.

Tony, ao propagar a casa de Umbanda, utiliza as entidades do pai de santo e a partir delas mostra que as entidades da Umbanda trabalham para a comunidade, adquirindo um sentido de defesa coletiva. Tranca-Ruas é da “guarda-firme” ele “tranca e abre caminhos”, e Pai Cipriano é o preto-velho que protege seus filhos, considerado grande feiticeiro e curador, que segura as mãos dos que recorrem a ele nos momentos de aflição. Conforme mostra o seu ponto cantado e energicamente entoado por todos nas sessões de pretos-velhos que presenciei no Templo A Caminho da Paz e suas filiais:

> [79]Segura com fé nas mãos de Cipriano
> Pra colher flores ou espinhos retirar
> Ele nos traz a luz divina de Aruanda
> O brilho da estrela Guia, as bençãos de Oxalá
> Se o caminho é de Paz, Cipriano é amor;
> Vou segurar com fé nas mãos do meu vovô.

[77] Que também trabalha na linha da quimbanda, linha de esquerda.
[78] Disponível em: <https://umbandabrasileira.wordpress.com/2009/05/21/sao-cipriano-o-santo-da-quimbanda/>. Acesso em: 13 fev. 2015.
[79] Ponto de pai Cipriano, gira de preto-velho no Templo a Caminho da Paz em: 03/07/2015.

Os pontos de Umbanda e toda representação de símbolos religiosos como o Cruzeiros das Almas, arruda, velas, o copo com água, o cachimbo e a fumaça, tudo faz parte de uma grande simbologia religiosa. O diálogo dessas práticas com o universo social dos jovens é truncado pela falta de compreensão do outro de que nesses símbolos, além dos atributos subjetivos de fé, encontram-se neles toda uma racionalidade criada pelo universo religioso. Nesse sentido, para Berkenbrock (2012):

> As práticas e compreensões religiosas das religiões afro-brasileiras são vistas e percebidas como práticas e compreensões religiosas, mas não como elementos de uma religião. São práticas e compreensões vistas de forma isolada do seu contexto religioso e, por isso, vistas como expressão religiosa pessoal isolada de indivíduos. Não se percebe a ligação orgânica que existe entre estas práticas e compreensões. Estes elementos isolados são então interpretados em nível de questão pessoal, em nível de tradição cultural ou folclórica. (BERKENBROCK, 2012, pág. 308).

Fora do contexto religioso, ou seja, dos terreiros como espaços de manifestação do sagrado, são veiculados imagens, orações e textos de várias religiões em cartazes públicos, nas revistas com propagandas esotéricas e em vários meios da esfera social que os jovens ao mesmo tempo acessam e consomem.

Essas práticas são modos de viver a religiosidade no torvelinho das questões cotidianas. Nessa convivência pluralista com a mídia e os espaços de comunicação social, as religiões de matriz afro-brasileira são pouco representativas e os elementos dos seus cultos não são percebidos de forma orgânica, como esclareceu Berkenbrock (2012). Parte disso se deve às religiões institucionais e o seu poder de persuasão dominante por séculos nas suas crenças e valores, e que agora contam com uma rede ampla de comunicação e mídia para divulgarem ideias e conceitos.

Como efeito disso, encontramos na maioria das falas dos jovens que relataram sofrer uma ferrenha oposição de parentes evangélicos, mas apareceram também familiares católicos que se opuseram à filiação à Umbanda. O jovem Marlon, quando questionado se sofreu discriminação, relatou somente as ações de sua bisavó católica.

> **Fábio**- E você já sofreu alguma discriminação por ser Umbandista?
> **Marlon**- Eu... por ninguém fora não, eu já sofri dentro da minha família por minha bisavó, e ela é católica. Ela não gosta dessas coisas e fala que eu sou muito novo, que eu sou muito inexperiente, pra me meter em coisa que eu não tenho que me meter. Ela tem muito mais medo que conhecimento da religião. Então, ela fala que não gosta dessas coisas, ainda mais que eu volto tarde.

> **Fábio**- E você consegue expressar na escola, no curso ou qualquer outro lugar que você é umbandista? Você consegue se afirmar enquanto umbandista?
> **Marlon**- Olha, quando eu entrei na Umbanda, confesso que eu tinha receio de falar minha religião, mas depois que eu tive uma conversa com o caboclo ele me falou: "Você nunca deve ter vergonha daquilo que você é, da sua essência porque você tem uma essência e no momento que você passa a ter vergonha dela, você passa a ter vergonha de você mesmo. Não faz sentido ter vergonha de uma coisa que você faz." Então, eu não saio gritando: "Eu sou umbandista!" Mas, se alguém perguntar: "Em que você acredita? Qual a sua religião?" Eu falo: "Eu sou umbandista.", mas se a pessoa vier de discriminação ou não é problema dela, mas eu sempre falo, eu não tenho vergonha de dizer: "Eu sou umbandista sim, trabalho na Umbanda há três anos e vou continuar se assim Deus quiser. (12/12/2015)

O papel do caboclo foi primordial para o jovem compreender que a "vergonha" é fruto de uma normatização social que visa estabelecer e julgar aquilo que é certo ou errado. Dessa forma, o jovem compreendeu que essa adesão tem motivações muito mais intrínsecas e essenciais, como lhe disse o caboclo. Contudo, o jovem só continuará na Umbanda "se Deus quiser", o que aparece na colocação de Marlon sorrateiramente demonstra a forte relação da Umbanda com o cristianismo. A crença em Deus é tão verdadeira para Marlon como a crença no seu Exu Mirim e nos orixás de Umbanda. São forças que se somam, portanto, o sincretismo na Umbanda representa seu caráter agregador e as marcas da imposição cristã na sociedade escravocrata não impossibilitaram uma convivência na qual emergiu uma fé verdadeira nos santos e orixás. Sendo assim, se por um lado temos o imbricamento e o respeito por parte dos jovens umbandistas aos elementos cristãos, por outro lado, esperamos que o diálogo inter-religioso ocorra em "mão dupla". Com isto, quem sabe possamos dissipar o medo que Marlon informou que sua vó sente da Umbanda e toda carga de discriminação que acompanha o medo e o estereótipo incutido no imaginário social.

