

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO

ANA LUÍSA SCHUCHTER ROFINO

ENCRUZILHADA:

A voz midiática do Terreiro Filhos de Pemba contra o racismo religioso

Juiz de Fora
Maio de 2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO

ANA LUÍSA SCHUCHTER ROFINO

ENCRUZILHADA:

A voz midiática do Terreiro Filhos de Pemba contra o racismo religioso

Monografia apresentada ao curso de Jornalismo, da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para conclusão da disciplina Trabalho de Conclusão de Curso.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Figueira Leal.

Juiz de Fora

Maio de 2022

ENCRUZILHADA:

A voz midiática do Terreiro Filhos de Pemba contra o racismo religioso

Monografia apresentada ao curso de Jornalismo, da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para conclusão da disciplina Trabalho de Conclusão de Curso.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Figueira Leal.

Aprovada pela banca composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Paulo Roberto Figueira Leal – UFJF (orientador)

Prof. Dr. Cristiano José Rodrigues – UFJF (convidado)

Prof. Dr. Wedencley Alves Santana – UFJF (convidado)

Conceito obtido: _____

Juiz de Fora, _____ de _____ de 2022.

AGRADECIMENTOS

A Exu primeiro ofertado aquilo que tenho, a sua parte. Se caminhei até aqui, foi porque ele, assim, me permitiu.

Saúdo o meu Guia, falangeiro da Comunicação, vivo em minha vida, que me abraça, me ensina e me guia pelas encruzilhadas com tanto amor e firmeza: salve a Vossa força!

A Iansã, Oxossi e Ogum agradeço pela direção, conhecimento e generosidade, iluminando meus passos.

Muitas pessoas foram fundamentais para que este trabalho se tornasse possível. Agradeço à minha mãe e ao meu pai, Ana Marlene Schuchter e Geraldeli da Costa Rofino, e à minha irmã, Ana Esther Schuchter Rofino por terem construído essa história comigo, sendo os pilares e os incentivadores da minha formação, aprendizado e crescimento pessoal e profissional.

Peço, também, a licença e a benção da minha família ancestral: meu pai de santo, Luciano Barbosa, minha mãe pequena, Thatyane Magluf e a cada uma das minhas irmãs e irmãos do Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba, assim como a toda a falange espiritual de nosso terreiro. Ogum yê! Que sorte a minha.

Ao meu orientador e professor, Paulo Roberto Figueira Leal, exemplo de profissional e ser humano, agradeço pelo convívio e ensinamento durante toda a graduação.

*Quando Exu caminha
Alguma coisa ele vai fazer
A sua morada é muito longe
Exu foi mexer lá no dendê ...*

Laroyê Èsú mo jubá

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender como a mídia do terreiro Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba, localizado em Juiz de Fora/MG, se configura como ferramenta política de combate à intolerância e ao racismo religioso. Para isso, a produção de conteúdo digital do referido terreiro foi analisada, entre março de 2021 e março de 2022, na rede social do Instagram. Historicamente, devido ao racismo religioso como face do racismo estrutural brasileiro, a umbanda e suas comunidades culturais foram lidas de forma preconceituosa e tiveram sua história, identidade e manifestação negadas pela sociedade. Exemplos midiáticos que confirmam e difundem esse cenário vêm encontrando resistências em outras vozes. Nesse sentido, é traçado um paralelo entre a mídia como um ator de construções sociais e as redes sociais de terreiros afro-brasileiros como ferramenta política de expressão de outras histórias. Por compreender um estudo de comunicação atravessado pelo campo das ciências sociais, a metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica e a análise de conteúdo. Ao final da pesquisa e, a partir da análise do conteúdo midiático do TEES Filhos de Pemba veiculado pelo Instagram, foi possível considerar que as redes sociais das casas de axé vêm atuando a favor do protagonismo dessas comunidades, representando um levante de luta e resistência que desconstrói estigmas e afirma sua identidade religiosa e étnico racial.

Palavras chave: Redes Sociais, Religiões Afro-brasileiras, Mídia, Intolerância Religiosa, Racismo Religioso.

ABSTRACT

The objective of this work is to understand how the media of the “Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba”, located in Juiz de Fora, in the state of Minas Gerais, in Brazil, is configured as a political tool to combat intolerance and religious racism. For this, the production of digital content of the location was analyzed, between March 2021 and March 2022, on the social media Instagram. Historically, due to religious racism as a face of Brazilian structural racism, Umbanda and its cultural communities were read in a prejudiced way and had their history, identity and manifestation denied by society. Media examples that confirm and disseminate this scenario have encountered resistance in other voices. In this sense, a parallel is drawn between the media as an actor of social constructions and the social media of Afro-Brazilian locations as a political tool for the expression of other stories. As it comprises a study of communication crossed by the field of social sciences, the methodology adopted is bibliographic research and content analysis. At the end of the research, and from the analysis of the media content of “TEES Filhos de Pemba” transmitted by Instagram, it was possible to consider that the social media of the “Axé” religious center has been acting in favor of the protagonism of these communities, representing an uprising of struggle and resistance that deconstructs stigmas and affirms their religious and racial ethnic identity.

Key words: Social Media, Afro-Brazilian Religions, Media, Religious Intolerance, Religious Racism

SUMÁRIO

Introdução

.....	09
Capítulo 1: O povo de axé diz: é racismo religioso.....	11
1.1 O racismo brasileiro: breve trajetória histórica.....	11
1.2 A intolerância religiosa ao axé como racismo religioso.....	15
Capítulo 2: Rito de passagem: a palavra sobre a umbanda em movimento.....	23
2.1 Umbanda: uma religião afrodiáspórica.....	23
2.2 O papel da mídia na construção de representações sociais.....	31
2.3 História única: a representação da umbanda pela mídia hegemônica.....	35
Capítulo 3: O mensageiro: Terreiro Filhos de Pemba contra o racismo religioso...40	
3.1 Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba: terreiro de Ogum.....	40
3.2 Metodologia de pesquisa e corpus de análise.....	41
3.3 Análise individualizada das matérias.....	48
Considerações finais.....	56
Referências bibliográficas.....	58

Introdução

O que sabemos sobre as histórias, filosofia e cultura das comunidades umbandistas? O conhecimento e a leitura social que temos sobre as religiões afro diaspóricas no Brasil é marcado pela narrativa racista que a mídia tem construído e reproduzido. De acordo com Muniz Sodré, em *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*, a mídia é “um instrumento de direcionamento ou de criação de subjetividades no homem” (p. 27). Assim, ao atuar na construção de narrativas sobre os sujeitos, a mídia se torna produtora de representações sociais.

A partir das pesquisas sobre mídia e religião que vêm ganhando considerável espaço na produção contemporânea na área da Comunicação, é possível identificar que o racismo religioso, conceito discutido pelo autor Flor do Nascimento, é o instrumento responsável pela trajetória da umbanda na mídia nacional: ao negar as experiências religiosas afro-brasileiras e a cultura e os saberes negros, os jornais, a TV e as mídias digitais taxam os terreiros como espaço de cultos pecaminosos, diabólicos e maléficos. As consequências sociais são reveladas pelos dados do Disque 100 (BRASIL, 2019) da Secretaria Nacional de Direitos Humanos: 697 casos de intolerância religiosa foram registrados entre 2011 e dezembro de 2015, a maioria nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

Assim, esta pesquisa busca refletir, a partir do estudo do perfil do Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba, em Juiz de Fora-MG, no Instagram sobre como as redes sociais de casas de axé vêm se transformando em uma ferramenta política de combate ao racismo religioso ao narrarem outras histórias sobre a umbanda, seguindo a análise da autora africana Chimamanda Ngozi Adichie que entende a palavra como veículo de humanização e empoderamento coletivo de identidades culturais.

O trabalho faz um estudo de caso da produção de conteúdo na referida rede social do perfil do Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba, tomando como base a prerrogativa de que esses saberes emergem como ações decoloniais, resilientes e transgressoras (RUFINO, 2017). Uma vez que se trata de um estudo de comunicação atravessado pelo campo das ciências sociais, a metodologia adotada será a pesquisa bibliográfica e a análise de conteúdo.

Dessa forma, no Capítulo 1 será contextualizada, em termos históricos, a construção estrutural do racismo brasileiro e como ela insere-se no âmbito das religiosidades.

No Capítulo 2, a religião afro-brasileira específica de que trata a monografia – a umbanda – é apresentada, além de ser discutido, a partir de exemplos, como a mídia tem representado, produzido e reproduzido narrativas preconceituosas acerca das comunidades de axé.

Na sequência, no Capítulo 3, é narrada a história viva do terreiro Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba. E, no capítulo que antecede as considerações finais, é realizada a análise individualizada dos conteúdos midiáticos do objeto desta pesquisa, e discutido como a produção de conteúdo protagonizada pelo Instagram do TEES Filhos de Pemba é um instrumento na luta antirracista, especificamente com relação ao racismo religioso.

Capítulo 1: O povo de axé diz: é racismo religioso

*A verdade não tem pressa
[Eji -Ogbe: Corpus Literário de Ifá]*

1. 1 O racismo brasileiro: breve trajetória histórica

A intolerância religiosa não é um fenômeno recente: ao contrário, a história e as trajetórias sociais são atravessadas por disputas de poderes objetivos e simbólicos que resultaram na hegemonia das manifestações culturais e identitárias de determinados grupos frente à marginalização e opressão de outros. O preconceito e a discriminação religiosa no Brasil foram realizados por vários atores, mas é preciso conceber e reiterar, no caso das religiões de matriz africana, o papel central que o racismo tem na produção de suas tentativas de desumanização.

Para abertura dessa discussão, partimos do conceito de racismo de Silvio de Almeida (2019, p. 32) para pautar um dos eixos deste capítulo, o racismo brasileiro:

racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.

Analisando criticamente as transformações históricas do país, observamos três episódios cruciais de violência contra a população negra. O primeiro compreende ao período desde a escravidão, com sequestro de pessoas em territórios africanos, até a falsa abolição da escravatura em 1888. Internacionalmente, a escravidão negra foi implantada durante o século XVII e se intensificou entre os anos de 1700 e 1822. O comércio de escravos entre a África e o Brasil em travessias desumanas era um negócio muito lucrativo. Segundo Silva (2010, p. 28), o apogeu desse tráfico é situado entre 1701 e 1810 quando cerca de 1.891.400 africanos chegaram aos portos coloniais.

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e ao mundo. O colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro. A agenda colonial produz a descridibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial (SIMAS, 2018, p.11)

Na África, até a chegada do cristianismo e do islamismo, os africanos praticavam livremente suas crenças, danças e cânticos. No Brasil, tiveram que reinventar sua

existência uma vez que desde o desembarque dos navios negreiros essa liberdade nunca existiu.

Separados de seus grupos linguísticos e misturados a outras nações culturais e religiosas, foram submetidos à mão de obra nacional: das plantações de café aos trabalhos na casa grande. Em um salto histórico aqui realizado, desconstruindo quaisquer impressões românticas, três questões influenciaram diretamente na assinatura da Lei Áurea: a pressão internacional pelo fim do último país escravista da América Latina, a luta dos movimentos abolicionistas e o declínio do projeto político da escravidão na década de

80. Notamos, portanto, que desde o princípio o racismo é, sobretudo, uma relação de poder que se manifesta em circunstâncias históricas. No caso nacional, materializado nos 300 anos de escravidão e reatualizado sob outras formas.

Como segundo momento, a ideologia do branqueamento: do século XIX até meados do século XX foram estabelecidas a cultura do embranquecimento e as políticas eugenistas. Com a liberdade legal das pessoas negras no país, instala-se um potencial conflito. Como a estabilidade dos sistemas sociais depende da capacidade das instituições em absorver os conflitos e os antagonismos que são inerentes à vida social (SILVA, 2019,

p. 38), o projeto político brasileiro do racismo precisaria ser readaptado. Por serem ferramentas cuja essência é produzir um discurso autorizado sobre a verdade, a saída foi utilizar a ciência e a literatura para construir no imaginário social que a miscigenação era um impasse ao progresso nacional. Enquanto a população negra seria incivilizada, primitiva e atrasada intelectualmente, era somente a branquitude apta a ocupar os espaços de poder – da economia à cultura.

A raça branca criou para si o conceito de superioridade e para a raça negra o conceito de inferioridade. [...] Este conceito criado para o negro criou, no elemento branco, a prevenção. Criou um estado de espírito que, se não podemos dizer de atrocidade para o elemento negro, pelo menos o podemos afirmar na condição a que deveria ser – relegado a um elemento inferior. E esse conceito de inferioridade sentimos a cada passo (FERNANDES, 2008, p. 348).

Somado a isso, a imigração europeia era incentivada como forma de diluir a negritude no país e homogeneizar a nação. Conclui-se, a partir desse cenário, que o conceito de raça, ao longo da história, operou como característica biológica e também étnico-cultural. Assim, além do sistema de ideias que contribuiu para a desigualdade racial, os indivíduos foram influenciados a se constituir psicologicamente indiferentes à discriminação daqueles com os quais não compartilhavam a mesma identidade.

Kabengele Munanga afirma, por exemplo, que “o preconceito não é um problema de ignorância, mas

algo que tem na sua racionalidade embutida a própria ideologia” (1998, p.48).

Foi justamente a partir dessa política que o mito da democracia racial se torna o terceiro, mas não último, episódio de construção do racismo brasileiro:

erigiu-se no Brasil o conceito de democracia racial; segundo esta, pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência. [...]. A existência dessa pretendida igualdade racial constitui o ‘maior motivo de orgulho nacional’ (...). No entanto, “devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. (NASCIMENTO, 1978, p. 41)

Fica evidente que a suposta e mentirosa cordialidade e convivência harmônica de grupos étnicos diferentes era a nova ideologia do “país moderno” que os governos queriam projetar. A partir de 1930, com o processo de industrialização e formação de um mercado interno, indígenas, negros e brancos eram parte da nação, dizia o Estado. Achille Mbembe argumenta que a normalização da diferença racial na cultura de massas é crucial tanto para as regras de inclusão e pertencimento de indivíduos em uma formação social, quanto para as de exclusão quando estratégica.

[...] através do estabelecimento de instituições como os museus e jardins zoológicos humanos, publicidade, literatura, artes, constituição de arquivos, disseminação de narrativas fantásticas reportadas pela imprensa popular e realização de exportações nacionais (1978, p.30)

Tornar a impossível igualdade como verdade era o plano. A famosa obra *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, conferiu o status científico à nova roupagem da segregação. Como consequência, foi fundamentada a concepção de não haver diferentes raças no Brasil, afinal a miscigenação havia feito a limpeza étnica. Além disso, o conceito de “raça” falava não mais sobre desigualdade de direitos: tinha agora mero caráter descritivo, sem qualquer implicação social. A diversidade cultural brasileira era o slogan. Outros autores anteriores a Freyre – como Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda – também já haviam preparado o terreno para a admissão dessas falácias. Mas, como sabiamente é apontado por Silvío de Almeida (2019, p. 66), a ideologia é antes de tudo uma prática, já que representa relações concretas. Assim, com o mito da democracia racial presente, não bastava que apenas fosse contado à população que eram todos iguais, era necessário e fundamental que houvesse exemplos, ainda que inexistentes e/ou contraditórios.

Para Abdias do Nascimento, a ideologia e as políticas de branqueamento são a expressão de uma forma do genocídio da população negra, pois ao se eliminar o negro, tornando-o mestiço e fazendo com que este almeje o branqueamento, há o genocídio cultural, por serem negadas as origens africanas.

