



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ANTONIO AILTON DE SOUSA LIMA

POBREZA E RAÇA:
INTERSECÇÕES EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM ACARAPE- CE

FORTALEZA

2021

ANTONIO AILTON DE SOUSA LIMA

POBREZA E RAÇA:

INTERSECÇÕES EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM ACARAPE- CE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Processos Psicossociais e Vulnerabilidades Sociais.

Orientador: Prof. Dr. James Ferreira Moura Júnior.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L696p Lima, Antonio Ailton de Sousa.
POBREZA E RAÇA : INTERSECÇÕES EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM ACARAPE- CE /
Antonio Ailton de Sousa Lima. – 2021.
180 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação Profissional em Letras, Mestrado Profissional em Letras, Fortaleza, 2021.
Orientação: Prof. Me. James Ferreira Moura Júnior.

1. Raça. 2. Pobreza. 3. Umbanda. 4. Interseccionalidade. 5. Resistência. I. Título.

CDD 400

ANTONIO AILTON DE SOUSA LIMA

POBREZA E RAÇA:

INTERSECÇÕES EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM ACARAPE- CE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Processos Psicossociais e Vulnerabilidades Sociais.

Aprovado em: 02/07/2021

BANCA EXAMINADORA

Dr. James Ferreira Moura Júnior (Orientador)

Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Brasileira (UNILAB) / Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr^a. Geísa Mattos de Araújo Lima

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr^a Vera Regina Rodrigues da Silva

Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Brasileira (UNILAB)

Dr^a. Veronica Morais Ximenes

Universidade Federal do Ceará (UFC)

A minha mãe e ao meu pai, Maria Marly de Sousa
Lima e Francisco Alves de Lima.

A toda minha família, em especial a minha irmã/mãe
Rosa (Francisca Angélica de Sousa Lima).

AGRADECIMENTOS

Aos meus ancestrais que lutaram pela minha existência e a dos meus. Estes foram e são resistência em seus tempos vividos e que hoje nos conduz a caminhos de potência frente às condições impostas.

A minha mãe Maria Marly de Sousa Lima e ao meu pai Francisco Alves de Lima. Sem eles essa possibilidade de vida não seria possível, pois ao me adotarem, me conduziram conforme seus conhecimentos vivenciais me proporcionando a possibilidade que meus irmãos não tiveram. Como minha mãe diz, “os meus estudos serão a minha herança”, é o que ela poderá deixar. Reitero que meus pais não mediram esforços para que essa realidade pudesse vir acontecer, mesmo sem educação formal, deixaram nítida a importância da mesma como forma de transformação.

As minhas queridas irmãs, Ana Chirly Lima e Angélica Lima (Rosa) e a minha sobrinha Talya Lima, que sempre estão disponíveis a fazerem o impossível para me verem bem. Em especial a minha irmã Rosa que também exerce papel de mãe, sendo pelas formas de cuidado ou afeto, acreditando e apostando nos meus sonhos. Sem ela esse mestrado não seria possível, pois a condição financeira foi um dos maiores impedimentos para que esse sonho fosse possível, e ela como sempre, deu seu jeitinho e me ajudou a concretizar o que parecia impossível. Meu amor, toda luta valerá a pena!

A minha madrinha Elisangela Lopez e a amiga-irmã Lizzy Ricardo por serem motivação em tempos difíceis, vocês são a segunda família que as deusas mandaram. Obrigado pelo incentivo e por apostarem nos meus sonhos sem medo.

Aos amigos(as) de longas datas Fernando Lennys, André Victor, Gabrielly Rodrigues, Daylane Sales, Laurenice Sousa, Alice Lima, Thais Santos, Monica Gonçalves, Thalia Freitas, Marden Silveira e Letícia Saraiva, que desde o ensino médio vem sendo pilar, compartilhando sonhos, risadas e lágrimas. Vocês são pessoas incríveis e fundamentais nesse caminhar.

Aos meus queridos amigos de graduação Vania Coelho, Raiane Martins, Elisa Távora, Ruth Dias, Gutemberg Queiroz, Nayane Queiroz, Micael Pontes, André Victor e Tatiana Lima que desde então me possibilitaram vivências e aprendizagens únicas, na qual o afeto era nosso combustível em tempos caóticos, vida de estudante pobre, né?!

As amigas Samyla Sousa e Rarilene Martins pelos cuidados, conselhos e por dividirem momentos únicos que ficarão guardados em meu coração. Cada encontro é um reencontro!

A querida amiga Tamara Vieira, esta que sempre enxergou potencial onde eu não o via. Obrigado pelo carinho, parceria e amizade. Agradeço as boas energias pelo cruzamento de nossos caminhos. Você sonhou esse mestrado junto a mim.

A amiga Brena Andrade, obrigado por ouvir e compartilhar as dores e sofrimentos da vida de um pós-graduandx. Suas palavras sempre me motivaram a permanecer lutando. Obrigado por sua amizade, você é um espelho!

Aos queridos amigos(as) e vizinhos(as) Bárbara e Mário que foram família em Fortaleza. Uma rede de apoio e afeto que me proporcionou debates, cuidados e muitas viagens reflexivas acerca dessa sociedade tão injusta. Vocês trouxeram leveza nesta trajetória, serei eternamente grato!

Ao querido e grande amigo Leonardo Teixeira. Este foi mais um achado que Fortaleza me permitiu encontrar! Obrigado por ser apoio, abrigo e irmão. Nunca esquecerei de você e tudo que você já fez mim.

Ao meu amigo, professor, mentor e orientador James Moura Júnior. Nossa, és minha inspiração enquanto pesquisador, docente e pessoa. Obrigado por acreditar em mim e me permitir acreditar nas possibilidades da vida, onde o afeto e a serenidade são os principais meios. Com você, pude crescer e me apaixonar pela pesquisa e desenvolver práticas sensíveis de cuidado. És uma pessoa que levarei para toda vida, gratidão!

As amigas Francileuda Portela e Tássia Ramos, estas que foram companheiras de uma trajetória sonhada e prazerosa, agradeço por serem minhas pareas no mestrado.