4.4 - Discriminação e Escola

Raíssa informou que faz faculdade de pedagogia e ao ser questionada sobre de que forma a sua vivência na educação poderia ajudar na desconstrução de preconceitos e contribuir para as religiões de matriz afro-brasileira, respondeu:

> Quando eu trabalho com educação infantil, meus alunos têm muito aquela historinha do anjinho, do protetor. Eu, às vezes, assim, até numa roda de brincadeira a gente sempre cita, né, um anjo que vai proteger e a gente vê aquela criança falando: “Tia, eu fui na igreja com meu pai e o padre ficou falando que o papai do céu abençoa.” (...) E a gente sempre tem que concordar com eles porque não deixa de ser verdade, cada um acredita numa coisa. Tipo assim, a gente sempre reforça que tem um anjinho da guarda sempre protegendo por eles, a gente sempre faz uma oração. Às vezes eu canto e quando eu começo a cantar uma musiquinha para a mãezinha do céu, eu vejo até a troca deles porque eles sabem mais do que eu. Entendeu? Isso me deixa muito feliz e muito emocionada pelo fato de ser filha da Oxum e ser filha da Nossa senhora, isto pra mim é maravilhoso. Futuramente, quando eu tiver com mais tempo de profissão e trabalhar com jovens, eu acho que isto vai ser sim uma questão, sim, debatida mesmo porque é uma religião, nossa... é parte da nossa cultura e tem que ser sim trabalhada.(16/12/2015)

Raíssa corrobora aquilo que amplamente está posto na escola e em várias esferas sociais: a aceitação dos elementos cristãos nos espaços laicos. O problema não está em aceitar a realidade do aluno, entretanto, cabe à escola enfatizar as diferenças e não reforçar somente o papel e a cultura homogeneizante que não integra os vários matizes e aspectos culturais de grupos sociais que foram invisibilizados. Nesse sentido, para Dayrell (2009):

> O conhecimento é visto como produto, sendo enfatizados os resultados da aprendizagem e não o processo. Essa perspectiva implementa a homogeneidade de conteúdos, ritmos e estratégias, e não a diversidade. Explica-se assim a forma como a escola organiza seus tempos, espaços e ritmos bem como o seu fracasso. Afinal de contas, não podemos esquecer – o que essa lógica esquece – que os alunos chegam à escola marcados pela diversidade, reflexo dos desenvolvimentos cognitivo, afetivo e social, evidentemente desiguais, em virtude da quantidade e qualidade de suas experiências e relações sociais, prévias e paralelas à escola. O tratamento uniforme dado pela escola só vem consagrar a desigualdade e as injustiças das origens sociais dos alunos. (DAYRELL, 2009, pág. 5)

Diante disso, precisamos pensar o papel da escola numa perspectiva mais ampla como o produto da pluralidade que abrange múltiplas memórias (SIMAN, 2005), o que se contrapõe ao conhecimento como produto.

A educação brasileira é racista, já que a figura do homem branco, sua cultura, religião e estética são valorizados nos livros didáticos e na História do Brasil. O “anjinho protetor” que figura no imaginário infantil é branco, olhos azuis e cabelos loiros. Raíssa, ao relatar uma situação de sala de aula, que acontece numa roda de brincadeira, apresenta uma série de elementos do homem branco e cristão. O anjo, a

igreja, o padre e Nossa Senhora. Oxum entrou no relato somente como elemento de associação, já que Nossa Senhora é sincretizada na Umbanda com as Iabás[80], a exemplo de Oxum e Iemanjá.

Ao trabalhar a importância da religião na vida desses jovens que estão absorvendo e questionando conceitos, nos deparamos com o desafio de uma escola transformadora e não reprodutora de preconceitos. Uma escola que forme sujeitos conscientes no contato com o outro e na percepção de como o escárnio, o olhar, o deboche e as agressões discriminatórias podem gerar consequências desastrosas na vida dos sujeitos expostos a elas.

Eis, com isso, a importância da aplicação efetiva de leis e medidas que consigam combater a discriminação frente às religiões afro-brasileiras que resistem às perseguições de diversos grupos dominantes, o que demonstra sua grande força e capacidade de resistência. A Lei CAÓ (1989), alterada em (1997), reza o seguinte: "Art. 20º Praticar, induzir ou incitar, pelos meios de comunicação social ou por publicação de qualquer natureza, a discriminação ou preconceitos de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional."[81]

De qualquer forma, as dificuldades vivenciadas pelos jovens que desejam afirmar sua identidade religiosa não são minimizadas pela presença da lei, ao contrário, recrudescem os ataques cotidianos no qual a identidade religiosa e algumas identidades somadas a ela também sofrem discriminação.

Tábata (19 anos) mostrou consciência de que seus traços morfológicos como cor de pele e cabelo são usados como forma de inferiorização. Portanto, Tábata lida com o preconceito da religião e de cor conforme relatou em entrevista:

> **Fábio-** Em relação à cor o que você se considera?
> **Tábata-** Negra.
> **Fábio-** Você já enfrentou alguma discriminação por ser negra e de uma religião de matriz afro-brasileira?
> **Tábata-** No meu antigo trabalho sim, não é aquele preconceito ah eu não vou falar com você ou tipo xingar, é aquele bem escondido que faz aquelas piadinhas, que falam que é piada, mas no fundo eles

[80] As Iabás são orixás femininas relacionadas ao elemento água, tais como: Oxum e Iemanjá. Entretanto, na Umbanda todos os orixás femininos são chamados de Iabás, conforme explica Júnior (2014):"Na Umbanda ainda que pertencendo à chamada linha d´Água (Iabás), Iansá também se associa ao vento, às tempestades e ao tempo" (JÚNIOR, 2014, pág. 106). "Oxum-Orixá do feminino, da feminilidade, da fertilidade, ligada ao rio do mesmo nome, em especial em Oxogbô, Ijexá (Nigéria). Senhoras das águas doces, dos rios, das águas quase paradas das lagoas não pantanosas, das cachoeiras e, em algumas qualidades e situações, também da beira-mar" (JÚNIOR, 2014, pág. 91).