Feita essa breve e focalizada retomada histórica, é importante marcar o racismo como processo político e histórico à luz de Silvio de Almeida. Político porque, primeiro, como processo sistêmico de discriminação, dependente do poder institucional do Estado para que a violência seja incorporada às práticas sociais; e, segundo, como decorrência, tem sua dimensão ideológica para produzir narrativas de unidade e controle social. Enquanto processo histórico, ele não apenas deriva da política e da economia, mas se desenvolve em circunstâncias específicas e em conexão como as transformações sociais. Por isso, a pesquisa concorda com a tese do autor sobre o racismo ser sempre estrutural.

Como parte da dinâmica social, a resistência e disputa sempre existem e são pulsantes. No caso da luta negra, ela se mostrou potente desde a diáspora e não andava sozinha, como canta Maria Bethânia na música *Carta de Amor*: tinha a cultura como força ancestral para caminhar em meio a tantas violências.

Importantes reparações históricas e contemporâneas institucionais foram conquistadas como fruto da luta dos movimentos negro e sociais, como, por exemplo: Fundação Cultural Palmares em 1989, primeiro órgão federal dedicado à questão racial e especificamente voltado à cultura; Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, em 1991; Lei Caó (Lei 7.716/89), que tipificou como crime o racismo em suas variadas formas; Estatuto de Igualdade Racial (Lei 12.288/2010), marco para as políticas de promoção da igualdade racial; a Lei 10.639/03 do ensino obrigatório de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas públicas e particulares do ensino fundamental ao ensino médio; e o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR), fundando em 2016.

Anteriormente e paralelamente aos avanços legais, movimentações orgânicas e culturais também marcaram de forma crucial a história das comunidades negras no país: Teatro Experimental do Negro (TEN), criado em 1944 no Rio de Janeiro; Movimento Negro Unificado, em 1978, a partir do ato público no centro da cidade de São Paulo; Geledés, em 1988; e a ONG Criola no Rio de Janeiro, em 1992.

A partir desses pontuais exemplos, vemos que a cultura sempre se mostrou como uma ferramenta de subversão. Parafraseando Kabengele Munanga (1998), as religiões afro-brasileiras foram o núcleo duro pelo qual se organizou a resistência negra no país e

por isso foram cerceadas. E é justamente a partir dessa conexão que racismo e intolerância religiosa às comunidades de axé se cruzam e incorporam-se, configurando o racismo religioso.

1.2 A intolerância religiosa ao axé como racismo religioso

Observando a trajetória das religiões negras de matrizes africanas no Brasil, o que se percebe é um rastro de violências por parte do Estado e da sociedade de modo geral. Primeiro, não as reconhecendo sequer como religião, depois, criminalizando suas práticas.

No Brasil, os gestos violentos contra as “religiões” de matrizes africanas se configuram em meio a uma dupla marca negativa: a) a exotização e demonização, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 53).

É através dessa citação que se discutirá o racismo religioso: vertente que revela que a intolerância religiosa não é suficiente para entender e caracterizar as violações dirigidas às Comunidades Tradicionais de Terreiros (CTTro), pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado, mas sim a origem, a cultura e as pessoas que a carregam – através de seus corpos, expressões de fé, oralidade, vestimentas e contas.

Não são raros os trabalhos que associam o racismo religioso às atuações discriminantes e criminalizadoras com relação às comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas (SANTOS, 2009; FLOR DO NASCIMENTO, 2015, 2016 a, 2016b, 2016c; SILVA, 2007; PETEAN, 2011, entre outros). Porém, para se explorar o conceito, será feito um percurso da conceituação de intolerância religiosa, passando pela história dos aparatos legais utilizados para perseguição aos terreiros, chegando ao racismo religioso e seu panorama estatístico atual.

Foi no Iluminismo moderno, dentro da perspectiva de afirmação de direitos subjetivos, que o conceito de tolerância foi consolidado. Assim, desde o princípio, ele se estrutura através de uma posição hegemônica e uma subalterna, conceitos do referencial teórico-prático de Lévi-Strauss. O próprio termo, vindo do latim, já demonstra isso: *tolerare* significa “suportar” e “aceitar”. Ou seja, na verdade, uma breve reflexão já

demonstra que esse discurso nega o direito à existência autônoma do que é diferente do

padrão social:

“Tolerar” o que é diferente consiste, antes de qualquer coisa, em atribuir a “quem tolera” um poder sobre “o que tolera”. Como se este dependesse do consentimento daquele para poder existir. “Quem tolera” acaba visto, ainda, como generoso e benevolente, por dar uma “permissão” como se fosse um favor ou um ato de bondade extrema (QUINALHA, 2016, p.1).

Aplicando uma correlação, os mitos da democracia racial, da cordialidade brasileira ou do progressista “somos todos iguais”, portanto, não diferem muito do que é e como opera a tolerância religiosa. Logo, o que sustenta a noção de intolerância são as oposições e as sistematizações sobre o outro. Os polos normal e anormal; puro e impuro; bem e mal; sagrado e profano, por exemplo, são usados para excluir e silenciar determinados grupos. Portanto, estigmatizar é uma estratégia que nutre a construção e a manutenção do poder a partir da heterofobia ao outro:

O etnocentrismo origina e tem origem na “heterofobia” (o Outro - em suas diversas formas: primitivo, selvagem, louco, imaturo, homossexual, “homens de cor”, crianças problemáticas, fascistas, baderneiros, “hippies”, “mulheres de vida fácil”, hereges etc. – constitui “perigo” que deve ser exterminado (CARVALHO, 1997, p. 182).

Em contexto brasileiro, a intolerância religiosa sempre esteve presente e tem sido usada para descrever ideologias e atos ofensivos a crenças, rituais e práticas marginalizadas.

A intolerância está na raiz das grandes tragédias mundiais. Foi ela que destruiu as culturas pré-colombianas e promoveu a inquisição e a caça às bruxas. Foi a intolerância religiosa que levou católicos e protestantes a se matarem mutuamente na Europa, ou hindus e mulçumanos a fazerem o mesmo na Índia. Foi a intolerância que levou países a construir um sistema de apartheid ou a organizarem campos de concentração. Por trás de cada manifestação de barbárie, que a humanidade teve a infelicidade de assistir e testemunhar o que redundou em numerosos massacres e extermínios, esconde-se a intolerância como arquétipo e estrutura fundante. (GUIMARÃES, 2004, p. 28)

Desde a Constituição de 1988, o Brasil se apresenta como um Estado laico, ou seja, deveria assegurar a liberdade de crença e de expressão. Cada indivíduo poderia então acreditar no que lhe convier e teria sua fé, templos e cultos protegidos por meio legais.

Art. 5º

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (BRASIL, 1998).

Porém, o que se assiste desde o período colonial é a criminalização e a

desumanização dos saberes, formas de organização, expressões artísticas das culturas negras.

A Coroa Portuguesa deu a partida. Com a Companhia de Jesus e a Ordem de Jesuítas, instrumentos comuns da união entre Igreja e o Estado emergente, indígenas foram convertidos à fé católica através da catequese e do ensino da escrita e leitura em português. As práticas de cultura e crença indígenas foram então desconsideradas pelas missões evangelizadoras. A esse fato Lélia Gonzáles (1988) também aponta como racismo epistêmico, pois usa do poder e da colonialidade para destruição, inferiorização e banalização do saber e do imaginário dos povos indígenas e africanos – reduzindo estes à “cultura popular” ou ao “folclore nacional”.

As Ordenações Filipinas, de 1603 a 1830, foram as primeiras ferramentas jurídicas produzidas pelo Império Português: impunham aos escravos o catolicismo, proibiam as manifestações coletivas dos africanos e seus descendentes e criminalizavam a feitiçaria. Em 1824, a Constituição do Império estabelecia: “Art. 276. Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado” (BRASIL, 1830).

Já na República, os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal (1890) condenavam a falsa prática ou prática ilegal da medicina, a prática do espiritismo e magia, e o curandeirismo, respectivamente (GIUMBELLI, 2008; MAGGIE, 1992). Portanto, mesmo com a separação entre Estado e Igreja Católica, a discriminação ainda acontecia. Yvonne Maggie (1992) traz um panorama das criminalizações das religiões afro-brasileiras a partir do Código Penal acima referido. A autora discute que este foi “inovador” ao criminalizar, pela primeira vez, a prática ilegal da medicina, magia, espiritismo e curandeirismo.

Em sequência, o Código Penal de 1940 caminhou no mesmo sentido. Agora, com o famoso “charlatanismo”:

Charlatanismo Art. 283. Inculcar

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.

Curandeirismo

284. Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III- fazendo diagnósticos

Pena: detenção, de seis a dois anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de réis (BRASIL, 1940).

Além disso, a repressão também vinha do sistema policial. Religiosidades afro-

brasileiras eram obrigadas a se registrar em delegacias de polícias, pagando ainda uma

taxa e pedindo permissão para realização de suas festas nos terreiros.

O indicador final e sintomático do status das religiões afro-brasileiras na sociedade do país está na exigência que dura séculos, de serem os seus templos as únicas instituições religiosas no Brasil com registro obrigatório na polícia. Esta medida de caráter compulsório continua vigorando atualmente em todos estados da República exceto na Bahia, cujo Governador, um ano atrás, revogou aquela exigência pelo decreto 25.095, de 15 de janeiro de 1976. (NASCIMENTO, 1978, p. 104).

Segundo Maggie, “foram necessários 50 anos de República para se definir quem eram os verdadeiros feiticeiros. No Código Penal de 1940 se delineou claramente o perfil dos acusados: macumbeiros e candomblezeiros, ignorantes” (citar página). Dessa maneira, é possível notar que a perseguição às religiões afrodescendentes era institucionalizada pelo próprio Estado ao utilizar o aparato jurídico e policial.

Em sequência, com o crescimento de igrejas neopentecostais – especialmente desde a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1977 –, a umbanda, quimbanda, candomblé e afins foram perseguidas: todas essas compostas e oriundas de culturas negras e formadas majoritariamente por suas respectivas comunidades, ainda que processos de apropriação cultural tenham ocorrido. Os grupos evangélicos utilizaram-se ainda da Constituição Cidadã para recorrer às concessões públicas de estações de rádios e canais, de modo a ampliar sua hegemonia e incitar a intolerância a partir de suas narrativas:

Dedico esta obra a todos os pais-de-santo e mães-de-santo do Brasil porque eles, mais do que qualquer pessoa, merecem e precisam de um esclarecimento. São sacerdotes de cultos como Umbanda, quimbanda e candomblé, os quais estão, na maioria bem intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou de sacerdócio corretamente, se forem instruídos. Muitos deles hoje obreiros ou pastores das nossas igrejas, mas não seriam, se deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade (MACEDO, 1988, p.5).

O exemplo acima demonstra pontualmente o discurso de desumanização pelo movimento neopentecostal. Vagner Gonçalves da Silva (2007) situa não só o panorama histórico, como também o acirramento dos ataques das igrejas neopentecostais, principalmente envolvendo casos de visibilidade pública (conforme será discutido mais detidamente em capítulo adiante).

João José Reis (2005, p.25) afirma que pouco se sabe sobre as histórias das religiões afro-brasileiras no século XIX. Mas é fato que eram nos registros policiais e notícias preconceituosas de jornais que elas apareciam.

Assim, concordamos com a tese de que a cristianização da sociedade é mais do que um movimento de fé. Trata-se efetivamente de um projeto de poder (NOGUEIRA, SIDNEI, 2019), principalmente com relação ao nosso país, cujo poder é sempre racista e

etnocêntrico. O Estado, apesar de se dizer laico, acaba por se ausentar de qualquer

responsabilidade com relação ao suporte das práticas perseguidas e cria condições para que os intolerantes atuem.

Fazendo um recorte para o cenário contemporâneo, segundo o CENSO 2010, feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existem pouco mais de 123 milhões de católicos no país (64% da população). Evangélicos somam 42 milhões. Ao todo, 86% da população brasileira são cristãos, ou seja, devotos à imagem de Jesus Cristo, sejam católicos, evangélicos ou de outras matrizes minoritárias. Portanto, os dados não se opõem à retrospectiva: somos idealizados e formatados nos moldes cristãos e, atualmente, a nação com mais católicos no mundo.

Dados do extinto Ministério dos Direitos Humanos (BRASIL, 2019) mostram que entre janeiro de 2015 e o primeiro semestre de 2019, uma denúncia foi registrada a cada 15 horas. Dados do Disque 100 (BRASIL, 2019) da Secretaria Nacional de Direitos Humanos, também caminham no mesmo sentido: 697 casos de intolerância religiosa foram registrados entre 2011 e dezembro de 2015, a maioria nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

Já no estado do Rio, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Ceplir), criado em 2012, registrou 1.014 casos entre julho de 2012 e agosto de 2015, sendo 71% contra adeptos de religiões de matrizes africanas. Denise Pini e Sonia Maria Giacomini (2013, p. 35) materializaram os desafios enfrentados: de 840 terreiros pesquisados, 430 (cerca de 51%) já passaram por alguma forma de discriminação. Os números também apontam os locais das agressões – públicos (57%) e notadamente a rua (67%); os tipos de agressões – verbais (70%) e físicas (21%); os agressores – evangélicos (39%), vizinhos (27%); e os tipos de alvo - a pessoa (60%) e a casa (29%).

Assim, entendemos que os mecanismos de violência acontecem através da discriminação racial e do preconceito racial, categoriais frequentemente usadas como sinônimos, mas que apresentam suas diferenças. Para Silvio de Almeida (2019, p. 32), enquanto a discriminação racial é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados, o preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, podendo ou não resultar em práticas discriminatórias.

Os dados, além da subnotificação, revelam ainda uma relação direta entre o número de denúncias e o caráter oculto dessas religiosidades atacadas, oriundo do preconceito e do medo de retaliação social. Segundo o Disque 100 de 2016, das 756 denúncias, a maioria não possui religião informada (478) e 178 foram de CTTro.

Em 2018, os números

praticamente se mantiveram: 506 denúncias sendo 261 sem religião informada e 152 de CTTro. Assim, a não declaração parte do medo concreto de violências por conta da marginalização dessas crenças. Logo, ao mínimo 90% das denúncias sem religião informada são de crenças estigmatizadas e, portanto, religiões de matriz africana – evidência que as coloca entre 80% e 90% das denúncias gerais.

Em meio a esse cenário violento, vemos, nos últimos anos, um número cada vez maior de perseguições e ataques às pessoas e aos territórios que experienciam maneiras africanas de viver, em nosso país. Notícias de templos incendiados, invadidos e derrubados e de pessoas que praticam o que se tem chamado de “religiões de matrizes africanas” sendo agredidas, desrespeitadas e mortas têm sido frequentes nos meios de comunicação (GUALBERTO, 2011).

Os dados e as percepções históricas apresentadas sobre as violências e a perseguição institucionalizada e cultural às pessoas negras e sua cultura mostram que o componente nuclear dessas violências contra as comunidades de axé é o racismo. Racismo religioso que condena a existência de uma matriz civilizatória e a relação entre uma crença e uma origem preta.

Discordâncias entre olhares, doutrinas e filosofias religiosas são uma constante na história do mundo. No Brasil, não seria diferente. Porém, aqui, há uma maneira muito particular dessas desavenças se expressarem. A hegemonia das crenças cristãs não faz com que qualquer religião não cristã seja atacada da mesma forma. Budistas, hinduístas, evangélicos e praticantes de Wicca, por exemplo, não sofrem tais ataques nem se veem presos em um processo de perseguição. Por isso, tanto o caráter de resistência desses povos, bem como a problemática do racismo são fundamentais para compreender esses sistemáticos ataques. Fundamentar essa análise e relação e se distanciar da “intolerância” garante o entendimento da dimensão do problema e das formas de avançar.

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os sabres de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade. (NOGUEIRA, 2019, p. 55)

O foco da prática de intolerância religiosa para com a umbanda, batuque, jurema sagrada, tambor de Minas, encantaria, culto de ifá, quimbanda e outras expressões afro-brasileiras é contra um sagrado alheio tido como herético, demoníaco, impuro, negativado e invasivo. Almeida (2019, p. 29) aponta que a desumanização é uma tônica muito comum

nos processos que antecedem as práticas discriminatórias ou os genocídios.