Fancileuda, comentamos que somos presentes na vida um do outro. Nossa, que encontro feliz, prazeroso e amigo. Nunca pensei que essa relação seria tão forte, você é uma raridade encontrada nessa vida.

Tassia, amiga... você sempre arranca sorrisos e desperta energias intensas. És uma amizade que cativa sempre o melhor da vida. Obrigadão!

A amiga e “pacêra” Vilkiene Barbosa. Uma irmã mais velha na academia. Obrigado pelos ensinamentos, momentos de escuta e agitação. Você sempre me conduz aos melhores caminhos, bem como, me ensina a leveza da vida e a potência de cada momento. Você inspira.

A Rochelly Holanda e Tadeu Lucas, amigos de mestrados que se tornaram parceiros em produções e projetos. Vocês me inspiram e me ensinam bastante. Eu tenho um amor gratuito por esses dois.

A Danielle Negreiros, Neto e Luiza que feliz chegada a de vocês.

Ao querido professor Jon Anderson Cavalcante da UNILAB, que me motivou e me acompanhou em todo processo de preparação para o mestrado. Jon, gratidão por estender a mão para a concretização desse sonho.

As minhas amigas de mestrado e de mesa de bar Livia Romero, Alexandra Veras, Rebeca Targino, Aldemar Costa, Laisa Forte, Renata Façanha, Francileuda Portela e Paula Autran. Vocês são inspiração, força e cuidado. Vocês foram protagonistas em um momento lindo da minha vida. Gratidão por tudo!

Ao meu ninho e casa, reaPODERE - UNILAB. Sabe aquela história de nunca esquecer de onde se vem? Ela se aplica perfeitamente aqui, com este grupo de pesquisa pude me construir enquanto facilitador, extensionista, pesquisador e principalmente como ser humano. As vivências e construções coletivas possibilitaram-me a des-re-construir, assim entendendo que esse processo é constante e por hora infinito. Agradeço aos ex-membros, aos que permaneceram e aos que chegaram, por me proporcionar um aprendizado crítico e humano. Agradeço de forma especial ao Ezequiel Nunes, Rita, Jardel e Laraline, estes estiveram comigo e possibilitaram processos mais leves ao longo da minha pesquisa. Foram essenciais, obrigado!

Ao meu segundo lar, NUCOM - UFC. Este laboratório que me acolheu e proporcionou muitas vivências e ensinamentos, desde a pesquisa ao cuidado e afeto com o outro. Eu agradeço pelo acolhimento e a oportunidade de sempre aprender algo novo com vocês. Obrigado por me fazerem sentir pertencente.

À Verônica Ximenes, por estar sempre por perto e possibilitar acolhidas na UFC. Agradeço por participar deste momento ímpar em minha vida. Desde de já, agradeço por suas contribuições cirúrgicas e assertivas.

Às professoras Vera Regina e Geísa Mattos, pela disponibilidade em contribuir enquanto banca examinadora. Sei que todas as considerações serão potentes, sensíveis e humanas. Obrigado por partilharem os seus conhecimentos.

À Eveline e René, secretários da coordenação da Pós- Graduação, sempre solícitos e dispostos a sanarem dúvidas, bem como, ajudarem com o necessário. Vocês são o pulmão deste programa.

À CAPES- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de estudos, assim, possibilitando a minha permanência e dedicação no que diz respeito a pesquisa.

E por fim, não menos importante, aos(as) participantes desta pesquisa, umbandistas da cidade de Acarape. Com vocês pude me reinventar de múltiplas formas e modos, assim vivenciando experiências únicas e aprendizados dos simples aos mais complexos. Obrigado

pelo reencontro comigo mesmo. Agradeço a entidades por abrirem meus caminhos, vocês são seres de luz. Ao terreiro estudado, meu muito obrigado e gratidão pela acolhida.

EPÍGRAFE

Rito de Passá
Abram os caminhos
Abram os caminhos
Abram os caminhos
Abram-se os caminhos
A flecha atirei
Onde caiu, bradei
O céu relampeou
A chuva vai chegar
Meu corpo foi ao chão
Na palha pra curar
Lavei a alma e então
Me refiz na lama, vi pedra rolar
Dancei com a correnteza
Me deixei pro mar
Cantar e dançar pra saudar
O tempo que virá
Que foi, que está
Tocar pra marcar
O rito de passá
O rito de passa
Cantar e dançar pra saudar
O tempo que virá
Que foi, que está
Tocar pra marcar
O rito de passá
O rito de passa.

(Mc Tha)

RESUMO

O presente escrito versa sobre os engendramentos históricos e conceituais das categorias de pobreza e raça, bem como suas intersecções no que tange seus cruzamentos. Partindo do pressuposto que tanto socialmente quanto no âmbito acadêmico ambas as categorias são entendidas de formas independentes, em que uma é tida como sub-representação da outra, evoca-se discussões que reflitam sobre o contrário. É por meio de uma perspectiva decolonial e interseccional que se constrói subsídios para estabelecer a relação aqui apontada em contextos de terreiro de umbanda. Com isso, apresenta-se como objetivo geral analisar as intersecções existentes entre os marcadores de pobreza, raça e religião como estratégias de resistência vivenciadas por praticantes da Umbanda em Acarape- CE. Como objetivos específicos, buscase: (I) realizar uma revisão sistemática a partir dos descritores de raça e pobreza; (II) investigar as trajetórias de vida de cada praticante considerando a relação entre raça e religião; (III) entender como os/as praticantes de umbanda associam sua prática religiosa a situação de pobreza; e, (IV) descrever as estratégias de resistência de umbandistas frente a intersecção de pobreza e raça. Desse modo, apresenta-se a problemática em torno dos processos psicossociais de pobreza e raça atravessados pelo marcador de religião. A proposta metodológica se baseia numa abordagem qualitativa com viés compreensivo, se concretizando através de visitas de campo, caracterizado pela técnica de observação participante e entrevista semiestruturada, a considerar como critério de participação ser adulto, praticante da religião, residente da cidade de Acarape e aceitar participar da pesquisa e assinar a TECLE. Assim, todo conteúdo produzido foi analisado a partir da Análise Crítica do Discurso. Foram constadas formas distintas de (auto)reconhecimento racial e suas relações com sua instituição religiosa. Além disso, foram observadas percepções acerca da pobreza permeadas por perspectivas religiosas, assim, evidenciando-se práticas individuais e coletivas como forma de enfrentamento aos dispositivos de opressão inscritos no cotidiano de umbandistas da cidade de Acarape-CE.