[81] Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis031.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2016.

> demonizam. E por ser negra eu acho que... o olhar... os olhares das pessoas é o que mais me chateia, e isto é uma coisa que acontece quase todo dia, né? Pelo cabelo, pela cor, religião, na faculdade, pessoa que faz Direito, se eu fizesse Medicina então seria muito pior, bom que eu escolhi Direito... Direito ainda tem um percentual de negros. (25/11/2015)

Na transcrição acima, Tábata retrata o racismo institucionalizado (SANTOS, 2012) que atua de forma difusa e favorece o branco na distribuição de serviços e oportunidades. Tábata reconhece, portanto, a supremacia branca em determinados espaços e o conflito estabelecido quando um negro passa a ocupá-lo: "se eu fizesse Medicina então seria muito pior, bom que eu escolhi Direito... Direito ainda tem um percentual de negros."

Tábata duas vezes utilizou a palavra demonizar: a primeira ao informar que sua mãe evangélica demoniza a sua religião e ela precisa esconder as suas roupas de santo e, a segunda vez, na intencionalidade das piadas sobre as religiões de matriz afro-brasileira.

Guimarães (2002, pág.180), classifica os vários tipos de insultos discriminatórios, alguns deles são:

- Por nomeação genérica- nega (o), negra (o), negrinha (o);
- Animal raça- macaca, macaco, burro;
- Hierarquia social- analfabeto, favelada, senzala;
- Religião: despacho, macumba, macumbeira.

Tábata informou ainda que os insultos muitas vezes não ocorrem pelo conflito, mas reverbera-se no deboche, na piada dita engraçada, no modelo brasileiro de ser racista.[82] Esse "refinamento" nas práticas racistas e de discriminação religiosa que se manifesta no olhar e no riso escapam da admoestação da lei. É um comportamento difícil e constrangedor que todos os jovens relataram sofrer.

Portanto, é muito difícil compreender o consentimento de determinados comportamentos que ocorrem, por exemplo, nas escolas e que não ganham um peso valorativo que possa reprimir ou ampliar o diálogo sobre eles.

No relato dos jovens na convivência com os seus colegas em geral, a discriminação geralmente ocorre no tom da "brincadeira". Andres, nesse sentido, informou:

---

[82] DAHIA, Melo Leal Sandra. *Riso, Uma solução intermediária para os racistas no Brasil.* Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v10n2/artigos/pdf/>. Acesso em 04 mar. 2016. O artigo nos mostra a questão do racismo à brasileira e como algumas práticas racistas são encobertas e legitimadas.

> **Fábio**- Você já sofreu discriminação por ser umbandista?
> **Andres**- Assim, discrimação direta não, mas brincadeira, assim, de determinados amigos. Tipo assim, chegar e falar que recebeu determinado guia e os amigos falarem: Ah tira esta mão de erê de mim, aí é complicado, é chato. (14/12/2015)

De que forma crianças e jovens estão submetidas a todo um sistema de elaboração e discurso preconceituoso e até que ponto isto irá interferir na sua formação e comportamento em relação às diferenças? Tais questionamentos são de difícil apreensão, sobretudo, pelo silenciamento que ainda hoje ocorre na sociedade acerca das religiões de matriz afro-brasileira.

O processo educativo é de fundamental relevância para que se faça essa reflexão e para trabalhar questões relacionadas à afirmação de identidades culturais e étnicas, dado que o processo educativo é capaz de envolver questões historicamente construídas e os impactos gerados no modelo de sociedade racista que estamos vivendo, e na demonização das religiões de matriz afro-brasileira.

Tantas vezes a figura do demônio é posta na vida desses jovens que é possível questionar se, em algum momento, esse demônio é assimilado por esses jovens, perturbando-os psicologicamente.

A própria ideia do diabo no culto, por vezes parece um grande deboche cantado e dançado por todos na gira:

> Plantou jiló, nasceu quiabo
> Plantou jiló, nasceu quiabo
> Seu Tranca Ruas é da família do diabo
> Exu Caveira é da família do diabo
> Maria Molambo é da família do diabo
> Maria Padilha é da família do diabo"[83]

O inferno, portanto, encontra-se do lado de fora do culto, já que está associado a uma série de valores e normas que não se aplicam às religiões de matriz afro-brasileira. Apesar disso, para o colonizador e evangelizador que serve à colonização, o inferno representa o lugar ideal para as religiões de matriz afro-brasileira. Nesse sentido, para Munanga (2012):

> A implantação europeia, como já foi dito, efetuou-se no plano psicológico, utilizando, entre outros recursos, a conversão do negro ao cristianismo. A evangelização prestou grandes serviços à colonização. Em vez de formar personalidades africanas livres,

[83] Ponto de Exu. www.pontosdeumbanda.com.br acesso em: 18/02/2016.

> independentes, capazes de conceber uma nova ordem para a África, ela contribuiu eficazmente para destruir seus valores espirituais e culturais autênticos, com o pretexto de que eram pagãos. (MUNANGA, 2012, pág. 36).

A desvalorização do negro e de seus valores espirituais reflete a condição maniqueísta pela qual foram colocados, através de um ideal que se pretende fixo e estigmatizado. Dessa forma, o branco se constitui como uma identidade superior. Da mesma forma operam as representações criadas do universo religioso umbandista, no qual o outro é posto como um objeto que pode ser determinado por uma ideia que não é a sua.

São numerosos os problemas que a sociedade apresenta, os chamados problemas sociais, por estarem inseridos na mesma. As diferenças entram na engrenagem desses problemas: diferenças de cor, de gênero, de orientação sexual e de religião.