Para além da crítica ao termo “tolerância religiosa” em si, mais que religiões, as comunidades afro-religiosas são símbolos da resistência à colonização e à colonialidade por preservarem formas de vida africana que refletem, na maneira como compreendem a vida e nos valores a ela associados (FLOR DO NASCIMENTO, 2016b; BOTELHO e NASCIMENTO, 2011), “uma completa matriz civilizatória, com tradições de sabedoria de vida, convivência, economia, arte, filosofia, psicologia, relação com a natureza e espiritualidade”. (CARVALHO, 2011. p. 19)

Portanto, não são somente a dimensão espiritual, os elementos litúrgicos, os ritos, os cânticos e sons dos atabaques que fogem à normatividade e à compreensão cristã (o que motiva e alimenta o ódio contra as expressões negras de axé), mas também o modo de organização da vida, da política, da família e da economia – o que Frantz Fanon denomina de racismo cultural. Os saberes de África são profundos e sofisticados e resistem há séculos em solo brasileiro. Não há nenhum traço rudimentar ou primitivo, como é contado nas mitologias, divindades, expressão e experienciação de obtenção de axé.

Os espaços do sagrado negro são *locus* enunciativos que operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial. Assim, esses saberes emergem como ações decoloniais, resilientes e transgressoras (RUFINO, 2017). A ideia de constituir comunidades de terreiros visa exatamente reconstituir um modo de vida que foi usurpado de nossas antepassadas e antepassados por meio do racismo. Logo, a potente e resiliente existência dessas religiões pode ser pensada como uma das maiores frentes de resistência antirracista que nosso continente conhece.

A contadora de histórias africana Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 27) discute sobre como há o roubo da dignidade das pessoas quando apenas uma narrativa é contada. Um povo é mostrado como uma coisa, incessantemente, e é isso que ele se torna, diz ela. Porém, ao mesmo tempo que as histórias incompletas e falaciosas podem caluniar, outras histórias podem humanizar e expandir o empoderamento coletivo de identidades culturais. As representações dos valores sociais que se mostram como predominantes figuram entre os principais terrenos de disputa que podemos perceber, uma vez que a própria hegemonia se afirma por meio da construção de outras representações minorizadas, inferiorizadas, subalternizadas, que findam por oferecer o solo sobre o qual a predominância da ideia oposta se institui (DUSSEL, 1993).

Por isso, combater as práticas violentas contra as “religiões” de matrizes africanas é, também e sobretudo, combater a herança colonial do racismo que, embora tenha muitas

maneiras de expressar-se, segue mascarada em nosso país (FERNANDES, 2017). O convite do próximo capítulo é, então, contar uma outra história sobre a umbanda, distinta daquela produzida pelos seus adversários.

Capítulo 2: Rito de passagem: a palavra sobre a umbanda em movimento

2.1 Umbanda: uma religião afrodiáspórica

Nós que somos da encruzilhada, desconfiamos é daqueles do caminho reto
[Luiz Antônio Simas]

A história mais famosa das origens da umbanda que encontramos nas páginas e leituras oficiais é a seguinte: na cidade de São Gonçalo, Rio de Janeiro, Zélio Fernandino de Moraes, jovem branco, oriundo de família militar, sofrendo de uma paralisia inexplicável foi levado à Federação Espírita de Niterói. Lá, na noite de 15 de novembro de 1908, incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas que anunciou o surgimento de uma “nova” religião e a formação da Tenda Nossa Senhora da Piedade (TENSP) – considerada a primeira casa “oficial” de trabalhos espirituais umbandistas do país. Por orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, entre 1917 e 1918, mais sete tendas foram criadas. Curiosamente, Zélio se identificava como espírita e já havia sido, anteriormente, atendido por uma benzedeira que incorporava o espírito de um negro e ex-escravo de nome Tio Antônio. Nas obras dos autores Aluizio Fontenelle (1953), Antônio Cavalcanti Bandeira (1961) e Jota Alves de Oliveira (1985) são encontrados relatos detalhados sobre esse episódio.

O que esse mito fundacional e normativo, extremamente datado e objetivo, oculta é o momento de histórico de tensão e de formação da identidade nacional brasileira: o país estava no pós-abolição e nas primeiras décadas de República. Observando com criticidade as entrelinhas, percebe-se que ao representar a miscigenação e a democracia popular, a institucionalização da umbanda também cruza a sua história com a formação da identidade construída do Brasil: laica e igualitária. Afinal, a umbanda que nos fora apresentada reunia tradições afro-brasileiras, ameríndias, espírita kardecista e católica, expressando os vários grupos étnicos nacionais e sua cultura, como consta no livro *História da Umbanda: uma religião brasileira*, de Alexandre Cumino.

Retomando historicamente, entre os anos 1940 e 1950, o campo religioso afro-brasileiro passou por transformações que revelaram a complexidade umbandista em seu processo de formação e consolidação, principalmente em relação ao estado do Rio de Janeiro. Dois movimentos distintos disputaram espaços, vozes e legitimidade ao reivindicarem lugares diferentes para a religião.

O primeiro deles defendia a conhecida umbanda branca de Zélio de Moraes ou umbanda pura, diretamente ligada ao kardecismo e com uma leitura católica em um

projeto

de liberdade de culto e aceitação social que implicou no silenciamento histórico da ancestralidade étnica e cultural da religião. Essa vertente revela que, enquanto as expressões afro-brasileiras, como candomblé baiano, catimbó, jurema e tambor de Minas, por exemplo, estavam concentradas no Nordeste do Brasil, as correntes religiosas do Sudeste tiveram uma importância decisiva na legitimação da umbanda branca.

O espiritismo de Allan Kardec, originado da França e importado para o país, unia filosofia, ciência e religião com as doutrinas e os dogmas a respeito da imortalidade da alma; comunicação com os espíritos; evolucionismo social; positivismo e os ensinamentos cristãos de caridade. A classe média intelectual brasileira foi a primeira a aderir à religião, difundindo em sequência para os imigrantes europeus, representantes da classe média do Sudeste. Nesse momento, foi introduzida a famosa distinção entre baixo espiritismo que era relacionado com as religiões afro-brasileiras e a população negra [...] e o alto espiritismo que estava relacionado ao espiritismo kardecista e a população branca dos setores mais altos (NEGRÃO, 1993, p. 23).

Leal de Souza, um dos expoentes autores umbandistas e representante da linha umbanda branca e demanda, registrou em seu livro *O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda*, um capítulo inteiro para defender a origem espírita da religião. João do Rio, jornalista e autor literário, também afirma em seu livro de pesquisa e investigação *As religiões do Rio* (1904), que não encontrou essa expressão religiosa. Outros autores ainda vinculam a religião a matrizes egípcias, orientais, tendo ela apenas *passado* pela África.

A umbanda pura que se desenvolvia no século XX, opunha-se à magia e ao curandeirismo, introjetava o princípio de caridade e evolução espiritual e destacava o seu caráter nacional a partir do negro e do indígena: essa era a roupagem da *religião genuinamente brasileira*, como nomeia o autor e Pai de Santo Alexandre Cumino.

Dois importantes eventos deixaram nítidos o projeto de institucionalização e de embranquecimento da umbanda. O primeiro, em 1939, com a criação da União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), no Rio de Janeiro, a primeira de dezenas de entidades representativas umbandistas que surgiram no decorrer do século XX. Em sequência, o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, também na cidade carioca.

Sua prática variava, entretanto, segundo os conhecimentos de cada núcleo, não havendo, assim, a necessária homogeneidade de práticas, o que dava motivo confusão por parte de algumas pessoas menos esclarecidas, com outras práticas inferiores de espiritismo. Fundada a Federação Espírita de Umbanda há cerca de dois anos, o seu primeiro trabalho consistiu na preparação deste Congresso, precisamente para nele se estudar, debater e codificar esta

empolgante

modalidade de trabalho espiritual, a fim de varrer de uma vez o que por aí se praticava com o nome de Espiritismo de Umbanda, e que no nível de civilização a que atingimos não tem mais razão de ser (Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, p. 4)

Assim como na UEUB, nas atas e livro do congresso, era evidente que seus participantes gestavam uma religião “pura”, dissociando-a da África tida como “primitiva” e “bárbara” para assumir um ideal de culto letrado e civilizacional. Como evidentes no trecho, os objetivos do congresso eram precisos: unificar discurso, culto e ritualística.

Ao longo dos anos 1940, inicia-se a tentativa burocrática de codificar a umbanda. Além disso, a partir de 1945, com o fim do Estado Novo, em sua 2ª onda, a umbanda se transforma em uma “religião nacional” e espalha-se para outros estados, ganhando espaço em diferentes meios de comunicação, como rádios, jornais, livros e revistas.

O que verificamos nesse Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda é uma necessidade de “desafricanização” da religião. Alguns expositores reconhecem uma origem africana para a Umbanda, como vimos anteriormente, no entanto, não se orgulham dessa raiz e vão buscar, além da África, outras culturas e civilizações que justifiquem uma superioridade da umbanda. Não encontrando argumentos para extirpar a raiz africana e ao mesmo tempo buscando diferencial de cultos na ação a saída foi colocar a África como um caminho por onde a umbanda apenas passou. (CUMINO, 2011, p. 51)

Porém, a quem serviu e ainda serve a narrativa de uma umbanda genuinamente brasileira? Qual a história da umbanda antes de Zélio? O segundo movimento que disputava a identidade africana para a religião dialoga com a ideia de diáspora africana.

Um dos representantes da resistência e da retomada da biografia ancestral da religião se fez presente através de Tata Tancredo. Nascido no Rio de Janeiro, no início do século XX, foi um elo entre o mundo do samba e o da religião, compondo sambas como *Jogo proibido*, de 1936. Reconhecido como um dos maiores defensores da origem africana da umbanda, preferindo chamá-la de umbanda afro-brasileira, Tata era patriarca do culto omolokô e estudioso de cabula, catimbó e jurema. Por isso, atraiu para a religião os cultos afro-brasileiros cariocas de origem bantu (Angola-Congo), mais tarde identificados sociologicamente como macumbas.

Tata Tancredo remete a umbanda às tradições religiosas dos Lunda Quiôco que, ao lado de outros grupos étnicos, foram trazidos à força para o Brasil, apartados das próprias identidades geográficas e étnicas e nutriram-se de memória e unidade para sobreviver. Entretanto, o intelectual-sacerdote reconhecia que a religião se desenvolveu nos quilombos brasileiros, reunindo ameríndios e africanos das mais diversas etnias.

A umbanda que vem dos Lundas-Quiôcos, tribo situada ao sul de Angola, de grande fundamento e tão deturpada, devorada e cobiçada por uma avalanche de

mentores e aventureiros de todas as camadas sociais e que dizem ser a umbanda uma religião nacional. Muito bem; alegro-me de ouvir coisas tão bonitas, mas entristeço-me porque esses mentores e aventureiros que dizem que a umbanda é isso e aquilo, quando em realidade esses falsos elementos não possuem sequer o grau hierárquico de “iniciado”. (PINTO e FREITAS, 1963, p. 9).

Questionando o projeto dos “líderes da umbanda branca” sobre a religião “sofrer influência” das tradições africanas, para ele “a umbanda é africana, é um patrimônio da raça negra” (PINTO e FREITAS, 1957, p. 58). Por isso, em 1952, fundou a Confederação Espírita Umbandista do Brasil com o intuito de amparar todas as religiosidades afro- indígenas. Ao revalorizar a África a partir de uma umbanda que buscava suas referências em Angola, esse movimento retomava a identidade ancestral umbandista com uma perspectiva ligada à ideia de diáspora, uma umbanda africana reconstruída no Brasil.

Apesar de sua atuação expressiva entre as décadas de 1950 e 1970 na divulgação das religiões afro-brasileiras, seus estudos sociológicos e antropológicos foram silenciados e marginalizados. Tancredo também foi idealizador da festa em louvor a Iemanjá nas praias do Rio de Janeiro, assim como da celebração *Você sabe o que é Umbanda?* no Maracanã.

A identidade da Umbanda não se afirma, pois, de forma unívoca, mas duplamente dividida: de um lado, entre as necessidades de sua afirmação enquanto culto específico e as pressões homogeneizadoras das demandas por legitimação; de outro, entre os apelos diferenciadores do cultivo às raízes e a adesão integradora à ideologia nacionalista. Não se trata de identidade definida, mas em processo de construção, em que elementos culturais de diversas origens sincretizam-se e, em função das necessidades do momento, derivadas das trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixadas na obscuridade. (NEGRÃO, 1996, p. 170).

Nesse momento inicial e vivo de formação da identidade e legitimação da umbanda, alguns sociólogos identificaram alguns processos. O sociólogo francês Roger Bastide (1971), por exemplo, entende que os afro-brasileiros passaram a utilizar de duas reinterpretações possíveis: a reinterpretação dos traços culturais ocidentais e, por outro lado, a reinterpretação dos traços culturais africanos. Assim, defendia que houve uma dupla aculturação em resposta às estruturas vigentes. Já Renato Ortiz, também sociólogo, ia ao encontro de Bastide, porém defendendo a desafricanização da macumba e o branqueamento seletivo dos elementos da tradição afro-brasileira a partir das categorias de “embranquecimento” e “empretecimento”, ou seja, do apagamento cultural e da apropriação e ascensão branca em direção às tradições afro-brasileiras, respectivamente.

Embora seja sintomático que a umbanda tenha iniciado a estruturação de seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional, fato que é que:

A umbanda, religião que comemora o seu mito de origem no dia 15 de novembro, pode ser percebida como um resultado do amálgama entre os ritos de ancestralidade dos bantos, calundus, pajelanças indígenas, catimbós (o culto fundamentado na bebida sagrada do tronco da jurema), encantarias [...] Há um país oficial que ainda tenta silenciar os índios, os caboclos, os pretos, os ciganos, os malandros, as pombagiras (mulheres donas de seus corpos em encanto); e todos aqueles vistos como estranhos por um projeto colonial amansador de corpos, disciplinador de condutas e aniquilador de saberes [...] (SIMAS, 2018, pg. 34)

Atualmente, identificamos autores e pesquisadores como Luiz Antônio Simas e David Dias que têm repensado a história da umbanda realizando um retorno à África, às macumbas cariocas e aos cultos afro.

O começo da história africana no Brasil tem seu marco com o tráfico de pessoas africanas para as Américas. Entre os séculos XV e XIX, foram comercializados mais de 12 milhões de africanos, segundo os dados do *Slave Voyages* – Banco de Dados Transatlântico de Comércio de Escravos. Exclusivamente da África Central, foram sequestradas e trazidas para o nosso país cerca de 3,5 milhões de pessoas, onde 1,3 milhões vieram para o Sudeste brasileiro entre os anos de 1800 e 1850. Enquanto os portos de Luanda, Cambinda e Benguela destacavam-se como locais de saída no continente, no Brasil os fluxos de chegada encontravam-se principalmente nos portos da Amazônia, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, este último conhecido como Cais do Valongo.

A vertente da umbanda com origens, ideologias e filosofias centro-africanas também se afirma através do seguinte dado: 80% das pessoas africanas ou descendentes, no séc. XIX, eram da grande região bantu, localizada na África Central, segundo o *Slaves Voyages*. Ou seja, a travessia compulsória pelo Atlântico colocou as religiões centro-africanas em um movimento de diáspora. Estudos antropológicos dividem o projeto de tráfico em ciclos genéricos. O resultado foi a difusão de interpretações de deterioração da religião, degeneração das filosofias e distanciamento das ritualísticas. Porém, apesar do distanciamento ao qual os grupos linguísticos e culturais foram submetidos, processos de recriação e unicidade também persistiram. A exemplo disso, o autor Robert W. Slenes nos apresenta o conceito de “malungo”, aquele que é “irmão de embarcação” ou “irmão de sofrimento” para reforçar a continuidade e potência dos laços afetivos que eram construídos, desde a travessia, pelas pessoas em diáspora.