Palavras-Chave: raça; pobreza; umbanda; interseccionalidade; resistência.

ABSTRACT

This paper discusses the historical and conceptual engenderings of the categories of poverty and race, as well as their intersections in terms of their intersections. Based on the assumption that, both socially and academically, both categories are understood in independent ways, in which one is seen as an under-representation of the other, it evokes discussions that reflect on the contrary. It is through a decolonial and intersectional perspective that we build subsidies to establish the relationship pointed out here in Umbanda temple contexts. Thus, the general objective is to analyze the intersections between the markers of poverty, race and religion as resistance strategies experienced by Umbanda practitioners in Acarape-CE. As specific objectives, it seeks to: (I) conduct a systematic review from the descriptors of race and poverty; (II) investigate the life trajectories of each practitioner considering the relationship between race and religion; (III) understand how Umbanda practitioners associate their religious practice with poverty; and, (IV) describe the resistance strategies of Umbanda practitioners facing the intersection of poverty and race. Thus, the problematic around the psychosocial processes of poverty and race crossed by the marker of religion is presented. The methodological proposal is based on a qualitative approach with a comprehensive bias, materializing through field visits, characterized by the technique of participant observation and semi-structured interview, considering as a criterion for participation to be an adult, practitioner of religion, resident of the city of Acarape and agree to participate in the research and sign the TECLÉ. Thus, all the content produced was analyzed based on Critical Discourse Analysis. We found distinct forms of racial (self)recognition and their relations with their religious institution. In addition, perceptions about poverty permeated by religious perspectives were observed, thus evidencing individual and collective practices as a way of confronting the devices of oppression inscribed in the daily lives of umbandistas in the city of Acarape-CE.

Keywords: race; poverty; umbanda; intersectionality; resistance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização da cidade de Acarape no mapa do Ceará	28
Figura 2 - Igreja matriz de São João Batista de Acarape-CE	29
Figura 3 - Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas - 1	29
Figura 4 - Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas - 2	30
Figura 5 - Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas - 3	30
Figura 6 - Organograma análise revisão sistemática	43
Figura 7 - Ilustração da colonização conforme os sujeitos e aos seus modos de vida.....	65
Figura 8 - Nuvem de Palavras.....	145
Figura 9 - Análise de similitude de todo o corpus em análise	147

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	- Quadro de Participantes.....	26
Tabela 2	- Artigos recuperados a partir de avaliação por pares.....	41
Tabela 3	- Estudos excluídos após leitura dos títulos e resumos com aplicação de critérios	44
Tabela 4	- Bases de dados recuperadas.....	44
Tabela 5	- Banco de dados da revisão sistemática de literatura.....	46
Tabela 6	- Índice de homicídio da população jovem negra brasileira do ano de 2017 .	72

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACD	Análise Crítica do Discurso
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa e Ensino Avançado
NUCOM	Núcleo de Psicologia Comunitária
reaPODERE	Rede de Estudos e Afrontamentos as Pobrezas, Discriminações e Resistências
RSL	Revisão Sistemática de Literatura
ST	Segmento Textual
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFC	Universidade Federal do Ceará
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	17
2. CAPÍTULO I - ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS.....	23
2.1 Objetivos	23
2.1.1 <i>Objetivo Geral:</i>	23
2.1.2 <i>Objetivos Específicos:</i>	23
2.1.3 <i>Pergunta de Partida</i>	24
2.2 Tipo de metodologia: um olhar decolonial	24
2.3 Participantes da pesquisa	26
2.4 Campo da pesquisa	28
2.5 Técnicas e Procedimentos.....	31
2.6 Análises.....	34
2.6.1 <i>Análise do Estudo II e III- Análise Crítica do Discurso</i>	34
2.6.2 <i>Análise do Estudo IV- Iramuteq</i>	35
2.7 Manejos Éticos.....	36
CAPÍTULO II - POBREZA, RAÇA E SUAS INTERSECÇÕES: UMA REVISÃO SISTEMÁTICA DE LITERATURA (2015-2020)	38
3.1 Introdução	38
3.2 Método - Revisão Sistemática de Literatura: a diáde pobreza and raça	41
3.3 Resultados e Discussões do Estudo I.....	48
3.3.1 <i>Opressões múltiplas e/ou Adição de marcadores de opressão</i>	48
3.3.2 <i>Interseccionalidade enquanto prisma de compreensão</i>	56
3.4 Considerações da Revisão Sistemática - Estudo I	59
CAPÍTULO III- A CONSTRUÇÃO SOCIAL E RELIGIOSA DO NEGRO NO BRASIL	60
4.1 Racialização: a África que antecede o Brasil.....	61
4.2 Brasil: um projeto colonial.....	65
4.3 A colonialidade e as suas implicações psicossociais: estigmatização da população negra e umbandista	69
4.4 A criminalização das práticas religiosas da Umbanda.....	77