A escola deve abordar esses problemas, já que estão inseridos nos contextos sociais. Muitas vezes, o aluno filiado a uma religião de matriz afro-brasileira, não consegue se posicionar no ambiente escolar por medo, ou por sentir que ele é realmente o problema. A escola, como um espaço de saber, cujo conteúdo está para além das questões técnicas do ensino, pode ser propulsora para destruição de preconceitos que ocorrem frequentemente nesse espaço e fora dele. Nesse sentido, Tony relatou um episódio de ambiente escolar onde o mesmo sofreu discriminação religiosa:

> **Tony**- Eu, ano passado, estudava de tarde então eu ia chegar atrasado (refere-se ao centro de Umbanda) e já saí da escola com a roupa, aí os garotos que estudam à noite, eles disseram: - Ah cuidado, hein, vai falar com o capeta hoje? Manda ele botar seu nome na caldeira do inferno. Isto foi dentro do Forte, eu estudo na Urca, no Forte de São João, no Estácio de Sá.
> Eu estudava de tarde até o meio do ano, e lá eu não falava pra ninguém que era macumbeiro. Mas de manhã tem uma menina aqui que está na assistência, na segunda fileira, e ela é da minha escola e da minha sala. Então, todo mundo sabe que ela vem se consultar, que a gente é macumbeiro. (10/12/2015)

Apontar e tipificar atitudes como essa no espaço escolar, reconhecendo que se trata de uma agressão que fere a liberdade religiosa, seria uma forma de não naturalizar essas atitudes, gerando respeito ao próximo. Todavia, geralmente o que acontece é a indiferença e a invisibilização dessas atitudes de discriminação que

aparece quando os jovens do Axé manifestam, pela vestimenta ou por símbolos, sua pertença religiosa.

Existem privilégios de figuras e símbolos da Igreja Católica em espaços públicos e privados, o que possibilita a convivência de crianças e uma familiaridade, reconhecimento e naturalização desses símbolos. Silva demonstra que o mesmo não ocorre com os símbolos de matriz afro-brasileira acentuando o tratamento desigual dado a essas religiões. Para Silva (2012):

> O mesmo se pode concluir a respeito de privilégios que o Estado concede à Igreja Católica, como, por exemplo, a presença de crucifixos em prédios e repartições públicos: constitui discriminação porque se baseia na concessão de tratamento desigual a um grupo religioso em detrimento aos demais. (SILVA, 2012, pág. 124).

Com isso, podemos pensar como as instituições sociais contribuem para o hiato existente no diálogo e aceitação da diversidade religiosa. Por outro lado, essa realidade mostra a frágil democracia brasileira que não respeita o pluralismo existente na sociedade, pluralismo que faz parte da coexistência dos seres humanos e suas diferenças de tipos e culturas.

Infelizmente, pouca coisa mudou no quadro da história sobre as religiões de matriz afro-brasileira, os relatos dos jovens corroboram com a realidade enfadonha do preconceito vivido no cotidiano. `

Os jovens afirmaram a importância da Umbanda nas suas vidas, ao mesmo tempo que alegaram sofrer discriminação dentro e fora de casa. No século XXI, ainda encontramos afirmações que remontam a conflitos religiosos da Idade Média, período no qual o diabo assombrava o imaginário das pessoas. O discurso é refeito, reorientado e propalado pelo advento da tecnologia, mas demonizar ainda é uma arma usada por algumas religiões numa briga de interesses e poder que envolve o mercado da fé e a sua ideologia cruel.

Dessa forma, esperamos que um dia os jovens se sintam realmente respeitados por sua identidade religiosa e jubilosos por saberem que sua religião pode adentrar em espaços como a sua casa e escola. Portanto, esperamos que esses jovens não sofram discriminação no dia a dia e que não se sintam inseguros e desprotegidos por afirmarem que são umbandistas. Como na lenda do espelho, que sua parte de verdade fragmentada possa ser tão respeitada como todas as outras, pois ela é a imagem do lugar que, de alguma forma, o jovem escolheu e/ou foi escolhido para estar.

Considerações Finais

Tentar compreender a realidade do outro partindo de seu olhar necessita de bagagem teórica e algumas entrevistas exigem do pesquisador muito cuidado tanto no processo quanto na conclusão de suas análises, já que estamos lidando com diferentes discursos e práticas que estão em constante movimento de construção e desconstrução. Nesse sentido, estamos a todo o tempo lidando com representações que se relacionam com a sociedade em um mundo plural e fragmentado, no qual as verdades são tomadas pelas incertezas.

A pesquisa apresentada não tinha o objetivo de ir ao encontro da Verdade, pois trabalhamos numa fronteira entre o material e o místico no qual o próprio simbolismo da Umbanda, na sua ritualística, por vezes é indecifrável, pois compete às entidades espirituais revelarem e/ou acentuarem o mistério de tantas coisas.

Deste modo, a proposta do trabalho era algo simples e com pretensões modestas. Tentamos mostrar um pouco da vivência de sete jovens numa casa de Umbanda e como, a partir dessa vivência, eles afirmavam suas identidades, sobretudo a identidade religiosa, que é flutuante, como quaisquer de nossas identidades. Sendo assim, tentamos compreender as aspirações e motivações desses jovens que abraçaram uma religião que ainda hoje sofre muitos estigmas e discriminações.

Utilizamos, para tanto, entrevistas semiestruturadas e anotações de campo para alcançar o nosso objetivo. Pela limitação de tempo por parte dos jovens, estes sugeriram que as entrevistas fossem feitas no espaço físico do terreiro. Marcávamos, então, antes ou depois das giras, para que as entrevistas fossem efetuadas.