Nesse processo de reivindicação de uma origem bantu para a umbanda, personagens importantes têm sido chamados como referências precursoras civilizatórias e, principalmente, como pontos de conexão entre as religiosidades afro-diaspóricas do Sudeste brasileiro e a umbanda que reinventou-se no país. Neste trabalho, destaca-se a existência e a potencialidade de três personagens cruciais: Luzia Pinta, Pai Gavião e Juca Rosa.

No séc. XVIII, período da Santa Inquisição no país, Luzia Pinta, mulher preta, angolana e alforriada, cultuava em Sabará-MG, o calundu. Apesar das diferenças ritualísticas, atabaques, processo de transe, uso de folhas e ervas já revelam o trânsito existente entre as religiões. Na tese *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, a pesquisadora Laura de Mello e Souza conta sobre a história do calundu de Luzia Pinta, defendendo-o como o mais característico ritual banto de carácter coletivo. Em outra obra, a mesma autora também destaca:

Em 1993, Luiz Mott dedicou-lhe um ensaio brilhante, retificando alguns pontos do que eu dissera e sustentando a filiação banto do rito protagonizado por Luzia: “Salvo erro”, afirma esse estudioso, “trata-se da melhor e mais antiga descrição manuscrita de um calundu-angola – já que os outros relatos congêneres já publicados, como a dança de tunda, além de mais recentes, referem-se à tradição dos Orixás da Costa da Mina, enquanto o calundu de Luzia Pinta é tipicamente enraizado no ritual xinguila da nação Angola”. O ritual descrito pelo processo

252 permite ir mais longe ainda, dizia Luiz Mott: “observar como se organizavam tais rituais bantos antes de sua cooptação pelo complexo religioso dos Orixás, posto revelar-se estruturalmente diverso do que hoje em dia é conhecido por candomblé-angola”. Por fim, o calundu-angola poderia ser “a matriz primordial dos rituais hoje denominados de umbanda”, nos quais persistiria ao lado “dos orixás e cerimônias emprestadas ao candomblé como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro”. (SOUZA, 2002, p. 294)

Já em 1854, em São Paulo, José Cambinda, popularmente chamado de Pai Gavião do Quilombo de São José da Serra tornou-se conhecido através de diversas aparições no *Jornal do Comércio* pela prática religiosa que cultuava. Nas publicações e notícias, os jornalistas já narravam os “encantados” “rompe ferro” e “gaviãozinho” que presenciaram no rito ancestral do legítimo representante das macumbas cariocas.

Por fim, Juca Rosa, o “Grande Feiticeiro da Rua do Núncio”, ganhou a imprensa a partir de 1870. Como mais um representante do desenvolvimento e reinvenção da umbanda em solo brasileiro, era líder negro, filho de uma mulher centro-africana e passou a ser investigado pela polícia por suas práticas espirituais.

Um feiticheiro tudo remediou, tudo previu, para tudo tem poder. Porque seu santo tudo sabe, tudo ouve, tudo conta [...] O feiticheiro disse-se inspirado por um poder invisível que não é deus, nem santo do nosso conhecimento. Um pedaço de pau enfeitado de brancas penas de galinha, e fios de miçangas, é o santo adivinhador e milagroso, a que invoca no momento precioso de sua misteriosa, quando não criminoso indústria. (Diário de Notícias, 02 de Outubro de 1970).

A pesquisadora Gabriela Sampaio, em *A história do Feiticheiro Juca Rosa*, debate sobre a ligação profunda das suas práticas espirituais com as das religiosidades da África Central, em especial do antigo Reino do Congo. No capítulo *O célebre Juca Rosa: religiosidades negras no Rio de Janeiro 1860-1870* a autora pontua:

Em textos de antropólogos e estudiosos das religiões desenvolvidas e realizadas pelos descendentes africanos no Brasil, muitas vezes nos doaram a denominação “macumba cariocas” para práticas religiosas encontradas no Rio de Janeiro. As “macumbas” seriam, na visão de vários deles de origem bantu; para muitos, teriam surgido no século da, sendo uma forma degenerada do candomblé nagô [...] a associação de Juca Rosa com religiões de origem angolana aparece assim que começamos a ler o processo, quando vemos que um dos seus títulos era Pai Quimbundo, um termo muito próximos aos aqui mencionados. (2016, p. 43).

O que se nota, e que também é posto pelos autores umbandistas seguidores do mito fundante, é que a umbanda se diferencia das macumbas cariocas de Luzia, Juca Rosa e Pai Gavião pela organização da ritualística:

No Rio de Janeiro, os cultos afro-brasileiros, chamados de Macumbas, tinham em sua maioria influência bantu, com rituais que se aproxima da Umbanda, pela maleabilidade litúrgica e perfil inclusivo, somando novos valores de diferentes culturas em um sincretismo “bricolado”. Todavia, essas Macumbas Cariocas, ou simplesmente cultos afro-brasileiros cariocas, com o tempo, passaram a aderir às práticas e ao modelo ritual-litúrgico umbandista, outras vezes assumiram apenas a denominação, sem, no entanto, sentirem a necessidade de alteração litúrgica. (CUMINO, 2011, p. 147)

O argumento de existência de uma religião a partir da ritualística é então utilizado para encobrir o racismo contra as religiosidades ancestrais reconstruídas pela população negra, seguindo a mesma lógica de “barbaridade”, “práticas primitivas” e até mesmo negativa frente aos cultos umbandistas brancos permeados pela doutrina espírita.

Do calundu às macumbas, seus personagens também vão ao encontro da cronologia “oficial” da umbanda de Zélio ao tornarem-se referência antecedente da religião. Enquanto na narrativa oficial só há registro de que Zélio de Moraes praticava umbanda em 1924 com a publicação do livro *Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, a vertente das religiões afro-diaspóricas nos traz momentos históricos desde de 1739. O próprio vocábulo “umbanda” traz diferenças de origem e anúncio. Em

entrevista

à jornalista Lília Ribeiro, Zélio conta que a escolha do nome “Allabanda” – corruptela de umbanda – foi inspirada na junção de seus três guias: Caboclo, Preto Velho e Orixá Mallet, fato este que ocorreu somente após 1916 com a incorporação do último guia nesse mesmo ano. Enquanto outras etimologias da palavra a revelam como um vocábulo do Quimbundo que significa “a arte de curar”, a primeira notícia jornalística até então documentada com a expressão é de 1913, no *Correio do Amanhã*, sob o título *Casa de Umbanda*. Coincidentemente, o material jornalístico era situado no subúrbio do Rio de Janeiro, local de escoamento e moradia de pessoas africanas traficadas.

A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo kumba: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço [...] (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 5).

O próprio João do Rio, apesar de atestar a não identificação da umbanda em seu livro *As religiões no Rio* (1904), na série *O falso espiritismo* relata uma crônica publicada em 25 de janeiro de 1908 no jornal *Gazeta de Notícias*, sobre uma visita ao centro espírita de Angelo Torterolli. Lá, o jornalista presencia um diálogo entre o dirigente e o espírito do feiticeiro Dias que se apresenta como africano.

Outras vertentes também se desenvolveram ao longo da trajetória religiosa umbandista brasileira, como: Tenda Mirim (1924) com a propagação de uma umbanda iniciática a partir de Benjamim Figueiredo; Umbanda Esotérica (1950-1960) com os autores W.W da Mata e Silva e Rivas Neto e a introdução das iniciações magísticas e da moralidade religiosa e a Umbanda Sagrada de Rubens Saraceni (2000), com o advento das obras psicografadas.

Conclui-se, então, que um fator comum entre as histórias da umbanda diz respeito ao sincretismo inerente da religião, conceito este apresentado por Luiz Antônio Simas. Ora lido pela via de apropriação, pelo carácter de negociação para sobrevivência ou até mesmo pelo trânsito e encantamento, como o caso clássico do santo católico São Jorge e o Orixá negro-africano Ogum.

O sincretismo enfim, é fenômeno de mão dupla, vem de negros e brancos, tem influências ameríndias, pode ser entendido como estratégia de resistência e controle, com variável complexa de nuances, e pode ser entendido - é óbvio, mas quase ninguém fala – como fenômeno de fé. (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 69).

Assim, caminhando pela história de umbanda como ritualística de transe, fato é que “a macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes. É assim que ela é versada no segredo da jurema, dos catimbós, torés, babaçuês e encantarias”

(SIMAS e RUFINO, 2018). Nesse sentido, a unidade e a multiplicidade dos cultos afro-brasileiros também se mostram como um instrumento de reconstrução identitária dos povos que aqui chegaram:

Constatamos que há nas inúmeras práticas culturais recriadas na diáspora, particularidades que evidenciam a predominância de determinados elementos culturais em diferentes manifestações. Um exemplo a ser citado são as comunidades de candomblé que redefinem seus pertencimentos de acordo com as predominâncias dos elementos simbólicos que operam em seus cultos. (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 54)

Frente ao racismo religioso que as religiões afro-brasileiras ainda combatem e percorrem, a umbanda reinventa-se perpassada por processos políticos e identitários e os carrega até os dias atuais:

A pedagogia das encruzilhadas é versada como contragolpe, um projeto político/epistemológico/educativo que tem como finalidade principal desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental. (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 22)

A seguir, o interesse recairá sobre o papel do jornalismo na construção de narrativas sobre a umbanda. Assim, encerra-se este item do capítulo com as palavras poéticas sobre as linhas de axé.

Para nós, o Brasil que nos encanta é aquele que se compreende como terreiro. É aquele em que praias dão lugar a cidades encantadas onde rainhas, princesas e mestres transmutaram-se em pedras, árvores, braços de rios, peixes e pássaros. No Brasil terreiro, os tambores são autoridades, têm bocas, falam e comem. A rua e o mercado são caminhos formativos onde se tecem aprendizagens nas múltiplas formas de trocas. A mata é morada, por lá vivem ancestrais encarnados em mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças, nas conchas e grãos de areia vadeiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões correm homens valentes que tangem boiadas. As curas se dão por baforadas de fumaça pitadas nos cachimbos, por benzeduras com raminhos de arruda e rezas grifadas na semântica dos rosários. As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida, o passo enviesado é a astúcia do corpo que dribla a vigilância do pecado. O sacrifício ritualiza o alimento, morre-se para se renascer. O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida. (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 13)

2.2 O papel da mídia na construção de representações sociais

O impacto da mídia na construção do preconceito às religiões e aos praticantes afro-religiosos no Brasil pode ser mensurado e estudado através de episódios de grande repercussão nacional, como o caso da mãe Gilda e o da Rede Record.

Jornalistas e cientistas sociais também têm proposto reflexões sobre a relação entre a comunicação e a identidade negra, particularmente na América Latina. Assim como a

autora Ana Alakija aborda no artigo *Comunicação e identidade afro-brasileira*, o ponto de partida para essa encruzilhada é entender a mídia como um instrumento de representação social.

Para esta análise, o norte é a interpretação de que “todos os elementos que integram e interagem com essa gleba orgânica no processo de produção, transmissão e recepção da informação e de outros conteúdos sejam eles informativos educativos ou de entretenimento seriam mídia ou fariam parte dela” (ALAKIJA, 2008, p. 103-111).

Conforme Marcos Alexandre mostra no artigo *O papel da mídia na difusão das representações sociais*, apesar do conceito de representação social ser antigo e já intensamente explorado, as divergências sobre seu significado são inúmeras. Ainda segundo o autor, a origem da expressão é europeia e remete à noção de representação coletiva do sociólogo Émile Durkheim. Décadas depois, Sérgio Moskovski retomou o conceito sob um olhar crítico para aplicá-lo no campo da Psicologia Social.

Na prática, a definição do autor é a seguinte: “as representações de um objeto social passam por um processo de formação entendido como um encadeamento de fenômenos interativos, fruto dos processos sociais no cotidiano do mundo moderno” (1994, p. 37). Dessa forma, ressaltando o aspecto interativo, ao estudar sobre como as pessoas elaboram explicações subjetivas e sociais, Moskovski identificou que as mensagens dos veículos de comunicação influenciavam diretamente no seu comportamento e organização social.

Nesse sentido, defende-se que as representações sociais correspondem a modos específicos de compreender, comunicar e criar realidades. E, conseqüentemente, permitem que os indivíduos definam e interpretem aspectos do mundo, legitimando comportamentos e práticas sociais. Por isso, é importante ressaltar que não existe nada na representação social que não exista na realidade. Ela apenas viabiliza, projeta e valida os fenômenos assumindo um carácter simbólico, construtivo e que produz significados.

É justamente por isso que a representação social também envolve as ideologias, as experiências vivenciadas no cotidiano e, conseqüentemente, as questões associadas à Psicologia e à Comunicação. No entanto, é a dimensão cultural e histórica que diferencia o conceito de representação social de Moskovski:

Podemos dizer que a principal diferença entre o conceito de representação social e outros conceitos é sua dinâmica e histórias específicas ou seja, as representações sociais estão associadas às práticas culturais, reunindo tanto o peso da história e da tradição como a flexibilidade da realidade contemporânea, delineando a teoria de Moscovici como estruturas simbólicas desenhadas tanto pela duração e manutenção, como pelas inovações constantes transformações. (ALEXANDRE, 2001, p. 123).

Dessa forma, ao atuar na construção de narrativas sobre os sujeitos, a mídia se torna produtora de representações sociais. De acordo com Muniz Sodré, em *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*, o mundo moderno está localizado em um novo bios onde a dependência da mídia para gestão da vida familiar, afetiva, social e do trabalho é uma realidade. O escritor retoma aspectos psicológicos para definir a mídia como “um instrumento de direcionamento ou de criação de subjetividades no homem” (2004, p. 42) Desse modo, uma vez que as informações veiculadas pelo jornalismo não são imparciais, a relação entre mídia e hegemonia revela-se crucial para a análise dos fenômenos de representação social. Afinal, o cenário no qual ocorre a prática e difusão de discursos sobre grupos, sistemas e valores é de disputa política, econômica e também religiosa.

Com isso, poder e hegemonia estão intimamente conectados à mídia e às suas representações sociais. Segundo o jornalista e historiador italiano Antônio Gramsci, o conceito de hegemonia não se restringe à política, mas engloba também a cultura, a ideologia e a moralidade. Na ótica gramsciana, coexistem outras determinantes como a cultura, a produção da fantasia, a arte, a religião, a filosofia e a ciência que se articulam junto à política e a economia para a produção de um pensamento determinante e dominante (PAIVA, 2002).

Logo, na disputa por hegemonia pela sociedade civil, consideramos a mídia como suporte ideológico dos sistemas hegemônicos de narrativas, mas também como espaço e instrumento de produção de estratégias que buscam reformular instituições, valores e processos sociais.

A hegemonia não existe passivamente como forma de dominação. Renova-se continuamente, recria-se, defende-se e modifica-se. Sofre uma resistência continuada, limitada e desafiante, a contra-hegemonia ou hegemonia alternativa (WILLIAMS, 1999, p. 72)

De acordo com as Teorias de Comunicação, identificamos 4 modelos principais através dos quais a mídia difundiu representações sociais: modelo tecnológico tradicional (caracterizado por difusão de inovações e valorização do emissor); modelo persuasivo (caracterizado pela propaganda e publicidade e valorização da mídia); o da mobilização das massas (caracterizado pela conscientização e valorização do impacto da informação); e o modelo comunicacional (caracterizado pela aprendizagem e que parte da experiência do “outro”) (CASTILLO, 1993). Em maior ou menor grau e seguindo suas especificidades, todos os modelos revelaram que as representações sociais

se atualizam e se formam essencialmente nas relações de comunicação.