4.5 Resultados e discussões - Corpos e Trajetórias: Encruzilhadas de Crenças	85
4.5.1 <i>Tapuia</i>	85
4.5.2 <i>Joãozinho do Pé do Morro</i>	89
4.5.3 <i>Chiquinho do Maranhão</i>	91
4.5.4 <i>Carrapeta</i>	94
4.5.5 <i>Reconhecimento racial e práticas religiosas</i>	96
4.5.6 <i>Preconceito racial e religiosos</i>	101
4.6 <i>Considerações Finais - Estudo II</i>	106
CAPÍTULO IV - A POBREZA E SUAS IMPLICAÇÕES COLONIAIS	107
5.1 Pobreza, colonialismo e o corpo negro	108
5.2 A pobreza a partir de uma compreensão racial	112
5.3 Pobreza e atravessamentos religiosos	119
5.4 Resultados e Discussões do Estudo III	124
5.5 Considerações Finais do Estudo III	135
CAPÍTULO V - INTERSECÇÕES NO TERREIRO DE UMBANDA: TECENDO RESISTÊNCIAS SOBRE POBREZA E RAÇA	137
6.1 Notas sobre interseccionalidade.....	138
6.2 Intersecções na Umbanda: ótica decolonial e dispositivos de opressão	143
6.3 Resultados e Discussões do Estudo IV	147
6.4 Considerações Finais do Estudo IV	155
7 CONCLUSÃO	156
REFERÊNCIAS	163
ANEXO I	178
APÊNDICE I - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO (TCLE) PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA	179
APÊNDICE II - ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	180

1. INTRODUÇÃO

O presente escrito tem como finalidade analisar as intersecções existentes entre os marcadores de pobreza, raça e religião como estratégias de resistência vivenciadas por praticantes da Umbanda em Acarape- CE. Assim, apresentando o cruzamento das categorias teóricas a partir de um prisma interseccional e decolonial, levando a compreensão de como se estabelece a dinamização desses marcadores sociais atrelados a situação de vulnerabilidade social ao grupo minoritário citado.

Torna necessário pontuar as aspirações vivenciais no que diz respeito ao nosso lugar de fala, bem como, os marcadores sociais e identitários que trazemos em nossos corpos, para que assim, possa-se alinhá-los conforme a perspectiva teórica adotada. Corroborando para a construção de uma ciência imbricada a partir de uma postura ética e política, este escrito se concretiza com a finalidade de romper com um ideal de neutralidade. Pois, acredita-se que “O conhecimento não tem como ser produzido de forma neutra, tendo em vista que as relações que ele tenta apreender não são neutras” (FRIGOTTO, 2008 p. 46).

Esta dissertação advém de um lugar localizado e dotado de referências que me possibilita maior envolvimento ao estudo a ser realizado. Enquanto homem negro (percebam que, para nós corpos negros precisa-se estar denunciando que somos negros(as), isto porque nos foi tirado privilégio de humanização, assim, surtindo efeito na forma como somos vistos socialmente não apenas como homens/mulheres, mas sim, homens/mulheres negros/as), intelectual, gay, pobre e oriundo de um contexto rural, tomamos como necessidade pontuar o que Djamilia Ribeiro (2017) conceitua por lugar de fala. Partindo de uma perspectiva feminista negra, a intelectual traz suas colocações para o conceito mencionado, deste modo, adotamos sua perspectiva a partir de nossa realidade e dos marcadores que nos atravessam para discorrer que o lugar de fala. O mesmo nada mais é que a importância que deve ser adotada “[...] para entendermos realidades que foram consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica” (RIBEIRO, 2017, p. 33).

Neste movimento, também evocamos a partir da obra de Spivak (2010) a indagação que conduz sua obra *Pode o subalterno falar?*, em que aqui, me torno portador daqueles(as) pretos(as) e pobres que estão resistindo de outras formas. Deste modo, aponta-se a encruzilhada que se estabelece a partir da minha experiência individual em consonância a experiência

coletiva, em que as mesmas são determinadas pelas condições sociais (estruturais) que restringiu-me possibilidades de vida, bem como gozar de certas “liberdades”. Parafraseando Djamila Ribeiro, entende-se que “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (RIBEIRO, 2017). Então, é por meio de uma existência dotada de sentido e afetos que compartilho do posicionamento de Sawaia, onde a mesma pontua que, “[...] a afetividade nega a neutralidade de reflexões científicas sobre desigualdade social, permitindo que, sem que se perca o rigor teórico-metodológico, mantenha-se viva a capacidade de se indignar diante” (2001, p. 98) das estruturas impostas.

É através de um posicionamento decolonial, que se busca fazer e aplicar um conhecimento que confronte as estruturas estabelecidas que regulamentam privilégios. Entendendo o movimento de resistência e afrontamento frente a tais adversidades, busca-se percorrer esse caminho a partir de uma postura política que se reverbera por meio de nosso corpo, nossa voz e nossos escritos. Deste modo, menciona-se a música *Cota não é Esmola*, de Bia Ferreira (2016) que ilustra lutas diárias e constantes:

*Não deixe calar a nossa voz não!
 Não deixe calar a nossa voz não!
 Não deixe calar a nossa voz não!
 Re-vo-lu-ção
 Nascem milhares dos nossos cada vez que um nosso cai,
 Nascem milhares dos nossos cada vez que um nosso cai.*

Com isso, ressalta-se que a aproximação com a temática em estudo, se deu através de vivências na infância atravessadas por questões raciais, classistas e religiosas que com o passar do tempo a complexidade e a especificidade das questões tornaram-se evidentes. Após o contato com as religiões afro-brasileiras e o entendimento de que a mesma era perpassada por raça e classe, desperta-me o desejo enquanto pesquisador de compreender como este fenômeno configurava a vida cotidiana dos sujeitos praticantes da religião. Segue um relato pessoal do meu primeiro contato com a religião:

Recordo que por volta dos meus 7 (sete), 8 (oito) anos de idade, certo dia minha mãe me pediu para que eu fosse ao bar de um conhecido da rua comprar uma teça de cachaça. Sem entender muito bem do que se tratava, fui fazer o que me foi solicitado. Ao retornar, minha mãe explica que iria fazer uma espécie de oração e que se eu quisesse participar eu teria que ficar quieto e não poderia comentar com ninguém posteriormente, além de não poder sair no meio da ritualística. Concordo com o que foi proposto. Eu e meus familiares nos dirigimos ao último cômodo da casa [hoje entendo que era pra não chamar atenção] e ficamos todos sentados na cama. Inicia-

se os trabalhos, minha mãe encontrava-se vestida com uma longa saia branca rodada, descalça. Confesso que tudo era uma novidade com um tom de mistério. Ela se dirige ao canto da parede, abaixa-se, acende umas velas; Em seguida, começa a orar baixinho, ao levar, seu corpo fica como se estivesse desequilibrado e quando torna a si, não é mais a mesma pessoa, sua personalidade, suas feições, seu comportamento muda repentinamente. Destaco que aquilo me assustou, eu não reconhecia mais minha mãe. Ao longo da ritualística várias entidades baixaram, espíritos de homens bêbados [Zé Pelintra], de Pombas-giras [Maria Mulambo], pretos(as) velhos(as) e de crianças (Erês), estes últimos tive uma identificação muito forte, talvez pela traquinagem. Ao decorrer percebi que aquele trabalho se dava em virtude da cura de um problema de saúde da minha irmã que não tinha um diagnóstico certo. Assim, sempre que uma nova entidade baixava, elas se reportavam à minha irmã. O que minha mãe pode fazer foi algo pontual, porém as entidades destacaram que ela precisaria buscar outro médium que pudesse ajudá-la. Como minha mãe estava afastada a muito tempo, é como se suas forças estivessem fracas. Esses trabalhos aconteceram algumas vezes em minha casa e desde então essa possibilidade de entendimento de mundo me encantou.

O contato com a temática apontada aprofunda-se com o trabalho de conclusão de curso da graduação em Bacharelado em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), na qual, pesquisei sobre as práticas de cura na umbanda em Redenção- CE. Conforme a pesquisa realizada, pude me aproximar de algumas práticas da religião e de seus praticantes. Estar em contato com a Umbanda me possibilitou ter uma outra compreensão filosófica da vida, a importância do reconhecimento dos conhecimentos orais, como também, de compreender a relevância de nossos ancestrais, afinal é devido a eles que hoje podemos estar aqui.

Também menciono a minha trajetória na vida acadêmica, onde por meio da minha atuação na Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (reaPODERE) enquanto extensionista, pesquisador e colaborador pude me aproximar e ter maior entendimento da temática da(s) pobreza(s). Pontuo que minha atuação na rede foi de suma importância, sendo um espaço de aprendizagem, vivência e de muitos afetos. Deste modo, ressalto que a rede me lapidou e me ensinou a ter um olhar compressivo, horizontalizado firmado no compromisso ético e político com as pessoas em situação de pobreza que são atravessadas por inúmeros marcadores.

São por meio deste dois *locus* de aprendizagem que pude amadurecer o entendimento das categorias em análise. É o ato de ter contato com a teoria e ver como ela se concebe por meio da realidade e vice-versa. Enfatizo que após o diálogo com os praticantes pude adentrar minimamente em suas realidades, trajetórias e dos contextos de pobreza que estavam inseridos,

refletindo em mim uma inquietação que me motivou a estudar sobre fenômenos e realidades vivenciadas por estes sujeitos.

Trabalhar categorias de raça e pobreza vinculados aos processos psicossociais e vulnerabilidades, manifesta-se em uma incessante inquietação diante dos fenômenos de entender como se constituem as interações e experiências desses sujeitos. Neste seguimento, apresenta-se a problemática em torno dos processos psicossociais de pobreza e raça atravessados pelo marcador de religião. Entende-se que as desigualdades sociais estão inteiramente relacionadas com o racismo e a classe social, assim resultando na exclusão e negação deste corpo negro e pobre, onde o mesmo tem que elaborar estratégias de resistências para a sobrevivência dos seus, de suas histórias, de sua identidade e de suas crenças.

É importante ressaltar que, em meio às vulnerabilidades por que passa a população negra, de cenários de extrema pobreza, demandas não atendidas por acesso às políticas públicas de proteção social, de preconceito que se transforma em ação de exclusão, de negação de identidade, de sua cultura, esta criou e vem reinventando mecanismos de resistência para garantir sua sobrevivência, ao mesmo tempo em que oferece ao Estado e à sociedade brasileira suas experiências como forma de construir coletivamente outra dinâmica de vida e ação política. (MADEIRA, GOMES, 2018, p. 474)

Concebe-se que populações negras e pobres sempre foram impedidas de estarem na academia produzindo conhecimento, o conhecimento de suas vivências. E, quando tinham seus textos publicados, eram questionados e refutados por intelectuais/críticos com perspectivas coloniais. Porém é nesse escrito que tratarei da história e a decorrência de fatos a partir da perspectiva de um intelectual negro e pobre, buscando orientação teórico-metodológico à luz de perspectivas interseccionais e decoloniais. Deste modo, o presente escrito se estrutura a partir de seções, na qual destina-se a trabalhar com cada categoria teórica proposta neste estudo. A ideia é adotar um caráter didático, onde primeiro apresenta-se e destrincha-se as categorias de raça e pobreza de formas independentes e posteriormente realiza-se os cruzamentos e intersecções das mesmas. Desse modo o escrito foi dividido em estudos, sendo eles:

A primeira seção corresponde aos aspectos metodológicos, onde a intitulamos de *Encruzilhadas Metodológicas*. Utilizou-se para a concretização deste escrito uma perspectiva interseccional e decolonial dentro de uma abordagem qualitativa. A intenção é traçar uma linha de compreensão e de fazeres que correspondam ao alcance dos objetivos aqui propostos. Recorre-se à técnica de observação participante, a fim de vivenciar e experienciar o que estes sujeitos encaram em seu cotidiano. Como forma de maior acúmulo de sentidos apreendidos

neste espaço, utilizou-se o diário de campo como ferramenta indispensável para a presente pesquisa, e por fim, a realização de entrevistas semiestruturadas, na qual, conforme a proposta dos estudos, utilizou-se análise crítica do discurso e o software Iramuteq.

A segunda seção refere-se ao estudo I *Pobreza, raça e suas intersecções: uma revisão sistemática de literatura (2015-2020)*, na qual foi realizada uma revisão sistemática sobre a interseção de pobreza e raça a partir de artigos acadêmicos entre os anos de 2015 a 2020. Assim, conforme seus delineamentos teóricos buscou-se compreensões interseccionais em cada produção, bem como estas abordam criticamente perspectivas conceituais de raça e pobreza.