O espaço religioso é um campo rico de significados, pessoas circulando, preparativos para o contato com o mundo espiritual, defumações para a limpeza, ou seja, um espaço relacional com o sagrado que possui uma dinâmica e movimento próprios ou, nos termos de Mauss (1974), a atmosfera da dádiva. Desse modo, é preciso perceber os limites que essa atmosfera causa ao pesquisador: algumas entrevistas eram interrompidas por outros médiuns mais velhos, às vezes às pressas, era necessário que o jovem adentrasse ao terreiro antes da gira e iniciasse seu processo de concentração. Como nos informou a jovem Raíssa, “é uma concentração absurda para receber a entidade”. É fundamental na casa de Umbanda respeitar esse comportamento de conexão com o sagrado.

No final da gira tínhamos o fator tempo, terminada a sessão os jovens precisavam limpar a casa e terminada a limpeza não podiam se atrasar muito para voltarem às suas residências. O espaço era propiciador para a observação e análise da pesquisa e ao mesmo tempo um limitador para o diálogo com o jovem que estava inserido dentro do cenário da religião e precisava dar conta das suas funções. Sendo assim, aprendemos a importância de respeitar o campo religioso e suas determinações, sobretudo compreender um pouco da sua dinâmica.

Constatamos, na nossa análise, a contribuição da casa de Umbanda como local de experiências e significações na vida dos sete jovens. Valorizamos na pesquisa a experiência dos jovens dentro da casa de Umbanda, já que é por meio dela que acontece uma construção comportamental e um olhar para a existência humana atravessada pelo transcendente, ou seja, pelo universo religioso. Nesse sentido, confirmamos as seguintes hipóteses levantadas na pesquisa: a) As entidades da Umbanda auxiliam os jovens em vários contextos da sua vida: afetivo, social, saúde e cultural; b) A casa de Umbanda, para além de um lugar religioso, é um lugar que posibilita aos jovens o estabelecimento de vínculos socioafetivos e uma constante troca de experiências culturais.

Investigamos como objetivos específicos a filiação desse jovem à casa de Umbanda e os conflitos e processos discriminatórios que os jovens podem sofrer na afirmação de identidades.

A busca pelo respeito e pela igualdade na esfera da religião fazendo valer as suas verdades e a sua identidade religiosa foram acentuadas pelos jovens, com a compreensão, por parte dos mesmos, de que se tratava de uma luta antiga, cujas disparidades nunca foram tratadas com o devido respeito ao reconhecimento dessa desigualdade e na implantação de projetos políticos inclusivos.

Brumana & Martinez (1991, pág. 143) afirmam que a Umbanda é “um microcosmos da cultura brasileira” e que ela fala sobre a “realidade brasileira e não diz pouco”. Entretanto, a sociedade, longe de valorizar os traços e a importância cultural, se apega à forma estereotipada apresentada na tentativa de depreciar e subjugar a Umbanda e seus filiados. Atentos a essa questão, muitos jovens umbandistas vêm contribuindo para que os preconceitos sobre a Umbanda sejam rompidos, minimizando os efeitos muitas vezes destrutivos nas vidas dos seus participantes. Dentre os exemplos, citamos o jovem Viny, que expressou a vontade de cursar psicologia para auxiliar os umbandistas.

As falas de Viny, Andres, Tony, Raíssa, Marlon, Tábata e Samires nos auxiliaram a compreender que a Umbanda se constitui como um lugar ímpar de aprendizado e vivências pessoais. Essas vozes, somadas a vozes de milhares de filiados umbandistas pelo Brasil, vão ao encontro à discriminação sofrida diariamente por seus participantes. No entanto, esta pesquisa é um “pedacinho”. Ela já foi recortada dentro dos espaços em que foi gerada. Na luta contra a discriminação religiosa, os terreiros precisam escutar outras vozes somadas às suas, outros fragmentos que se unem, já que não é uma luta que diz respeito somente a esta ou àquela casa.

Assim, fica aqui registrado que acreditamos na importância de se trabalhar de forma multiculturalista em todas as áreas possíveis, sobretudo na Educação, na busca de intervir nos problemas causados pela discriminação e preconceito racial que sofrem as religiões de matriz afro-brasileira.

A representação social da umbanda está permeada de problematizações geradas pela discriminação religiosa, tais como: problemas familiares, violência nas escolas, estigmatizações etc. Nesse sentido, os jovens reconheceram que a discriminação é fruto da ignorância que não permite o alargamento da compreensão acerca da Umbanda e a relevância nas suas vidas. Embora se trate de jovens com realidades e contextos distintos nas suas vidas e atividades, todos os jovens envolvidos na pesquisa partilham de experiências comuns no que tange à discriminação e também às vivências simbólicas dentro da casa de Umbanda.

A filiação religiosa à Umbanda também representou uma ruptura com valores familiares, pelo qual esses jovens entram em atrito por romperem com uma hierarquia que estabelece valores e normas. Nessa direção, a afirmação da identidade religiosa não se estabelece sem conflitos. Entretanto, nenhum dos jovens cogitou a possibilidade de abandonar a Umbanda, ao contrário, buscam legitimar-se como umbandistas e propagam suas crenças com o uso de tecnologias, como redes sociais.

Se, por um lado, esses saberes das religiões afro-brasileiras foram colocados à margem durante muito tempo por se tratar de uma cultura com origem negra e sem referenciais positivos nas escolas e na sociedade como um todo; por outro lado, são muitas as políticas afirmativas que buscam ainda hoje que as religiões de matriz afro-brasileira e a cultura negra sejam apresentadas de forma respeitosa.