Portanto, a conclusão que o conceito de representação social nos traz é de que a mídia também é considerada um agente e um fator fundamental nos fenômenos de exclusão social, intolerância religiosa e reconhecimento de culturas.

Nesse sentido, entendemos que a formação de identidade de um grupo étnico acontece por meio dos aparelhos sociais de educação e comunicação, uma vez que são determinantes na construção de valores raciais, estéticos e de reconhecimento ou ausência dele. Em sua obra sobre identidade nacional versus identidade negra, Munanga (2004) discute sobre o poder da comunicação em reproduzir bens simbólicos (como as ideias, o discurso e o conhecimento) e materiais (aqueles concretos relacionados à produção de capital necessários ao desenvolvimento). Dessa forma, torna-se inegável que a comunicação está presente e é veículo dos processos de produção e transmissão de informação sobre os grupos religiosos até a recepção corrompida pelo público.

Além do Brasil, outros países da América Latina ainda questionam sobre a imposição de uma identidade nacional única em seus territórios em consonância com a mídia. A Conferência de Durban (2001), por exemplo, foi um marco para essa revelação. A existência de mídias corrompidas e a serviço da manutenção de sistemas políticos desiguais foi identificado como fator de atraso para emergência e percepção das identidades latinas, como a afro e a indígena, nestes países. Consequentemente, a própria identidade é afetada:

Entende-se que um processo de construção de identidade de um povo se dá através de aparelhos sociais, como a educação e a comunicação. É inegável que esses aparelhos são determinantes de valores, influenciam atitudes e formam consciência, na medida em que transmitem valores étnicos, estéticos e outros elementos que contribuem para a composição de uma identidade étnica. O ato ou efeito de identificar-se implica no reconhecimento, em si próprio, de algo que se percebe em alguém (e vice-versa), funcionando esses aparelhos como espelhos refletores da sua imagem e semelhança. (ALAKIJA, 2012, p. 118).

Alguns danos apontados por conta das atitudes dessas mídias são: 1) o reforço ao racismo imaginário nas culturas populares em relação aos afrodescendentes e à formação de identidades negativas, isto é, “a soma de todas aquelas identificações e os fragmentos de identidade que o indivíduo tem que reprimir em si mesmo por serem indesejáveis ou irreconciliáveis, ou pelo qual indivíduos atípicos e minorias marcadas são forçados a se sentir ‘diferentes’” (OLIVEIRA, 1976, página?); 2) o reforço ao processo de assimilação, através do qual “um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior” (OLIVEIRA, 1976, página?);

3) o conseqüente

reconhecimento forçado da mestiçagem racial e cultural como identidade nacional única e com predominância dos valores e ideias impregnadas de resquícios da colonização;

4) o reforço de estereótipos machistas e da inferiorização e violência contra a mulher; 5) e, na forma mais grave, a xenofobia e o genocídio, como no caso o extermínio físico da classe trabalhadora de haitianos pelos dominicanos, como forma de limpeza étnica naquele país. (ALAKIJA, 2011).

Ainda sobre as construções que a mídia faz do racismo, Muniz Sodré propõe o conceito de racismo midiático, analisando o papel da mídia em produzir e reproduzir o racismo baseando-se em quatro fatores que efetivam sua análise: 1) a negação, quando a mídia tenta negar a existência do racismo, apesar de noticiar casos de violações flagrantes;

2) o recalçamento, quando a história do negro no Brasil ou nas Américas não é divulgada de forma positiva na mídia; 3) a estigmatização, quando a mídia cria estereótipos que levam a discriminação; e 4) a indiferença profissional, quando a desvalorização – profissional e cultural – do comunicador negro atinge a mídia. (SODRÉ, 1998).

É nesse sentido que Nilma Lino Gomes aborda sobre a fragmentação das identidades e da cultura afrorreligiosa, também perpassada pelo trabalho da mídia de promover representações negativadas sobre sua cultura e populações.

A cultura negra possibilita aos negros a construção de um “nós”, de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse “nós” possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade. (GOMES, 2003, p. 79)

2.3 História única: a representação da umbanda pela mídia hegemônica

Desde os jornais à TV, até as mídias digitais da contemporaneidade, a trajetória das religiões afro-brasileiras na mídia nacional oscila entre a invisibilidade à visibilidade negativa. Desde o princípio do reconhecimento público das manifestações culturais de axé, os terreiros foram taxados preconceituosamente como espaço de cultos pecaminosos, diabólicos e maléficos.

Dessa forma, a partir de alguns exemplos midiáticos de amplo alcance público é possível reivindicar que a mídia vem propagando estruturalmente discriminação, desinformação e preconceito em relação às diversas religiosidades de terreiro.

Realizando uma breve recuperação histórica, possivelmente um dos primeiros

casos de visibilidade coletiva a que se tem acesso diz respeito à coerção da prática da

jurema sagrada no Brasil. O historiador Alexandre L’Omi L’Odò, na sua dissertação de mestrado (2017), entende a carta do então governador de Pernambuco Henrique Luís Pereira Freire de Andrade ao Rei Dom como o princípio de uma comunicação repressora a partir da aclamação como “grave caso de feitiçaria” as expressões do culto:

O conjunto de documentos que forma o processo 4884 do Arquivo Histórico Ultramarino, que relata a criação de uma junta de missões para melhor administrar as aldeias e missões indígenas na capitania da Paraíba, e evitar conflitos com os índios, como o que ocorreu na precipitada prisão de um “feiticeiro” que causou a reação dos mesmos índios, havendo mortes. Tudo isso por consequência do uso de uma bebida chamada Jurema, que comemorou 275 (duzentos e setenta e cinco) anos de existência em julho de 2016. (L’ODÒ, 2017, p. 44)

O processo de uma comunicação repressora manteve-se em curso após a colonização brasileira com a atuação dos jornais no século XX cerceando os integrantes das religiões afro-indígenas. Principalmente após a implementação do Estado Novo em 1937 proibindo por lei qualquer manifestação do “baixo espiritismo”, as manchetes que eram publicadas nos jornais explicitam a aversão às práticas de axé – como Gonçalves Fernandes traz em seu livro *Xangôs do Nordeste* (1937):

O “Diário da Tarde” de 1º de setembro de 1933 noticiava: Afogados, refugio dos macumbeiros africanos. A policia dissolve dois núcleos de bruxaria ali existentes. “Pai noberto” novamente experimenta o agradável conforto de um xadrez. (FERNANDES, 1937, p.11)

Em um salto histórico, em 1999 emerge lamentavelmente mais um caso que retrata os meios de comunicação efetivando a intolerância religiosa. Em uma matéria publicada com a fotografia da Iyalorixá baiana Mãe Gilda de Ogum, o jornal *Folha Universal* da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) deprecia sua comunidade de axé através de chamada “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida de clientes”.



(Fonte: Folha Universal)

Em uma triagem de 1.372.00 exemplares, o jornal foi distribuído gratuitamente expondo uma falsa e criminosa acusação. Após a circulação do material jornalístico e de uma série de agressões físicas aos membros da comunidade Abassá de Ogum (em Itapuã, BA), a saúde da Iyalorixá foi debilitada levando ao seu falecimento no dia 21 de janeiro de 2000, três meses após a publicação. Para rememorar a data de sua passagem, que representa um marco pela luta também de uma mídia a favor do protagonismo de axé, o dia 21 de janeiro foi instaurado como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa pela Lei nº 11.635.

Já em 2012, o caso do menino Flânio Silva Macedo no agreste pernambucano reatualiza a prática de racismo religioso e violação de direitos humanos por jornais televisivos e on-line. Reflexo de uma mídia audiovisual implementada no Brasil desde a metade do séc. XX, onde programas sensacionalistas tomavam como estratégia de audiência a mostra de matérias que relacionam tragédias ou casos chocantes com práticas religiosas afro-indígena, o assassinato da criança foi associado pela mídia a um “sacrifício macabro de magia negra”. Nesse episódio, o que se pôde identificar foi a presença de intolerância religiosa na forma como a imprensa retratou ao associar os elementos encontrados na cena do crime – velas, garrafas de cachaça e alguidares – aos povos de axé, bem como difundir os nomes dos responsáveis pelo assassinato veiculados à autoridades de terreiro locais. De acordo com o livro *Salvação: pessoas negras e amor*, de bell hooks, “Um foco excessivo em imagens ‘realistas’ levou os meios de comunicação a identificar a experiência negra apenas com aquilo que é mais violentamente depravado, empobrecido e bruta” (citar página). Foi justamente essa narrativa irresponsável que incitou a depredação e destruição de oito terreiros na cidade, além de contribuir para uma imagem de horror às casas de santo.

Edir Macedo, bispo da IURD, protagonizou mais um caso de perseguição às CTTro em 2004, agora midiaticizado por sua emissora Rede Record de Televisão – braço dos segmentos neopentecostais do país. A veiculação de programas ofendendo religiões de matriz africana em rede nacional em quadros como *Mistérios*, *Sessão de Descarrego*, além do livro do próprio Edir Macedo *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* transformou-se em um processo legal. Após 15 anos, o Ministério Público salientou que os quadros apresentam elementos de “intolerância religiosa em pleno espaço público televisivo contra as religiões afro-brasileiras”. Condenada por racismo, a Rede Record

foi

obrigada a transmitir programas sobre os povos de matriz africana como direito de resposta.

Ainda na mídia hegemônica, em 2018 perduram as referências estereotipadas das religiões de matriz afro. A novela *Segundo Sol* da Globo mostrava a personagem Laureta, vilã interpretada por Adriana Esteves, que conseguia fazer suas maldades por oferecer elementos às entidades espirituais. Nas redes sociais, praticantes se revoltaram e se colocaram contra o desserviço da emissora.

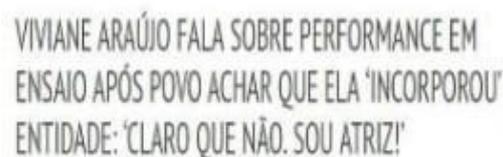
Em 2016, outro evento de repercussão nacional tomou a mídia brasileira e também as redes sociais: *A Ópera dos Malandros*, enredo da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro que retratou as perspectivas culturais afro-brasileiras. Para entender como as produções jornalísticas feitas pelos portais abordam o tema, bem como influenciam o leitor quanto às religiões de matriz africana e suas representações culturais, o artigo *A pombagira na mídia: um estudo sobre representações dos jornais Extra Online e Diário de Pernambuco* traz um estudo sobre a atuação dos dois veículos.

O jornal *Diário de Pernambuco* – o mais antigo em circulação da América Latina, com sede na cidade de Recife, PE – noticiou o fato com o título: *Viviane Araújo celebra Pombajira na Sapucaí e rebate preconceito: Já basta* (ALVIM, 2016) (Figura 1). Já o jornal carioca *Extra On-line* publicou notícia sob a manchete *Viviane Araújo fala sobre performance em ensaio após povo achar que ela ‘incorporou’ a entidade: ‘claro que não. Sou atriz!’* (VIVIANE...2016) (Figura 2), a notícia foi dada na coluna



SAMBA
Viviane Araújo celebra Pombajira na Sapucaí e rebate preconceito: Já basta
Rainha de bateria do Salgueiro presta homenagem a Maria Padilha e repreende intolerância religiosa manifestada em comentários do Facebook

Figura 1⁶



VIVIANE ARAÚJO FALA SOBRE PERFORMANCE EM ENSAIO APÓS POVO ACHAR QUE ELA 'INCORPOROU' ENTIDADE: 'CLARO QUE NÃO. SOU ATRIZ!'

Figura 2⁷

“Famosos”.

Na matéria, o jornal carioca pertencente ao grupo Globo também traz Viviane como uma “entidade do sambódromo”. A palavra “entidade” remete ao sagrado, fazendo alusão às “entidades umbandistas” e reforçando não só a manchete da matéria, mas também a falta de compreensão sobre o fenômeno da incorporação como sustentáculo da religião.

É importante perceber que tais notícias fazem parte de um tipo de um jornalismo

ora sensacionalista, ora generalista. Para Sousa, o jornalismo generalista “Normalmente, é um tipo de jornalismo em que os jornalistas privilegiam as fontes de rotina e uma informação sem ambição analítica” (SOUSA, 2004, p. 32 e 33). Dessa forma, a representação da pombagira Maria Padilha criada no discurso jornalístico do veículo carioca acaba por colaborar com o processo de marginalização das entidades umbandistas na sociedade e, assim, para o acirramento da intolerância religiosa.

Como foi visto rapidamente, é preciso romper com esse lugar de aprisionamento que os veículos de comunicação colocam diariamente o povo negro. Pois, como diz a filósofa e escritora Djamila Ribeiro, em seu livro *Quem tem medo do feminismo negro?* “não podemos mais aceitar que a mídia nos reduza a essas possibilidades” (p. 28).

No próximo capítulo, será contada a história viva do terreiro Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba, situado em Juiz de Fora-MG, e sua inserção no digital através do seu perfil na rede social Instagram. Pretende-se identificar se e como esses discursos têm se configurado como ferramenta política de combate ao fenômeno da intolerância, e de que maneira o fazem ao atuarem também como narradores de outras histórias sobre a umbanda.

Capítulo 3: O mensageiro: Terreiro Filhos de Pemba contra o racismo religioso

3.1 Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba: terreiro de Ogum

*Eu tenho sete espadas pra me defender,
Eu tenho Ogum em minha companhia.
Ogum é meu pai, Ogum é meu guia,
Ogum é meu pai, venha com Deus e a Virgem Maria.
[Ponto cantado]*

A história do Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba (TEES Filhos de Pemba) no plano físico inicia-se em 2014 no bairro Jardim do Sol, em Juiz de Fora, MG através de um culto familiar de umbanda. Sob a regência do Sr. Sete Espadas de Ogum, desde então o terreiro fundamenta-se e vibra na força e energia dos Orixás Ogum e Iemanjá, apresentando como dirigente e pai de santo de casa Luciano Barbosa e mãe pequena Thatyane Magluf.

Ao longo de 4 anos, a casa de axé vem ofertando à sua comunidade de consulentes um trabalho social nas giras públicas, sem quaisquer cobranças financeiras. Atualmente, o TEES Filhos de Pemba localiza-se na Rua Bernardo Mascarenhas, 829, Fábrica, e conta com um corpo mediúnico com cerca de 60 médiuns.

Tendo como pilar a vertente religiosa da umbanda sagrada, preconizada por Rubens Saraceni, em suas práticas de chão do terreiro a casa também reúne ritos de tradições africanas, principalmente de origem bantu.

Thatyane Magluf ressalta que a vertente se diferencia por sua abertura inclusiva a outras linhas, culturas e formas de práticas religiosas, fazendo da umbanda sagrada um caldeirão de diversidade cultural e religiosa. Suas linhas de trabalho de guias espirituais atuantes, bem como as do TEES Filhos de Pemba, são: caboclo(a)s, crianças, preto(a)s velho(a)s, boiadeiros, baiano(a)s, malandro(a)s, linha do Oriente, povo cigano, exus, pombagiras, exus-mirins e pombagira-mirins.

Em 2019, a inserção midiática nas redes sociais do TEES Filhos de Pemba inicia-se com o intuito de ser um veículo de diálogo sobre a umbanda, seus fundamentos e a dinâmica dos terreiros. Desde então, mudanças consideráveis com relação aos conteúdos das publicações, relacionamento com a comunidade externa e alcance midiático foram observadas, segundo afirma Luciano Barbosa. Inicialmente, as publicações eram voltadas a (1) declarações autorais dos médiuns da casa sobre a religião, (2) comunicados internos,

(3) reflexões sobre a doutrina espiritual e (4) convites para eventos públicos do terreiro. Vale ressaltar que a produção de conteúdo digital da casa é feita de forma colaborativa pelos próprios médiuns, sob supervisão da direção da casa, conforme indica Luciano Barbosa.