A terceira seção intitulada *A construção social e religiosa do negro no Brasil* corresponde ao estudo II. Este tem por intenção fazer um panorama histórico pontuando elementos que abarquem a construção social e religiosa do negro no Brasil, bem como a África que o antecede. Deste modo, pontua-se os processos de colonização e suas implicações psicossociais que se mantêm em manutenção de uma colonialidade, assim corroborando para a marginalização e o extermínio do corpo negro, como também de suas culturas e crenças, onde aqui tratamos em sua especificidade as práticas religiosas da Umbanda.

Em seguida, menciona-se a quarta seção intitulada *A pobreza e suas implicações coloniais*, referente ao estudo III. A mesma trata de como se estabelece o fenômeno da pobreza em confluência com a raça no Brasil, deste modo apresentando a relação da pobreza com o colonialismo em que o corpo negro torna-se um ponto de intersecção. Assim concebe-se a pobreza a partir de uma compreensão racial.

E por fim, a quinta seção, compreende ao diz respeito ao estudo IV, *Intersecções no terreiro de umbanda: tecendo resistências sobre pobreza e raça*, que refere-se a apreensão de sentidos captados ao longo desse percurso do fazer pesquisar, na qual a intenção é identificar a relação das categorias em análise, bem como apontar as práticas e estratégias de resistência enfrentadas pelos(as) praticantes da religião. É uma busca de aproximar-se de uma tradução de suas realidades, bem como de suas dificuldades e conquistas.

Com isso, entende-se que esse escrito pode contribuir no campo epistêmico com discussões teóricas que possam enriquecer os debates no contexto acadêmico, propriamente no campo da psicologia, na tentativa de compreender esses processos psicossociais e as vulnerabilidades que umbandistas negros e pobres estão suscetíveis a vivenciar. Cabe pontuar que este trabalho não pretende esgotar as discussões da temática em estudo, mas, apontar contribuições teóricas e metodológicas para as próximas pesquisas sobre a situação relacional da pobreza e raça diante de um prisma interseccional e decolonial. Desse modo, este estudo é

orientado pela seguinte indagação: Como praticantes umbandistas elaboram estratégias de resistência frente a situação de pobreza e racismo relacionado a contextos interseccionais?

2. CAPITULO I - ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS

O fazer pesquisar surge como fonte de criação e como apreensão da realidade do conhecimento humano com o seu meio. É uma busca por respostas a questionamentos que permeiam o nosso cotidiano, na qual, é necessário maiores entendimentos sobre o mesmo. Concebe-se a pesquisa como um procedimento racional e sistemático, porém, entende-se que deve haver uma flexibilidade em suas construções metodológicas. Denomina-se de encruzilhadas metodológicas perspectivas de caminhos que nos levam a um mesmo cruzamento, assim, busca-se utilizar de recursos teóricos e técnicos para a construção de um conhecimento de caráter decolonial. Assim, questionando as estruturas e epistemologias hegemônicas, bem como, (re)pensando minha postura enquanto pesquisador e sujeito social. Pontua-se que a (de)colonialidade está presente nas minhas interlocuções para compreensão da realidade, na qual busco vivenciá-la como uma desobediência epistémica

2.1 Objetivos

2.1.1 *Objetivo Geral:*

Analisar as intersecções existentes entre os marcadores de pobreza, raça e religião como estratégias de resistência vivenciadas por praticantes da Umbanda em Acarape- CE.

2.1.2 *Objetivos Específicos:*

- Realizar uma revisão sistemática a partir dos descritores de raça e pobreza;
- Investigar as trajetórias de vida de cada praticante considerando a relação entre raça e religião;
- Entender como os/as praticantes de umbanda associam sua prática religiosa a situação de pobreza;
- Descrever as estratégias de resistência de umbandistas frente a intersecção de pobreza e raça.

2.1.2 Pergunta de Partida

Compreendendo as históricas relações de opressão pautadas no cenário brasileiro, aponta-se a problemática instituída entre a relação de classe e raça que, conseqüentemente, subsidiou práticas de violência e genocídio que permanecem até hoje. Destaca-se que quando atravessada por segmentos religiosos, esta relação tende a intensificar práticas de opressão, como também, fomentar práticas de resistências. Com isso, essa pesquisa tem como ponto de partida, a seguinte indagação: *Como praticantes umbandistas elaboram estratégias de resistência frente a situação de pobreza e racismo relacionado a contextos interseccionais?*

2.2 Tipo de metodologia: um olhar decolonial

O percurso metodológico apresentado, tem por finalidade tornar possível e viável os objetivos estimados para a concretização desta pesquisa. Destaca-se que tal percurso é projetado de maneira que se torne replicável e acessível para aqueles que se proponham a adentrar no eixo da pesquisa. Partindo de uma perspectiva decolonial, a intenção é confrontar os modos de conceber ciência, deste modo, obedecendo os parâmetros éticos e políticos. Ou seja, essa pesquisa visa o que Mignolo (2010) conceitua como desobediência epistêmica, na qual temos a tarefa, diga-se por hora urgente, de descolonizar o conhecimento que é um instrumento de colonização.

Adotar o movimento de decolonialidade é confrontar e afrontar as estruturas que nos são impostas social e academicamente, afinal, um negro/pobre adentrar em espaços tidos como privilégio é provocar desestabilidade na estrutura. Assim, aponta-se a necessidade de uma descolonização que perpassa tanto o saber (as formas de fazer/conceber o conhecimento), como o ser (os modos de vida e os nossos processos de subjetivação). Mediante a Mignolo, vale ressaltar que:

El desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico decolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas¹. (MIGNOLO, 2010, p. 17).

¹ Tradução realizado pelo ator: O destacamento é urgente e exige uma reviravolta epistêmica decolonial (em curso em diferentes regiões do planeta), trazendo os conhecimentos adquiridos por outras epistemologias, outros princípios de conhecimento e compreensão e, portanto, outras economias, outras políticas, outras éticas.