Os jovens, ao utilizarem as redes sociais para afirmação de suas identidades religiosas, auxiliam na divulgação da diversidade cultural, contrapondo-se muitas

vezes com as deficiências do universo escolar, pelo qual o negro, sua cultura e religião são postos com muitos estigmas. Morin (2001) ilustra bem a importância da educação:

> (...) a educação deveria mostrar e ilustrar o Destino multifacetado do humano: o destino da espécie humana, o destino individual, o destino social, o destino histórico, todos entrelaçados e inseparáveis. Assim, uma das vocações essenciais da educação do futuro será o exame e o estudo da complexidade humana. Conduziria à tomada de conhecimento, por conseguinte, de consciência, da condição comum a todos os humanos e da muito rica e necessária diversidade dos indivíduos, dos povos, das culturas, sobre nosso enraizamento como cidadãos da Terra... (MORIN, 2001, pág. 61)

É impossível para a pesquisa dar conta dessa complexidade humana retratada por Morin (2001), tampouco o mundo que subsiste fora do tangível, que entra em confronto com a metodologia científica e com hierarquias do saber pela qual, muitas vezes, a religião é preterida. Nesse sentido, os jovens nessa pesquisa muito nos ensinam sobre essa costura entre o objetivo e o subjetivo no universo religioso e como a partir disso fazem sua leitura do mundo, desfrutando da liberdade de poder juntar suas experimentações e vivências.

A sua existência também é questionada pela cosmovisão religiosa sem os absolutismos que opõem bem e mal, já que os jovens retrataram que sofrem interferências diretas das entidades espirituais. Apesar disto parecer algumas vezes prejudicial, conforme vimos com algumas questões levantadas como doenças e conflitos, o que parece valer para eles é a finalidade sempre explicada como forma de crescimento pessoal.

Posto isto, é no itinerário, no caminho que exus, pombagiras, ciganos(as), malandros(as), pretos-velhos(as), caboclos(as) e toda a falange da Umbanda ganha objetividade. Neste sentido, se no espaço do terreiro o jovem experimenta o preto-velho sentado no toco no processo de transe ou por meio de um abraço e um conselho fora do transe, longe da casa de Umbanda eles informaram a certeza que essas entidades são seus seguidores na sua itinerância.

A fé não se limita ao espaço da casa de Umbanda e, por sinal, todos os jovens na pesquisa relataram uma religiosidade aflorada anterior à filiação à Umbanda, um trânsito de procuras e descobertas que os fizeram trilhar caminhos diversos.

Nesse sentido, independente do motivo de filiação, todos informaram que se identificam com a Umbanda e, se por um lado a ritualística e uma série de exigências parecem prendê-los ao espaço físico da casa, a significação disso oferece um sentido mais libertador, sentido dado pela fé e suas experiências pessoais. Experiências que

oportunizam novas relações sociais e afirmações de identidades que serão projetadas fora da casa de Umbanda.

Dois autores foram fundamentais para análise desses temas (identidade e religião), Stuart Hall e Clifford Geertz muito nos ajudaram para compreensão de como essa identidade religiosa é móvel e apresenta perspectivas diferenciadas, “além das realidades da vida cotidiana” (GEERTZ, 2013, pág. 82). Sendo assim, as escolhas, muitas vezes apresentam um caráter subjetivo, não pontuado necessariamente na repetição de religião dos seus pais.

A vivência na casa de Umbanda extrapola seus muros, já que os jovens levam esse saber religioso para suas vidas e suas trajetórias passam a ser marcadas por ele. É na diversidade de vivências que os jovens esperam respeito, pois junto à questão religiosa, outras identidades serão reivindicadas, como a questão de gênero, a sexualidade, a raça/cor e a participação numa sociedade que lhes proporcione o respeito necessário.

Vivemos um momento muito difícil da História do Brasil, no qual valores da democracia como a celebração da diferença, a igualdade e o respeito são aviltados por forças conservadoras que se espalham por todos os setores da sociedade. Forças que fomentam o racismo, a discriminação religiosa, a homofobia e o desrespeito à mulher. Essa enfadonha realidade não pode ser tratada como valores em disputa política, como percebemos no empenho de algumas mídias não comprometidas com as lutas pelo findar desses crimes. Esses tipos de discriminação devem ser tratados, portanto, como crime e não oposições políticas.

Nesse sentido, existe nos dias de hoje uma tentativa de deslegitimar e calar as vozes de lutas seculares, haja vista o aumento de práticas conservadoras, racistas e de discriminação religiosa. Diante dessas inquietações, a pretensão não foi concluir e dar como encerrado o tema e sim fazer algumas considerações em questões que se encontram tão presentes e tão complexas como identidade e religião. Portanto, o grupo entrevistado afirmou que existe uma crise quando se trata da afirmação de identidades, no sentido clássico do termo: (...) fase difícil, grave, na evolução das coisas, dos sentimentos, dos fatos, colapso.[84]

O preconceito ora é agressivo, ora sutil, pois se esconde em dominações simbólicas. Ademais, os jovens se relacionam de forma distinta com as situações embaraçosas provocadas pela discriminação religiosa, e suas respostas ao

[84] Mini Aurélio Século XXI. O minidicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 194.

preconceito estão relacionadas com aquilo que eles aprenderam dentro do terreiro. Nesse sentido Raíssa, Tábata e Samires se mostraram mais combativas, conforme a afirmação de Raíssa de que “o terreiro a ajudou a não levar desaforos para casa.” Andres, Viny, Marlon e Tony nas entrevistas apresentaram um tom mais ameno, disseram “não se importar muito”, já que reconhecem que a discriminação é fruto da ignorância e da falta de conhecimento sobre a Umbanda. Em comum, todos informaram sofrer discriminação religiosa ao afirmarem suas identidades religiosas no contexto social.

O ponto chave é que os sete jovens utilizam as experiências aprendidas na casa de Umbanda para moldar um mundo melhor e tentar minimizar as mazelas que nós mesmos criamos nesse mundo. Nesse sentido, os umbandistas nos ensinam a sonhar com um mundo abençoado pela paz de Oxalá. Um mundo onde os seres possam se abraçar independente das suas crenças ou convicções.

"Um abraço dado, de bom coração
É o mesmo que uma bênção,
Uma bênção, Uma bênção."[85]

[85] Ponto cantado no encerramento da gira de Umbanda, momento em que todos os médiuns se abraçam. (26/12/2015, gira de encerramento na praia da Urca, homenagem a Iemanjá).

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Marcos. O Diabo e a Indústria Cultural: as diversas faces da personificação do mal nas telas de cinema. **Revista Nures**, n. 16, set-dez 2010 – http://www.pucsp.br/revistanures Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP ISSN 1981-156X. pág.(1-55).