3.2 Metodologia de pesquisa e corpus de análise

Para iniciar a análise do material empírico que envolve a comunicação midiática do TEES Filhos de Pemba, a metodologia aplicada neste trabalho é a análise de conteúdo uma vez que relaciona técnicas que produzem reflexões qualitativas e quantitativas, segundo argumentação de Bardin (1997).

Nesse contexto, o objetivo central deste trabalho é discutir e identificar como e a partir de quais estratégias a mídia do terreiro Templo Escola de Umbanda Filhos de Pemba se configura como ferramenta política de combate à intolerância religiosa.

Assim, para a realização deste estudo foram adotados como procedimentos metodológicos (1) pesquisa bibliográfica e (2) análise de conteúdo.

O objetivo da pesquisa bibliográfica é levantar informações sobre a situação do tema pesquisado, investigar publicações existentes e identificar abordagens presentes a fim de reunir diferenças e similaridades sobre o problema estudado. Dessa forma, para Silva (2005), esse procedimento metodológico concentra-se na recuperação e análise da literatura já publicada, seja através de livros, revistas, publicações avulsas, materiais impressos e eletrônicos. Ou seja, trata-se de um pré-requisito em qualquer pesquisa onde a revisão bibliográfica “implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que por isso, não pode ser aleatório” (LIMA e MIOTO, 2007, p. 38).

Portanto, uma vez que o pesquisador pode utilizar a leitura como a principal técnica para verificar as relações existentes e a consistência de tais argumentos encontrados, as leituras exploratória, reflexiva crítica e interpretativa acabam por enriquecer o debate acadêmico e estabelecer diálogos ao longo do estudo.

Nesta monografia, a pesquisa bibliográfica foi desenvolvida a partir de três eixos temáticos: (1) A intolerância religiosa como face do racismo brasileiro, (2) O sincretismo cultural da umbanda e (3) O papel da mídia na promoção de preconceito às religiões e aos praticantes afro-religiosos no Brasil.

Bardin (1977) explica que o método de análise de conteúdo compreende cinco etapas: a organização da análise, a codificação, a categorização, a inferência e o tratamento informático. Nesse sentido, por compreender desde a escolha dos documentos a serem submetidos à análise, passando pela formulação das hipóteses e dos objetivos até chegar à elaboração dos indicadores que fundamentam a interpretação final, a análise de conteúdo pode ser considerada a técnica mais apropriada para responder aos questionamentos propostos nesta pesquisa além de ser uma técnica utilizada de forma significativa no meio acadêmico.

Vale ressaltar que a análise de conteúdo, enquanto procedimento de pesquisa, desempenha um importante papel nas investigações no campo das pesquisas sociais, considerando com profundidade a questão da subjetividade, ao reconhecer a não neutralidade entre pesquisador, objeto de pesquisa e contexto. Ainda sim e, sobretudo, não exclui o aspecto da validade e do rigor científico, como metodologia, integrando princípios e regras sistematizadas.

Bardin ainda salienta que este processo se dá em três fases cronológicas: pré-análise do material coletado (trata-se do planejamento de trabalho a ser feito), exploração do material coletado (análise dos documentos) e tratamento dos resultados obtidos e interpretação (significação e codificação do material bruto obtido nas análises).

Já segundo Moraes (1999), a questão de múltiplos significados de uma mensagem e possibilidades de análise que possibilita, estão intimamente relacionados ao contexto. Para Franco (2008) as

Condições contextuais que envolvem a evolução histórica da humanidade; as situações econômicas e socioculturais nas quais os emissores estão inseridos, o acesso aos códigos linguísticos, o grau de competência para saber decodificá-los, o que resulta em expressões verbais (ou mensagens) carregadas de componentes cognitivos, subjetivos, afetivos, valorativos e historicamente mutáveis. Sem contar com os componentes ideológicos impregnados nas mensagens socialmente construídas [...] (p. 20).

Por essa razão, Franco (2008, p. 10) afirma que a análise de conteúdo, se situa “[...] no âmbito de uma abordagem metodológica crítica e epistemologicamente apoiada numa concepção de ciência que reconhece o papel ativo do sujeito na produção do conhecimento”. Completa a autora, que o método tem como ponto de partida a mensagem, seja ela verbal (oral ou escrita), gestual, silenciosa, figurativa, documental ou diretamente provocada. Necessariamente, ela expressa um significado e um sentido. Sentido que não

pode ser considerado um ato isolado, já que a emissão das mensagens está necessariamente vinculada às condições contextuais de seus produtores.

Os conteúdos foram separados em **seis categorias, de acordo com o enquadramento** dado pelas redes sociais do TEES Filhos de Pemba:

1) Ênfase em **informes à comunidade externa**: é a categoria que agrupa publicações a respeito dos comunicados sobre o funcionamento da casa e a dinâmica das giras públicas (dia, horário e como participar).

2) Ênfase em **eventos públicos e consagrações internas**: aqueles conteúdos que reúnem informes sobre o calendário dos eventos públicos e participação da confluência, além do compartilhamento de vivências de consagrações internas do terreiro.

3) Ênfase em **espiritualidade e autoconhecimento**: categoria que engloba publicações sobre a presença, o contato e a forma de expressão da espiritualidade e do autoconhecimento na vida de religiosos.

4) Ênfase em **intolerância e racismo religioso**: aquelas publicações que abordam de forma explícita a intolerância e o racismo religioso enfrentado pelas casas e adeptos da umbanda.

5) Ênfase em **cultura umbandista**: é a categoria que reúne conteúdos sobre a história, filosofia e cosmologia das comunidades de axé.

6) Ênfase no **TEES Filhos de Pemba**: aquelas publicações que tratam especificamente sobre vivências, cultura e doutrina da respectiva casa de axé.

A distribuição dos conteúdos por categoria pode ser consultada na Tabela A. No total foram analisadas 77 publicações do TEES Filhos de Pemba, entre 25/02/2021 e 20/02/2022, no Instagram, com seleção apenas dos conteúdos de *feed* — formato majoritário e amplamente utilizado digitalmente pela casa.

Tabela A

Categoria	Data	Título/Identificação da publicação
	25/02/2021	Retorno das giras públicas em 02/03.
	02/03/2021	Não há mais senhas para a gira pública de hoje.
	08/03/2021	Gira do dia 09/03 suspensa.

Informes à comunidade externa (17,3%)	30/04/2021	Retorno das giras públicas 04/03.
	04/05/2021	Não há mais senhas para a gira pública de hoje.
	02/07/2021	Novo funcionamento das giras públicas.
	01/11/2021	Fé não é pra qualquer um, quem tem fé respeita Exu. Não adianta bater no peito. Saudar a encruza e não agir direito...
	14/12/2021	Encerramento das atividades de 2021.
	09/01/2022	A saudade anda apertando. Aquela saudade boa do cheiro do defumador, sabe? De bater cabeça no congá e ouvir e sentir a chegada das entidades....
	16/12/2022	Funcionamento das giras públicas em 2022.
	24/01/2022	Giras públicas suspensas.
	16/06/2022	Tava passando no terreiro da fazenda Quando uma moça me olhou da janela Oh diga a ela que eu não sou palhaço
	07/02/2022	Guia rápido dos cuidados coletivos e obrigatório nas giras públicas.
Eventos públicos e consagrações internas (30%,6)	04/03/2021	3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> .
	06/03/2021	O que é o Feijão de Ogum? História.
	09/03/2021	Como adquirir os convites do 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> ?
	13/03/2021	Feijão de Ogum e a manutenção do terreiro.
	16/03/2021	Sorteio: 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> .
	20/03/2021	3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> : cardápio.
	23/03/2021	5 motivos para você participar do 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> .
	27/03/2021	Um terreiro de axé não é formado só por um elo espiritual, mas também pela união entre cada pessoa que o compõe...
	30/03/2021	TBT do 1º Feijão de Ogum.

	01/04/2021	<i>Reels</i> : Luciano Barbosa convida toda a comunidade umbandista e simpatizantes para o 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> .
	03/04/2021	Convites limitados para o 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> .
	06/03/2021	Sorteio: 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> .
	10/04/2021	<i>Reels</i> : Thatiany Magluf convida para celebrar conosco o 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> .
	13/04/2021	Doe uma feijoada para alguém em situação de rua.
	17/4/2021	<i>Reels</i> : Ponto de Ogum (3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i>).
	20/04/2021	Contagem regressiva.
	23/04/2021	Atenção: as vendas do 3º Feijão de Ogum <i>Delivery</i> se encerram hoje.
	27/04/2021	Vídeo <i>Feed</i> : Gostaríamos de agradecer a todos(as) vocês de tantas maneiras E, por isso, esperamos que consigam sentir a nossa alegria e gratidão através deste pequeno vídeo...
	17/07/2021	Campanha de arrecadação do agasalho.
	07/08/2021	Celebre com a gente a risada, alegria e esperança da Ibejada!
	20/08/2021	Celebre com a gente a risada, alegria e esperança da Ibejada! Nossa Festa de Erê acontece no dia 28/09 e esperamos você...
	29/08/2021	Por aqui, ainda estamos vibrando na alegria da Ibejada! As risadas. A alegria. O ensinamento simples, mas tão sábio. A brincadeira que nos encanta....
	26/10/2021	Toda criança é um sol que nasce. Esse provérbio africano representa um pouco do que vivenciamos recentemente...
	11/05/2021	Umbanda é sentir! Sentir as ervas, sentir as forças da natureza. Umbanda é transcender para além do invisível...
	25/05/2021	Salve as mulheres.
	01/06/2021	O que significa humildade para você?
	12/06/2021	O que devemos transformar e lapidar está em nossos pensamentos.

Espiritualidade e autoconhecimento (16%)	25/06/2021	Saúdo minhas ancestrais, terços e rosários, ervas perfumadas, poemas revelados, conselhos da voz antiga...
	29/06/2021	Os lábios que rezam são mais fortes que a boca que amaldiçoa. As mãos que se estendem para ajudar são mais fortes do que aquelas que vêm para derrubar.
	06/06/2021	Quando uma mulher encaixa seu filho nas ancas, toda a ancestralidade a acompanha neste gesto.
	10/07/2021	Esse caminho tem um coração? Se ele tem, é um bom caminho; se ele não tem, é inútil...
	20/07/2021	Evoluir, aprender e se redescobrir é um processo, assim como nos ensinam os nossos Exus...
	19/10/2021	A verdade é uma construção plural de muitas interpretações diversas e complementares.
	09/11/2021	Luz e sombra se complementam em equilíbrio e nos mostram que fazem parte do mesmo universo.
	30/11/2021	Em meio a tantos ruídos, há sempre o silêncio. Essa melodia imperturbável que sopra respostas e caminhos entre a agitação dos nossos pensamentos.
Cultura umbandista (21,3%)	23/04/2021	Ogum é a viagem, a estrada longa, é o veículo. Ogum é a jornada, a empreitada, a luta do dia-a-dia. É a estrada de ferro, o impacto do trem nos trilhos. Ele é o próprio trem...ele é o próprio trilho.
	05/05/2021	Há quem diga que Umbanda é religião e, claro, também é. Mas, experienciar a Umbanda como filosofia de vida é bem mais enriquecedor! É visão de mundo, compartilhamento de valores, pertencimento...
	22/05/2021	Somos umbandistas, somos revolucionários.
	29/05/2021	Todo médium de Umbanda é um sacerdote, um templo vivo e receptáculo de forças sagradas.
	05/06//2021	Terreiro também é lugar de criança.
	08/06//2021	Trabalhamos juntos e coletivamente. Com humildade, partilha e união...
	15/06//2021	É religião, mas carrega um tanto de filosofia! Nos corpos, palavras e sons, um pouco de poesia...
	29/07/2021	Os lábios que rezam são mais fortes que a boca que amaldiçoa. As mãos que se estendem para ajudar são mais fortes do que aquelas que vêm para derrubar...
	13/07/2021	Umbanda não é religião? Umbanda não tem dogma. Umbanda não tem tabu.

		Umbanda não tem pecado...
	31/07/2021	Deus Pai, Deusa Mãe e o maravilhoso poder da criação... Essa força imensa rodeada de mistérios longe de serem desvendados...
	03/08/2021	Ervas para chás, benzimentos, banhos, defumações, amacis, bate folhas. Ou, ainda, aquela Erva bem sequinha e trabalhada amorosamente pelos Caboclos.
	07/08/2021	O poder das Ervas transcende os nossos cinco sentidos e nos convida para um mergulho ainda maior de nossa ancestralidade.
	14/08/2021	Portão de ferro, cadeado de madeira. No portão do cemitério, vou chamar Tatá Caveira.
	21/08/2021	Assim como os pontos cantados, a Mitologia Yorubá é oráculo de descobertas e aprendizados...
	16/11/2021	Cada terreiro tem em si um DNA próprio e isso precisa ser compreendido.
	07/12/2021	A maioria das pessoas que procuram a Umbanda buscam resolver problemas de ordem material, esperando um resultado imediato.
	20/01/2022	Sonhos são como caças! Para onde você tem atirado a sua única flecha? É isso que Oxossi sussurra em nossos ouvidos!
	02/02/2022	2 de Fevereiro: Yemanjá.
TEES Filhos de Pemba (9,3%)	06/05/2021	No Brasil, terreiro é sobretudo lugar de luta e renascimento. Dançamos, cantamos, firmamos ponto. Nossas raízes são profundas.
	06/05/2021	Terreiro também é casa, morada, templo. Construção de laços afetivos de uma família que junto celebra, aprende e cultua sua ancestralidade...
	06/05/2021	Encantamento, reinvenção, ritual. Terreiro é lugar de vida, onde está plantado o axé...
	10/08/2021	Papo de Terreiro: experiências com o sagrado.
	28/08/2021	Papo de Terreiro: a Umbanda transforma vidas.
	02/10/2021	Papo de Terreiro: o que aprendo com os guias.
	31/10/2021	Papo de Terreiro: umbanda e desenvolvimento mediúnico.
	15/11/2021	Há exatamente 113 anos faltava uma flor na mesa: primeira firmeza de uma religião que se anunciava como

Intolerância e racismo religioso (4%)		amparadora, acolhedora, que abraçaria seus filhos se fundamentando no amor e na caridade...
	20/11/2021	Você já ouviu falar sobre racismo religioso? Desde o desembarque forçado no Brasil através dos navios negreiros, os africanos tiveram a manifestação de sua cultura proibida pelo Estado.
	21/01/2022	Comunidades de axé resistindo ao racismo religioso: 21/01 Dia Nacional do Combate à Intolerância Religiosa.

3.3 Análise individualizada das matérias

Com os dados gerais apresentados, será feita a análise individualizada das matérias.

Dia da Consciência Negra, 20 de novembro de 2021

A primeira publicação cujo tema se faz pertinente à pesquisa se refere ao Dia da Consciência Negra (20 de novembro). A data celebrada no Brasil busca mobilizar a luta permanente contra o preconceito, a desigualdade, a opressão e a violência contra a população preta do país a partir de um viés educativo de conscientização. Na publicação, o terreiro faz a intersecção da data com a pauta do racismo religioso a partir de alguns dados do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Ceplir) sobre casos de violação contra as religiões afrodiáspóricas.