A colonialidade atua como uma forma de desprendimento epistêmico, tanto da esfera social quanto acadêmica, assim, visando transformações de práticas coloniais, estando elas no plano abstrato (ideias) ou na concretude da realidade:

En otras palabras, el vuelco des-colonial es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social (también en el ámbito académico, por cierto, que es una dimensión de lo social), mientras que la crítica post-colonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que operan y operaron básicamente en la academia Europea y Estadounidense. De la academia desde la academia. Por ello resaltamos lo que Quijano concluye afirmando que el desprendimiento (una manera de entender el vuelco descolonial) comienza en la descolonización del conocimiento² (MIGNOLO, 2010, p. 15).

Reitera-se a necessidade de descolonizar a nossa mente, bem como, direcionar outras possibilidades de se conceber enquanto agente social (agente de mudança) no que diz respeito a adotar perspectivas diversas como um projeto universal. É incorporar outras leituras e compreensões sobre o contexto que estamos inseridos(as), assim estando abertos(as) a questionar e a tensionar as estruturas hegemônicas. É neste sentido que esta pesquisa se propõe a buscar um fazer pesquisar diferente.

Delineando-se metodologicamente a partir de uma perspectiva qualitativa, com ênfase na compreensão contextualizada do discurso dos fiéis umbandistas da cidade de Acarape-Ceará, busca-se à realidade empírica (MINAYO; SANCHES, 1993) a considerar a problemática em estudo (SLIFE; WILLAMS, 1995). Assim, com subsídios na prática de Pesquisa Participante (BARBIER, 2002), toma-se o *Sul* como direção (viés) de compreensão. Deste modo, destaca-se que este estudo é uma busca pela captura (fugindo de uma lógica colonial) de sentidos que sejam repletos de experiência, vivência, senso comum e ação. Fals Borda (2013) pontua que a pesquisa participante advém de algumas áreas das ciências humanas a fim de maior envolvimento com o campo.

Antropologia e na Sociologia se conhecem como ‘observação por participação’ e ‘observação por experimentação’ (participação-intervenção) que implicam certamente no envolvimento pessoal do investigador nas situações reais e na interferência deste nos processos sociais locais. Mas logo se viu que estas técnicas

² Tradução realizado pelo ator: Por outras palavras, a reviravolta descolonial é um projecto de desprendimento epistémico na esfera social (também na academia, aliás, que é uma dimensão do social), enquanto a crítica e a teoria crítica pós-colonial são projectos de transformação que operam basicamente na academia europeia e americana. Da academia da academia. Por esta razão, destacamos o que Quijano conclui afirmando que o desapego (uma forma de entender a reviravolta descolonial) começa na descolonização do conhecimento.

ficaram curtas diante das exigências de vincular o pensamento a ação fundamental necessária (FALS BORDA, 2013).

Schmidt (2006), diante do termo participante assinala que o mesmo “sugere a controversa inserção de um pesquisador num campo de investigação formado pela vida social e cultural de um outro, próximo ou distante, que por sua vez, é convocado a participar da investigação na qualidade de informante, colaborador ou interlocutor” (2006, p. 14). Ou seja, almeja-se uma participação efetiva, e não uma perspectiva colonial sem a totalidade da vivência, sensações e efeitos. E nesse movimento, a autora complementa:

A prática da pesquisa participante é capaz de aglutinar em torno de si tanto a reflexão epistemológica que interessa à ruptura com o paradigma positivista quanto a apreensão crítica das dimensões éticas e políticas das pesquisas de campo, configurando metodologias que promovem uma relação com o outro próxima à idéia de comunidades interpretativas (Schmidt, 2006, p. 13)

Atrelando a uma conformidade entre os procedimentos técnicos aqui adotados, e os associando a pesquisa bibliográfica e a vivência de campo, procura-se obter informações sobre o objeto de estudo e os fenômenos que os contemplam. Ou seja, é uma tentativa de tradução e compreensão da realidade e dos costumes de um determinado grupo social. Convém ressaltar que a escolha metodológica gera-se em virtude da problemática levantada e das hipóteses a serem comprovadas. É uma chamada a ingressar em novas perspectivas por meio da aproximação entre teoria e prática (decolonial), tomando como base a vivência de grupos marginalizados e oprimidos por condutas socialmente hegemônicas.

2.3 Participantes da pesquisa

Realizar uma compreensão decolonial, é viabilizar processos de notoriedade para aqueles(as) que historicamente tiveram suas vivências reprimidas e silenciadas. Assim, entende-se que “El concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción y restitución de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por

la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad” (MIGNOLO, 2010, p.14)³.

Nesse sentido, perante uma postura crítica, à colonialidade surge como possibilidade de afrontar as condições sociais que dificultam a visibilidade e a legitimidade das produções tidas como subalternas, bem como o questionamento das condições de grupos subalternos. Comumente a essa linha de pensamento, Djamila Ribeiro (2017) pontua o quanto a experiência e a diversidade são fundamentais para a quebra da visão universal.

As experiências desses grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que as produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratadas de modo igualmente subalternizado, além das condições sociais os manterem num lugar silencioso estruturalmente (RIBEIRO, 2017, p. 35).

Nessa perspectiva, apresenta-se os(as) participantes desta pesquisa, na qual foram identificados(as) a partir de seu reconhecimento local enquanto praticantes da religião. Desse modo, foram entrevistados(as) 4 (quatro) participantes que possuem marcadores identitários demarcados socialmente. Destaca-se que estes possuem características distintas referentes a raça e sua percepção de pobreza. Os(as) participantes⁴ foram:

PARTICIPANTES DA PESQUISA				
Participante	Estado Civil	Cor/raça	Idade	religiosa
Tapuia	Casada	Indígena	47 anos	Mãe de Santo
Joãozinho do Pé do Morro	Solteiro	Pardo	49 anos	Praticante Visitante
Chiquinho do Maranhão	Solteiro	Negro	33 anos	Combone
Carrapeta	Solteira	Branca	51 anos	Praticante Visitante

Tabela 01: Quadro de Participantes

Fonte: Elaborado pelo autor.