ALMEIDA, Paulo Newton. **Umbanda**: a caminho da luz. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose** – A identidade Mítica em Comunidades Nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983**.**

_____. **Imaginário da Magia e a Magia do Imaginário.** [s.l]: Vozes, 2009.

BANDEIRA, Cavalcanti. **O que é Umbanda.** 2. ed. Rio de Janeiro: [s.n.], 1973.

BASTIDE, Roger. **Sociologia das doenças mentais.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

_____. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **Sobre Educação e Juventude**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização reflexiva.** Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Religião, educação e diversidade cultural: Conflitos e possibilidades. **Revista de educação AEC**, n.138, ano 35, jan.-mar., 2006.

BENISTE, José. As águas de Oxalá. Ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2014.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado.** Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERKENBROCK, Volney. A Relação da igreja católica com as religiões afro-brasileiras: anotações sobre uma dinâmica. **Religare**, v. 9 (1), pág. 17- 34, mar. 2012.

_____. **A experiência dos orixás.** Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis: Vozes, 2012.

BHABHA, Homi. K. **O local da cultura.** Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

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

_____. **Fazer Estilo, Criando Gêneros.** Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Editora da UERJ, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **A dominação masculina.** Tradução Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRAGA, Lourenço. **Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra).** Rio de Janeiro: Didática e Científica, 1941.

BROWN, Diana; CONCONE, Maria; NEGRÃO, Lísias; BIRMAN, Patrícia; SEIBLITIZ, Zélia. **Umbanda & Política.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda G. **Marginália Sagrada.** Campinas: Editora da Unicamp. 1991.

BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudo da Religião.** n. 4, pág. 27-41, 2001.

CANCLINI, Néstor García. La modernidad después de la posmodernidad. In: BELUZZO, Ana Maria de Moraes (Org.). **Modernidade**: vanguardas artísticas na América Latina. São Paulo: Memorial da América Latina, 1990.

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

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras.** Uma construção teológica. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

COSSARD, Gisèle**. *AWÔ* O mistério dos Orixás.** Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda, Uma religião brasileira.** São Paulo: Madras, 2015.

DAYRELL, Juarez. 2005. "Juventude, grupos culturais e sociabilidade: comunicação, solidariedade e democracia." **JOVEnes**, Ano 9, n.22, pág. 1-20, jan.-jun. 2005.

DENCIK, Lars. Transformation of identities in rapidly Changing Societies. In: CARLEHEDEN, Mikael; HVIIDJACOBSEN, Michael. **The Transformation of Modernity**: Aspects oh the past, Present and Future of an Era. Ashgate, 2001.

DENZIN, NORMAN K.; LINCOLN, Yvona S. **O Planejamento da pesquisa Qualitativa**. [s.l.]: ARTMED, 2006.

DUARTE, Luiz Fernando D. O culto do eu no templo da razão. **Boletim do Museu Nacional**, n. 41, pág. 2-27, 1983.

DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa.** Madri: Universidad iberoamericana, 1982.

FARRIS, J. R. (2008). Autoridades morais no comportamento sexual humano: implicações para a religião e a psicologia. In: ARCURI, I. G.; ANCONA-LOPEZ, M. (Orgs.). **Temas em Psicologia da Religião.** São Paulo: Vetor, 2008, pág.115-136.

FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (Org.). **Religião, Raça e Identidade**: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues. São Paulo: Paulinas, 2009.

FERRETI, Sérgio. Perspectivas das religiões afro-brasileiras no Maranhão. Trabalho apresentado à Mesa Redonda Perspectivas das Religiões Afro-Indígenas e Populares. **XVII^{a} Semana Acadêmica e II^{a} de Ciências Religiosas.** IESMA, São Luís, 20 out. 2005.

FONSECA, Denise; GIACOMINI, Sonia. **Presença do Axé.** Mapeando terreiros no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; PALLAS, 2013.

FONTENELLE, Aluízio. **A Umbanda através dos séculos.** Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1953.

FOSTER, David W. Consideraciones sobre el estudio de la heteronormatividade en la literatura latinoamericana. **Letras: literatura e autoritarismo**, Santa Maria, n. 22, pág.49-53, jan.-jun. 2001.

FOUCAULT, Michel. Diálogo sobre o poder. In: _____. **Estratégia, poder-saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

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

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **O jogo das diferenças**: o multiculturalismo e seus contextos. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia Racial.** São Paulo: 34, 2002.

_____. **Preconceito e Discriminação.** São Paulo: 34, 2004.

_____. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil.** São Paulo: 34, 2005.

_____. **Preconceito Racial.** Modos, temas e tempos. [s.l.]: Cortez Editora, 2012.

HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular. In: _____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Raça, o significante flutuante. **Revista Z Cultural** [on-line]. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pág. 119-135, 2013. Disponível em: <revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>. Acesso em: 10 dez. 2015.

HEGEL, G.W. F. **Filosofia da história.** Brasília: Editora da UnB, 1995.

HEYMANN, Luciana Quillet. **Indivíduo, Memória e Resíduo Histórico**: Uma Reflexão sobre Arquivos Pessoais e o Caso Filinto Müller. 1997. Estudos Históricos, Rio de Janeiro CPDOC/ FGV, v.19, p.41, 1997.

HOBSBAWM Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão.** São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

JUNG, C. G. **Memórias, sonhos e reflexões.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1961.

JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda.** São Paulo: Universo dos livros, 2014.

JUSTINA, Martha. Atualidade da Lei de Umbanda. **1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.** Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942, pág. 93-94.

KRAMER, Sônia. Autoria e autorização: questões éticas nas pesquisas com crianças. **Cadernos de Pesquisa**, n. 116, pág. 41-59, jul. 2002.

LACERDA, João Baptista. **O congresso universal das raças reunido em Londres (1911).** Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Aurélio Marco. **O segredo da macumba.** [s.l.]: Paz e Terra, 1972.