Na legenda, o terreiro reforça que apesar das tentativas de criminalizar e associar a oralidade, as vestimentas, contos e a fé das pessoas negras a um aspecto diabólico, inferior e negativo, foi por meio da religiosidade que a resistência negra se manteve e reinventou sua existência em nosso país, explicando a conexão entre racismo e intolerância religiosa. A narrativa explora dados e fatos históricos, revelando a intenção educativa da publicação, e também indica um possível posicionamento antirracista do templo. A imagem ilustrativa de Xangô também compõe o enredo da discussão sobre o tema uma vez que, na cultura dos Orixás, ele representa a divindade da justiça e da política. Assim, a publicação acaba também por induzir que toda violência às pessoas de axé também se findará politicamente pela força desse Orixá. Nesse sentido, vale ressaltar, que apesar da discussão urgente sobre racismo religioso entre as comunidades de terreiro, poucas são as casas que mobilizam digitalmente essas pautas.

Papo de Mèdium, 10 de agosto de 2021

A série de vídeos intitulada Papo de Terreiro também se destaca entre as publicações. O propósito do projeto, como é colocado nas redes sociais da casa, é dialogar com a comunidade externa e interna sobre as vivências de terreiro a partir de entrevistas do corpo mediúnico. Até o momento, desde agosto de 2021 até maio de 2022, quatro materiais audiovisuais foram compartilhados, incluindo um com a participação do sacerdote Luciano Barbosa. Um dos fatores específicos dessa série é o tom da narrativa: em caráter pessoal, os entrevistados trouxeram discursos que contribuem para desmistificar preconceitos e tabus introjetados nas práticas de macumba pela sociedade. Questões como as que se seguem foram ora combatidas, ora mobilizadas no vídeo:

- A casas de umbanda só praticam o mal;
- A iniciação na religião é coercitiva e obrigatória aos médiuns;
- Não há estudo teórico e técnico para além da oralidade;
- Como a cultura de terreiro se revela como filosofia de vida;
- Como é o contato com as entidades e os guias espirituais da umbanda;
- Quais são os ensinamentos, práticas e condutas dos médiuns trabalhadores da/na umbanda;
- O significado e importância do desenvolvimento mediúnico;
- Como acontece o fenômeno energético da incorporação;
- A trajetória histórica de embranquecimento da umbanda.

É sabido que mitos como esses citados e outros alimentados a partir de suposições também fundamentam o preconceito e as especulações acerca da ritualística, das crenças e das práticas. Isso porque a falta de informação é um dos pilares da intolerância e do racismo religioso. Como foi abordado ao longo dessa pesquisa, a umbanda foi historicamente associada ao diabólico, negativo e primitivo. Falando especificamente sobre essa vertente religiosa, a grande variedade de ritos e cultos, de performances da liturgia, e mesmo de dogmas faz com que a propagação de informações preconceituosas imperasse durante muitas décadas, tornando a religião um alvo recorrente de violações.

Nesse sentido, a partir do tratamento e veiculação pública de temas como os da série Papo de Médiun é possível identificar como a informação se torna um instrumento crucial no combate ao preconceito racial e religioso. Além disso, é importante considerar que a própria existência desses diálogos nas redes sociais, acaba por disputar uma narrativa positiva sobre a umbanda sagrada a partir da voz dos próprios integrantes, sem

intermediadores. Ou seja, as falas explicativas, objetivas e reflexivas do TEES Filhos de

Pemba atuam coletivizando as informações verídicas e possibilitam o início de uma formação cultural para consulentes, adeptos à religião e demais cidadãos.

Dia Nacional da Umbanda, 15 de novembro de 2021

Como foi mencionado no início desta monografia, atualmente o papel do médium fluminense Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975) na origem da religião já é questionado por uma parcela significativa dos umbandistas e, por alguns, associado ao processo de embranquecimento da religião, como consta na matéria jornalística *Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas: o 'fundador da umbanda' que não é bem aceito por umbandistas atuais* pela BBC News Brasil (VEIGA, 2021). A legenda da publicação do TEES Filhos de Pemba coloca como um ponto crucial que repensar a história da umbanda é compreender que ela é atravessada por debates raciais e por uma constante tentativa da umbanda institucional de embranquecer os significados das práticas negras, principalmente de origem bantu. Ou seja, há o convite para a comunidade do perfil de refletir e endossar um posicionamento que enfatize as bases centro-africanas na umbanda e o papel fundamental dessa cultura e seus descendentes na estruturação da religião, entendendo o marco de 15 de novembro como um mito fundante. Assim, ao traçar o desenvolvimento da umbanda para antes de Zélio e mapear a religião como de origem bantu na diáspora, a publicação se posiciona contra o racismo religioso que opera na religião também através de seus marcos comemorativos colonizados.

Dia Nacional do Combate à Intolerância Religiosa, 20 de janeiro de 2022

O Dia Nacional do Combate à Intolerância Religiosa também esteve presente nas redes sociais do TEES Filhos de Pemba. O foco da publicação foi rememorar 10 casos recentes de racismo religioso e fundamentar o conceito, reforçando que os episódios extrapolam a intolerância religiosa. Com uma linguagem incisiva, a publicação trouxe alguns impactos reais e diretos que o racismo religioso causa no Brasil às pessoas de axé e seus espaços sagrados, como: invasão de terreiros, depredação de imagens, violência física e verbal dirigida aos membros participantes, perda da guarda de crianças por mães que iniciam seus filhos, adeptos que não declaram sua pertença à umbanda pelo preconceito.

Desse modo, o intuito do posicionamento da casa é claro: demonstrar que os episódios de racismo religioso são verídicos e que a mobilização das comunidades interna e, principalmente, externa é fundamental para romper com essa realidade,

como fica

evidente no parágrafo final da publicação: “Sempre dizemos: ‘A Umbanda transformou a minha vida’. Mas, e nós, o que temos feito em respeito às comunidades de Terreiro? A informação é um passo importante nessa caminhada. E o caminho é longo!”

Na imagem ilustrativa do post, consta uma passeata repleta de integrantes de terreiro vestidos de branco com uma faixa com os dizeres “Respeita Exu”, Orixá e Linha de Trabalho da Umbanda tida como um maiores símbolos do preconceito religioso e também foco dos maiores alvos de falas depreciativas.

Batizado, 26 de outubro de 2021

Outra publicação que assume um caráter extremamente político e educativo se trata do compartilhamento da realização interna do primeiro batizado de uma criança realizado no TEES Filhos de Pemba. Para se fazer essa análise, vale demarcar que os casos de intolerância religiosa envolvendo a perda da guarda de filhos por fiéis têm pautado disputas na justiça. Histórias que dividem famílias por atos de racismo religioso ocorreram nos últimos meses em todo o país e têm alertado os especialistas. Na Bahia, a Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade Racial registrou, de janeiro a 21 de julho deste ano, 19 casos de racismo religioso. O número já corresponde a 65% do total de 2020, quando foram feitas 29 denúncias. Já no Rio, a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) recebeu, até maio de 2021, denúncias de 19 casos contra religiões de matriz africana, dois deles envolvendo crianças.

Um caso recente de repercussão nacional que ilustra a problemática que envolve batismos e iniciações de crianças em religiões afro-diaspóricas foi o da mãe na cidade de Araçatuba, no interior de São Paulo, que perdeu a guarda da filha de 12 anos após a adolescente passar por um processo de iniciação no candomblé que envolve raspar a cabeça dos novos adeptos. A ação foi movida pelo Conselho Tutelar da cidade, que recebeu denúncias de maus-tratos e abuso sexual, sendo uma delas feita pela avó evangélica da menina. A defesa da família afirma que o caso é de intolerância religiosa.

Nesse sentido, a publicação do TEES Filhos de Pemba é enfática: “seguimos cultuando uma Umbanda repleta de laços afetivos onde há espaço para crianças se construïrem e se transformarem”, consta na legenda. O intuito do sacramento da umbanda, participação e inserção de crianças na religião e provérbios africanos sobre o envolvimento do corpo mediúnico fizeram-se presentes no conteúdo. Fica evidente o posicionamento da casa pelo reconhecimento do direito de liberdade de culto e prática religiosa previsto em Constituição a todos os cidadãos, autoafirmando a inclusão de

crianças e jovens na cultura

de terreiro.

Feijão de Ogum *Delivery*, 4 de março de 2021

O Feijão de Ogum *Delivery*, realizado no terreiro, também fez parte das publicações educativas sobre a cultura de axé, contribuindo para o combate ao racismo religioso. Trata-se de um evento cultural e com fins de arrecadação financeira do TEES Filhos de Pemba. Com periodicidade anual, o terreiro o realiza junto à comunidade externa por volta do dia 23 de abril – data na qual comemora-se, no Brasil, o dia do santo católico São Jorge, popularmente sincretizado com Ogum, falácia da qual umbandistas tentam se desvencilhar e desconstruir atualmente. Ao todo, foram 13 publicações nas redes sociais, incluindo vídeos sobre a origem do evento cultural, objetivos, como adquirir os ingressos e convite à participação dos consulentes e simpatizantes.

Nesse sentido, vale ressaltar que a exploração da publicação Feijão de Ogum e a Manutenção do Terreiro mobiliza a discussão sobre a autogestão financeira das casas de axé frente às incipientes iniciativas governamentais às religiões afro-brasileiras, bem como a falta de apoio do setor privado. Além disso, a transparência, assertividade e abertura para com o público sobre a importância da arrecadação através do evento colabora para a desconstrução do tabu sobre a cobrança financeira com relação à consulência nas casas de umbanda. Ou seja, embora o TEES Filhos de Pemba desenvolva um trabalho religioso sem quaisquer tipos de cobrança financeira, dialoga abertamente com a sua comunidade sobre as alternativas de carácter público para a existência física da casa.

O vídeo de encerramento do evento, compartilhado digitalmente, também elucidava que apesar do carácter iniciático da religião, o relacionamento com a comunidade externa também é um fundamento da religião, abarcando diversos cidadãos que se identificam com a umbanda, como é visto nas cenas que se passam na publicação. Além disso, a presença de médiuns, no produto audiovisual, com heterogeneidade de etnia e idade, por exemplo, revela por si só o carácter de mistura de pertencimentos sociais na religião, nesse sentido análoga à riqueza cultural e populacional do Brasil, seu país de nascedouro.

Terreiro, 06 de maio de 2021

Luiz Antônio Simas, na reportagem *Pelintras e padilhas: a dança dos corpos encantados*, aborda como a história sincrética de culturas no Brasil se aproxima – e é a

expressão também – das religiões afro-brasileiras.

Os cruzos religiosos entre as várias culturas de origens africanas, ritos ameríndios, tradições europeias, vertentes do catolicismo popular etc. dinamizaram no Brasil vasta gama de práticas religiosas fundamentadas em três aspectos básicos: a possibilidade de interação com ancestrais, encantados e espíritos através dos corpos em transe de incorporação (é o caso da umbanda) e expressão (é o caso dos candomblés); um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital – que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais, na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor; e na modelação de condutas estabelecidas pelo conjunto de relatos orais e pela transmissão de matrizes simbólicas por palavras, transe e sinais (página?).

Nesse sentido, a sequência de 3 publicações institucionais do TEES Filhos de Pemba apresenta expressões que sintetizam a origem, o propósito e o contexto cultural das práticas de terreiro, como: “No Brasil, terreiro é sobretudo lugar de luta e renascimento”; “Construção de laços afetivos de uma família que junto celebra, aprende e cultua sua ancestralidade” e “Encantamento, reinvenção, ritual”. Apesar de não ser o objeto de estudo deste trabalho, uma vez que envolve uma análise comparativa de publicações anteriores ao período aqui abordado, é possível inferir que esses conteúdos representam um marco de transição da comunicação da casa. As expressões selecionadas para complementar as peças gráficas representam um claro convite à sua comunidade digital sobre o posicionamento do Terreiro, bem como seu olhar sobre as práticas de axé, ainda que em tom poético.

Somos umbandistas, somos revolucionários, 22 de maio de 2021

Como foi trazido no capítulo histórico sobre a umbanda deste trabalho, algumas instituições e vertentes católicas, assim como outras neopentecostais, foram responsáveis por desenvolverem e legitimarem uma teologia do mal sobre as religiões afro-brasileiras. Segundo o cientista religioso, André Luiz da Rosa, em *A Renovação Carismática Católica e a Igreja Universal do Reino de Deus: a midiaticização da intolerância religiosa* dois aspectos se sobressaem na teologia do mal de ambos os grupos: o de que o demônio é a causa de todos os males na vida das pessoas e que há uma demonização das religiões de matriz africana e mediúnica no Brasil. Logo, inúmeros discursos fundamentalistas de ódio podem ser encontrados em pregações e orações na TV, no rádio, na internet e em livros da RCC e da IURD contra as religiões afro-brasileiras.

Assim, a publicação em questão subverte a máxima preconceituosa da ausência de caridade, amor e dos pilares do cristianismo na umbanda, sendo enfática que a religião também prega os ensinamentos de Jesus presentes na Bíblia, a exemplo de: o compromisso

com o próximo, com o social, a entrega, o servir e o respeito às diferenças. Assim, deixa exposto para a consulência que para além da religião não trabalhar com o conceito de demônio, bem e mal, positivo e negativo, a umbanda se afasta de qualquer carácter demoníaco que tenham inculcado a ela. A escolha das palavras “subversivo” e “revolucionário” também denota uma leitura social sobre Jesus atrelado à transformação social, bem como a casa se entende através da prática da caridade em seus ritos públicos. O carácter sincrético da religião também é apresentado, expondo a efervescência de cultos que estão presentes na umbanda: “Portanto, Umbanda é Jesus, o VERDADEIRO Jesus. Somos Umbandistas, somos cristãos, somos subversivos, somos revolucionários”.

Terreiro também é lugar de criança, 05 de junho de 2021

Análoga a análise da publicação sobre o batizado interno do TEES Filhos de Pemba, a casa convida novamente o público para pensar o terreiro enquanto um espaço educativo a partir de nova publicação. Na publicação, é estabelecido o movimento de pensar as infâncias nos terreiros, como as crianças percebem os arranjos e ordenamentos presentes e como constroem nele suas relações de pertencimento e compartilhamento com o grupo social no qual estão inseridas. Assim, o conteúdo de carácter não só político, mas também educativo vai ao encontro do artigo *Terreiro é lugar de aprender: pensando as infâncias nos espaços educativos dos terreiros* que entende esses espaços-tempos sagrados com experiência de vivência e resistência, em uma estrutura que subverte o presente na reconstrução de experiências e estruturas de uma África ancestral.

Cada terreiro tem em si um DNA próprio, 16 de novembro de 2021

A diversidade ritualística e ausência de dogmas e livros sagrados oficiais na umbanda também é abordada pelo terreiro na publicação vigente. Isso porque um dos ataques e questionamentos de viés preconceituoso à religião é sobre sua pluralidade de manifestações. Nesse sentido, a casa é objetiva “[...] existem terreiros mais vocacionados à africanidade, outros à pajelança, outros à esquerda, outros ao Holismo Oriental” elucidando que é justamente a genuína individualidade e identidade de cada terreiro que faz da umbanda uma religião afro-diaspórica que abarca, a partir de sua reinvenção e origem bantu, diversos ritos, cultura e expressão, exercendo seu papel social.

Do vazio à plenitude [...] 18 de maio de 2021

Segundo Luciano Barbosa, a ferramenta base e primordial da umbanda e sua manifestação como religião é a mediunidade de incorporação e o transe mediúnico. Ainda assim, é notório que muitos estudiosos espiritualistas e acadêmicos das ciências sociais, psicológicas e teológicas, que estudam as religiões de transe observando-as “de fora para dentro” geralmente o entendem como o estado de possessão. Este, segundo essas vertentes, representaria a descontinuidade das funções da personalidade, descontinuidade das modalidades sensoriais, perda da memória, descontinuidade dos padrões comportamentais. Trata-se justamente do que essa publicação busca desconstruir e construir: o entendimento que a incorporação é um fenômeno de acoplamento energético e vibracional que é acessado através do desenvolvimento e educação mediúnico indo ao encontro da abordagem do médium, pesquisador e zelador de terreiro Noberto Peixoto. Nele, o autor discute sobre as potencialidades anímicas e mediúnicas, auxiliando o rompimento das barreiras do preconceito, da intolerância e do medo do desconhecido, assim como o conteúdo do TEES apresenta.

Vamos correr gira? 25 de fevereiro de 2022

As publicações da categoria de informes à comunidade externa também se situam como políticas, informativas e formadoras de canais midiáticos pró-umbanda. Além de trazer, por meio do produto audiovisual, a corrente mediúnica – fato que por si só contribui para a construção de um imaginário social onde os praticantes professam abertamente sua fé e estão legalmente amparados por tal, demonstrando explicitamente sua religiosidade – entrega abertamente à consultância com quais entidades e linhas de trabalho a umbanda trabalha, ali personificada na casa. Os demonizados exus, pombagiras e malandros são, no conteúdo, sacralizados como encantados e forças individualizadas dos orixás, contrariando todas as narrativas históricas de negatividade associadas a eles. Assim, a casa convida seus consulentes a um olhar não preconceituoso e que rompe com o olhar cristão para tais entidades.

Considerações finais

*Ogum mandou, Ogum mandou
Tirar um ponto pra Exu ir embora
É, é ir agora, é ir agora
É, todos os Exus já vão embora
É, é ir agora, é ir agora
É, todos os Exus já vão embora
[Ponto cantado]*

A partir da análise individualizada das matérias selecionadas é possível considerar que os conteúdos das categorias de cultura umbandista, TESS Filhos de Pemba e intolerância e racismo religioso atuam a favor do protagonismo das comunidades de axé, representando um levante de luta e resistência que desconstrói estigmas e afirma sua identidade religiosa e étnico racial.

A partir do cenário de desigualdade social e racial, o estudo do tema da intolerância religiosa a revela não só como violação de direitos, mas também como racismo religioso, negando as experiências religiosas afro-brasileiras e a cultura e os saberes negros que foram retomadas pontualmente a partir de episódios de preconceito à religião que corroboram o cenário histórico de perseguição política.

Uma vez que vivemos num país estruturado pelo racismo e forjado pelo mito da democracia racial, que desqualifica e não valoriza suas raízes africanas e ameríndias, sob diversos aspectos, principalmente culturais e religiosos, as redes sociais são espaços que ganham protagonismo para difusão das religiões de matriz africana no Brasil, e que, cada vez mais, ampliam esse lugar que é o terreiro. (SANT'ANNA e SILVA, 2020)

Ou seja, indo ao encontro de que os macumbeiros têm ressignificado sua atuação para além dos muros dos terreiros, compartilhado conhecimentos, histórias, reivindicações, autoafirmação e lutas, a disseminação do conhecimento a respeito das práticas, cultura e filosofia da umbanda pelo TEES Filhos de Pemba enquanto comunidade e mesmo da ritualística, junto a outros atores e casas de axé, promovem a desconstrução do racismo religioso.

Vale ressaltar que em mundo onde o digital tem ocupado um espaço cada vez mais atuante e relevante nos contextos sociais, políticos, econômicos e culturais da nossa sociedade, compreendemos as redes sociais da internet como “redes educativas” (ALVES, 2008), e nesse contexto, espaços de troca, aprendizagem e movimento, assim como os terreiros.

Nas diferentes redes sociais, encontramos uma multiplicidade de páginas relacionadas às religiões de matriz africana. São fotografias, mensagens de orixás e

guias,

vídeos de saídas de santo, páginas de terreiros e/ou sites. Nesse sentido, a produção de conteúdo protagonizada pelo Instagram do TEES Filhos de Pemba pode ser considerada como estratégia de luta antirracista, especificamente o racismo religioso. Nesse sentido, o terreiro ainda faz jus à filosofia africana:

Associamos, através da mitologia iorubá, que Ogum, como Orixá da tecnologia, nos propicia a internet e as redes sociais como ferramentas potentes de comunicação e luta. De forma comparativa, Ogum abre os caminhos por meio dessas ferramentas tecnológicas para que, na sociedade atual, possa promover a circulação de ideias e disputa de narrativas, seja publicando textos, fotos ou vídeo e, com isso, também, mostrando a importância que as mais variadas formas de tecnologia, que tiveram origem na África, sempre estiveram presentes e necessárias na nossa sociedade [...] Ogum, o Orixá da Guerra (2017, p. 21)

Em uma sociedade marcadamente racista em sua estrutura, é Ogum que proporciona a internet e as redes sociais como ferramentas potentes e necessárias na luta antirracista, percorrendo os caminhos e avançando nas encruzilhadas junto a Exu — segundo a filosofia africana — o TESS Filhos de Pemba ainda faz jus ao seu legado cultural através da sua presença digital como rede educativa que promove e conecta saberes a respeito da luta contra o racismo religioso.

Ressalta-se também que os resultados aqui expostos representam apenas um recorte do ativismo digital de casas de axé brasileiras. Assim, a pesquisa se soma a tantas outras contribuições para entendermos a relação entre redes sociais, religiões e ativismo político, principalmente em tempos de eclosão de casos de racismo religioso. E também como os personagens se articulam pela disputa de narrativas. Existem outras propostas que podem, e devem, ser pensadas e trabalhadas para dar conta de realidades mais complexas na mobilização pelo preconceito contra religiões afrodiáspóricas. No entanto, espera-se que, ainda que muito timidamente, esta pesquisa se configure numa tentativa de contribuição capaz de gerar reflexões sobre a penetração da mídia na religião e os efeitos dessa relação.

Referências bibliográficas

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo da história única**. São Paulo: 2019, Companhia das Letras.
- ALAKIJA, Ana. Mídia e identidade negra. *In*: BORGES, Roberto Borges; BORGES, Rosane. (Org.). **Mídia e racismo**. Petrópolis, RJ: DP et al. Brasília, DF: ABPN, p. 108-154, 2012.
- ALEXANDRE, Marcos. O Papel da Mídia na Difusão das Representações Sociais. **Comum** 17. Rio de Janeiro: vol. 6, nº 17, p. 111-125, jul/dez/2001. Disponível em: <https://www.sinpro-rio.org.br/imagens/espaco-do-professor/sala-de-aula/marcos-alexandre/opapel.pdf> Acesso em: 28 out. 2021.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. Loyola. São Paulo: 2020, Jandaíra.
- ALVIM, Bousset. Viviane Araújo celebra pombajira na Sapucaí e rebate preconceito: já basta. **Diário de Pernambuco**. Notícia de viver. 26 jan. 2016. Disponível em: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2016/01/26/internas_viver_623724/viviane-araujo-celebra-pombajira-na-sapucaie-rebate-preconceito-ja-b.shtml. Acesso 26 out. 2021.
- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Org.). **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BRASÃO, H. J. P. O etnocentrismo como um elemento constitutivo da cultura ocidental. **Cadernos Fucamp**, 13, p. 62–72, nov. 2014. Disponível em: <http://www.fucamp.edu.br/editora/index.php/cadernos/article/view/414/324>. Acesso em: 28 out. 2020.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988 Acesso em: 28 out. 2020.
- BRASIL. **Um panorama da diversidade religiosa**. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/direitopara-todos/programas/diversidade-religiosa>. Acesso em: 28 out. 2020.
- BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. *In*: Diário Oficial da União. Rio de Janeiro: DOU, 1940. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 28 out. 2020.
- BRASIL. Lei nº 7.716 de 05 de janeiro de 1989. *In*: **Diário Oficial da União**. Brasília: DOU, 1989.
- BRASIL. Código Criminal, 1830. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.html. Acesso em: 28 out. 2020.

BRASIL. Decreto 2.710 de 04 de agosto de 1998. *In: Diário Oficial do Distrito Federal*. Brasília: DOU, 1998.

BRASIL, Ministério dos Direitos Humanos (MDH). **Disque Direitos Humanos**. Relatório 2017. Balanço Ouvidoria, 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/ouvidoria/balanco-disque-100> Acesso em: 28 set. 2020.

BRASIL, Ministério da Mulher, Família e dos Direitos Humanos. **Balanço Geral 2011 ao 1º semestre de 2019**- Discriminação Religiosa. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/ouvidoria/balanco-disque-100>. Acesso em: 28 set. 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, 1998. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/art_5_.asp Acesso em: 28 set. 2020.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. A Policia no estado Novo combatendo o catimbó. Maringá: **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 3, ISSN 1983-2859 - Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas, jan. de 2009.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1978.

CARNEIRO, Edison. **Negros Bantos**: notas de etnografia religiosa e de folclore. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1991.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CARNEIRO, Júlia Dias. A longa luta para tirar itens sagrados de umbanda e candomblé do Museu da Polícia que os confiscou há mais de um século. **BBC News Brasil**. Rio de Janeiro. 20 ago. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49377670>. Acesso em: 28 set. 2020.

CORRAL, Janaina Leite de Azevedo. Mídia & Cidadania. Websites de Templos Afro-religiosos como ferramenta de combate à Intolerância. **X Conferência de Mídia Cidadã e V Conferência Sul-Americana de Mídia Cidadã**. UNESP. FAAC. Bauru, SP. 22 a 24 abr. 2015. Disponível em: <https://abpcom.com.br/wp-content/uploads/2020/05/dt5-2.pdf> Acesso em: 28 out. 2020.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: Madras Editora, 2011.

DIAS, Júlio Cesar Tavares. **As religiões afro-brasileiras no discurso da Igreja Universal do Reino de Deus**: a reivindicação de demônio. 2012. 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco – Recife. 2012. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/326>. Acesso em: 10 mar. 2022.

2020.

GONZALÉS, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v.92, n.93, p. 69-82, jan/jun.1988.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da intolerância religiosa – 2011**: Violação ao direito de culto no Brasil. Rio de Janeiro: Aamap, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes e tropiques**. Paris: UGE, 1965.

LIMA, Claudiene dos Santos. **O racismo religioso na Paraíba**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia). Guarabira: Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

LODÒ, Alexandre Alberto dos Santos Oliveira L’Omi. **Juremologia**: Uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

LODY, Raul. **Candomblé – Religião e resistência cultural**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

LUI, Janayna de Alencar, Os Rumos da Intolerância Religiosa no Brasil, *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da *et al* (org.). **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, 328pp.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1977.

MARCELLO, Roberto. Intolerância religiosa contra as de matriz africana na mídia hegemônica: análise de conteúdo nos jornais *O Globo* e *O estado de S. Paulo*. Novembro 2018) *In*: SILVA, Marcelo Pereira da (org.). **Linguagens e princípios teórico-metodológicos das ciências da comunicação 2**. Editora Atena: 2020. Disponível em: https://cdn.atenaeditora.com.br/artigos_anexos/CAP10_2977ab90c244908800f8046205dae85d2b7b551.pdf Acesso em: 28 out. 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MEDEIROS, Cristiano Sant'Anna de; SILVA, Isadora Souza da; FERREIRA, João Victor Gonçalves. Ogum – orixá da internet: forjando as redes sociais como ferramentas de luta antirracista. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 5, n. 2, maio-ago, 2021, p. 31-50. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/redoc/article/view/57207/0#:~:text=De%20forma%20comparativa%2C%20Ogum%20abre,formas%20de%20tecnologia%20que%20tiveram> DOI: <https://doi.org/10.12957/redoc.2021.57207>. Acesso em: 02 out. 2021.

MELO, Patricia Bandeira de. **Histórias que a mídia conta**: o discurso sobre o crime violento e o trauma cultural do medo. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010

MINISTÉRIO da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Disponível em:

<https://www.mdh.gov.br/>. Acesso em 05 dez. 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. A produção cultural e artística dos negros no Brasil: Religiosidade negra, resistência político-cultural. *In: O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Editora Global, 2006, pp. 139-151.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. Loyola. São Paulo: 2020, Jandaíra.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). 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. Disponível em: <https://url.gratis/lqmHP5> Acesso em: 22 out. 2021.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões Afro-brasileiras e o racismo**: Contribuições para a categorização do racismo religioso. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania. Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

PEREIRA, Bárbara Cristina Silva. Racismo religioso e ideologia do branqueamento. **KWANISSA** – Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, nov. 2017. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/11434>. Acesso em: 28 out. 2020.

PINTO, Tancredo da Silva e FREITAS, Byron Torres de. **Umbanda**. Guia e ritual para organização de terreiros. Rio de Janeiro: Editora Eco.

PRANDI, Reginaldo. **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil**. Herdeiras do axé. São Paulo: Hucitec, 1996. Disponível em <http://www.institutocaminhosoriental.com/Livros/Pombagira.pdf>. Acesso em 22 de outubro de 2021.

QUINALHA, Renan. Contra a mera “tolerância” das diferenças. **Cult**, 24. fev. 2016. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/contra-mera-tolerancia-dasdiferencas/> Acesso em: 2 nov. 2018.

REIS, Isabela. **Oxum e o mito da fragilidade feminina**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso em Comunicação Social/Jornalismo. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Escola de comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. São Paulo: José Olympio Editora, 2006.

ROSA, André Luís da. Renovação Carismática Católica e Igreja Universal do Reino de Deus: a midiaticização da intolerância religiosa no Brasil. **Revista In Totum**. V.4, n.2, 2017. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/intotum/article/view/1708>

Acesso em: 10 mar. 2022.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**, 2017. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Erisvaldo dos. **A educação As Religiões De Matriz Africana: motivos intolerância**. Caxambu: Reunião Anual da Associação Nacional de Pesquisa em Educação, 2005.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial**. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, SP: 2000.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **O célebre Juca Rosa: religiosidades negras no Rio de Janeiro, 1860-1870**. In: GOMES, Flávio; COSTA, Valéria. (Org.). **Religiões Negras no Brasil da escravidão ao pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016, v. 1, p. 7-378.

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

SILVA, Caio Isidoro da. **Políticas públicas para o enfrentamento do racismo religioso (2003-2006)**, 2020 Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/192303> Acesso em: 28 out. 2020

SILVA, Lucilia Carvalho da. **A intolerância religiosa face às religiões de matriz africana como expressão das relações étnico-raciais brasileiras: o terreno do combate à intolerância no município de duque de caxias**. **Revista EDUC - Faculdade de Duque de Caxias/Vol. 01- Nº 03/Jan-Jun 2015**. Disponível em: http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170608150213.pdf Acesso em: 28 out. 2020.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa, impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo**. MANA 13(1): 2007.

SIMAS, Luís Antônio. **Pelintras e Padilhas: a dança dos corpos encantados**. **Revista Piauí**. Questões de Axé. 12 mar. 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/pelintras-e-padilhas-danca-dos-corpos-encantados/> Acesso em: 20 out. 2021.

SIMAS, Luiz Antônio e RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**. A ciência encantada das

Macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

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

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. *In*: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). **Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo**. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SOUZA, Leal de. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda**. Encruza Livros, 2019.

SUMÁRIO Executivo. Relatório de liberdade religiosa no mundo. **2018. Fundação Pontífica ACN**, 2018, 14ª ed. Disponível em: <https://www.acn.org.br/relatorio-liberdade-religiosa>. Acesso em: 20 out. 2021.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. *In*: LARKIN, Elisa. (Org.). **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

VEIGA, Edison. Zélio. O Caboclo das Sete Encruzilhadas: o 'fundador da umbanda' que não é bem aceito por umbandistas atuais. **BBC News Brasil**. 31 dez. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047> Acesso em: 10 mar. 2022.

VIVIANE Araújo fala sobre performance em ensaio após povo achar que ela 'incorporou entidade: 'Claro que não. Sou atriz!'. 2016. **Extra**. Famosos. 26 jan. 2016. Disponível em: <https://extra.globo.com/famosos/viviane-araujo-fala-sobre-performance-em-ensaio-apos-povo-achar-que-ela-incorporou-entidade-claro-que-nao-sou-atriz-18549264.html>. Acesso em: 26 out. 2021.