LEACH, E. Ritual. In: **International Encyclopedia of Social Sciences**, vol. 13/14. New York: The Macmillan Company & The Free Press; London: Collier-Macmillan Publishers, 1972.

MAIO, Marcos; SANTOS, Ricardo (Orgs). **Raça como Questão.** História, Ciência e Identidades no Brasil. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2010.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARANHÃO, Délio; CARVALHO, Luiz Inácio Barbosa. Direito do Trabalho. 17ª ed. Rio de Janeiro FGV,1993.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sur la religion** Paris: Éditions Sociales,1960.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. **Sociologia e Antropologia.** v. 1. São Paulo: EPU, 1974, p. 37-176.

MCALISTER, Robert. **Mãe-de-Santo.** 4. ed. Rio de Janeiro: Carisma, 1983.

MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação** – ANPED – Juventude e contemporaneidade. n. 5, mai./jun./jul./ago. 1997, n. 6, set./out./nov./dez. 1997.

MENDES, Maria Manoela. Raça e racismo: controvérsias e ambiguidades. N.39. **Vivência Revista de antropologia**, n. 39, pág. 101-123, 2012.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem.** A Magia na Umbanda. [s.l]: Graal, 1985.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre "Raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, pág. 46-57, dez./fev. 2005-2006.

_____. **Negritude**: Usos e Sentidos. São Paulo: Autêntica, 2012.

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

NOGUEIRA, Carrer Léo; OLIVEIRA, Wellington. **A construção do mito diabólico de Exu.** Dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD. Universidade Estadual de Goiás, 2006.

NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. **Retratos da juventude brasileira** – análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Abramo, 2005.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. **Das macumbas à Umbanda**. São Paulo: do Conhecimento, 2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução 36/55.** Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções. Proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 25 de novembro de 1981.

_____. Protocolo de Direitos Humanos. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** Nova York, 1948.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro.** Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

PAIS, José Machado. **A construção sociológica da juventude**: alguns contributos. Disponível em: <http://www.analisesocial.ics.ul.pt/documentos>. Acesso em: 11 jan 2016.

_____. **Ganchos, tachos e biscates.** Porto: Ambar, 2003.

PARÉS, Nicolau Luis. **A formação do candomblé.** História e Ritual da nação Jeje na Bahia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

PEDRO, Pimentel. Zé pelintra, "Doutor de Umbanda: A Sacralização Pela,Titulação". **Revista Brasileira de História das Religiões.** Maringá (PR) v. III, n. 9, jan/2011.

POUPART, J. A entrevista do tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In. POUPART, J. et al. (Orgs.). **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. 2. ed.Petrópolis: Vozes, 2010.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, 2001. N 50, p.46/63

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

_____. Raça e voto na eleição presidencial de 1994. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 30, pág.61-78.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: ASTROGOME, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007, pág. 239-242.

RAGO, M. A prostituição ontem e hoje. In: GRILLO, J. G. C.; GARRAFFONI, R. S.; FUNARI, PÁG. PÁG. A. (Orgs.). **Sexo e Violência** – Realidades antigas e questões contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2011.

RAMOS, A. **As culturas negras no novo mundo.** 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1946. v. 246.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Nacional, 1977.

SACKS, H. "On doing be ordinary". In: ATKISON, J.; HERITAGE, J. Structures of social actions: studies. in Conversation Analysis: Cambridge: Cambridge University Press,1984,-Tradução: Felipe Portela, Priscilla Pellegrino e Vivian Gomes. Em Veredas on line -Atematica- Vol 1/2007, pág.165-181 (ISSN 1982-2243) acessado em: 10 set 2015.

SCHIFFRIN, D. Narrative as self-portrait: sociolinguistc construction of identity. **Language in society**, n. 25, pág. 167-203, 1996.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Intolerância Religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São paulo: edusp, 2015.

SIMAN, Luana Mara de Castro. Representações e Memórias Sociais Compartilhadas: desafios para os processos de ensino e aprendizagem da História. **Cadernos Cedes**, Campinas, v. 25, n. 67, pág. 348-364, 2005. (http//www.cedes.unicamp.br)

SIMMEL, Georg. A sociabilidade (Exemplo de sociologia pura ou formal). In: **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

TANNEN, D. Talking voices: repetition, dialogue and imagery in conversational discourse. In: **Studies in interactional Sociolinguistics**, 6. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

TRINDADE, Liana; COELHO, Lúcia. **Exu**: o homem e o mito. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixá, Salvador Ed. Corrupio, 2002.

WEBER, Max. **Ensaios de Sociologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989

_____. Sociología de la Religión. In: **Economía y Sociedad.** México: Fondo de Cultura Económica. 1974.

Anexo A

CEFET/RJ
CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

Eu, RG Nº CPF Nº AUTORIZO CPF, aluno do curso de mestrado em Relações Étnico-Raciais (PPRER), CEFET, Maracanã RJ, Matrícula , a realização de entrevistas para a concretização da sua pesquisa referente a juventude na Umbanda, com o título de: Sete Jovens numa casa de Umbanda. Construção e afirmação de identidades. A pesquisa será realizada nas casa de Umbanda:

Recebi a devida autorização do presidente das casas de Umbanda, para que a pesquisa fosse realizada nos espaços acima.

Os pesquisador acima qualificado se compromete a:

1- Obedecer às disposições éticas de proteger os participantes da pesquisa, garantindo-lhes o máximo de benefícios e o mínimo de riscos.
2- Assegurar a privacidade das pessoas citadas nos documentos institucionais e/ou contatadas diretamente, de modo a proteger suas imagens, bem como garantem que não utilizarão as informações coletadas em prejuízo dessas pessoas e/ou da instituição, respeitando deste modo as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, nos termos estabelecidos na Resolução CNS Nº 466/2012, e obedecendo as disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, artigo 5º, incisos X e XIV e no Novo Código Civil, artigo 20.

Rio de Janeiro (2016).