³ Tradução realizada pelo autor: O conceito de colonialidade abriu a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subordinados à idéia de Totalidade definida sob o nome de modernidade e racionalidade

⁴ Pontua-se que foram utilizados nomes fictícios a fim de preservar a identidade dos(as) envolvidos(as). A escolha se deu baseada a partir dos nomes de Erês que compõem a umbanda.

Estes exercem funções distintas no terreiro, na qual são atravessados por marcadores da raça, classe, gênero e dentre outros. Pontua-se que estes marcadores influenciam suas percepções de mundo frente a atravessamentos individuais e coletivos. Todos(as) são residentes da cidade de Acarape-Ceará. Pontua-se que todos(as) possuem uma longa jornada de vivência em terreiros, assim, conforme seus relatos busca-se imprimi-los como tais. É conforme a valorização dos conhecimentos tradicionais, bem como os conhecimentos produzidos neste espaço que ressalta-se a importância de ouvi-los, Grosfoguel (2016) pontua que é necessário que outros povos tenham o privilégio epistêmico de tornar seus conhecimentos e práticas notórios. Ou seja, há a necessidade de visibilizar o lugar de grupos minoritários, em que Djamila Ribeiro (2017) pontua que essa notoriedade se dá pelo não acesso a direitos legais básicos. Desta forma, pauta-se como critério de seleção dos participantes para a pesquisa: serem adultos, praticantes da religião, residentes da cidade de Acarape, aceitar participar da pesquisa e assinar a TCLE- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Neste intuito, foram convidados/as quatro participantes do terreiro para a participação na pesquisa. Destaca-se que mais informações e caracterizações dos(as) participantes estarão presentes no capítulo III.

2.4 Campo da pesquisa

A fim de caracterizar a cidade em estudo, traz-se alguns elementos informativos para que se possa entender sua dinâmica. Interior do estado cearense, Acarape está localizada a 60 km (quilômetros) da capital do Estado. Sua história é concebida em associação a cidade vizinha, Redenção, que após o movimento abolicionista deixa de ser distrito de Redenção, emancipando-se politicamente. Antes denominada de Calaboca (nome originário) passa-se a ser chamada de Acarape.

Segundo o último censo realizado pelo IBGE (2010) a cidade possuía cerca de 15.338 habitantes. Destaca-se que Acarape é uma das cidades que compõem a microrregião do Maciço de Baturité, assim, caracterizando-se pelo clima tropical quente semi-árido. Geograficamente, a cidade possui dois distritos, Acarape (sede) e Canta Galo. A sede do município possui quatro bairros, sendo eles: Centro, Conjunto São Francisco, São Benedito (inclui a Estrada Velha e Granja) e Conjunto São João Batista. O restante do território da cidade é caracterizado por comunidades rurais.

A cidade é atravessada pela rodovia CE-060, porém esta não passa pelo centro comercial da cidade. O município tem como circunvizinhas as cidades de Redenção, Barreira e Guaiúba. Destaca-se que a cidade se emancipou politicamente em 15 de Abril de 1987, desde então essa data movimenta anualmente as festividades da cidade. Segue a imagem da cidade localizada no mapa do Ceará.



Figura 01: Localização da cidade de Acarape no mapa do Ceará.

Fonte: Site do cidade de Acarape

Outro elemento que constitui a história da cidade, foi a chegada de um campus universitário da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB). Destaca-se que com sua chegada, o mercado imobiliário e comercial da cidade alavancou-se, porém a cidade não proporcionou outros tipos de investimentos, como por exemplo em lazer. Assim, para além da agricultura, a economia da cidade se reconfigurou com a chegada de estudantes, servidores nacionais e internacionais.

Por fim, outro elemento característico é sua vinculação religiosa. Conforme o último censo do IBGE, a população se caracteriza enquanto católicos, seguidos de evangélicos. Esses dois segmentos religiosos também são responsáveis por proporcionar eventos que movimentam a dinâmica da cidade. Abaixo segue a imagem da igreja católica matriz da cidade.



Figura 02: Igreja matriz de São João Batista de Acarape-CE

Fonte: Autoria própria

Representando um número bem pequeno, estão os umbandistas, às vezes identificados como espíritas por sua vinculação com o espiritismo kardecista. Em uma consulta informal, identificamos a presença de três terreiros no centro do município de Acarape. Um deles é o nosso *locus* de pesquisa.

Deste modo, aponta-se o *Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas* como um terreiro constituído por um seio familiar onde a matriarca e Ialorixá conhecida como Mãe Tapuia preside as funções da casa, como do próprio espaço de culto. Ou seja, seu marido e seus filhos também exercem funções dentro do terreiro. Localizado nas margens do centro da cidade de Acarape, o espaço de culto é aberto para visitantes, adeptos da religião como aqueles que simpatizam com a mesma. O terreiro em estudo existe há aproximadamente três anos e meio. Um lugar simples, mas dotado de simbologias e de grande potência (energética e de afetos). Abaixo seguem alguns registros confeccionados do terreiro em estudo.



Figura 03-Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas - 1

Fonte: Autoria própria

A partir desse espaço, é possível gerar momentos de conhecimento (medicinal, espiritual, individual e social) por meio da ancestralidade, bem como discussões e posicionamentos políticos enquanto sujeito social. Com isso, acredita-se que conforme o ato de falar, e conseqüentemente existir/resiste se torna possível movimentos de transcendência.

Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo (RIBEIRO, 2017, p. 36).

Seguem as imagens do espaço de ritualísticas:



Figura 04 - Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas - 2
Fonte: Autoria própria



Figura 05 -Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas - 3:
Fonte: Autoria própria

2.5 Técnicas e Procedimentos

Toma-se como recurso técnico para a realização desta pesquisa alguns procedimentos que dialoguem metodologicamente com a teoria da decolonialidade, assim buscou-se amparo na observação participante com o propósito de experienciar o que o corpo negro, pobre e umbandista vivencia em seu cotidiano (ponto que meus marcadores sociais me possibilitaram maior aproximação). Destaco que o campo e suas eventualidades determinaram o curso da pesquisa, assim não existindo uma rigidez e engessamento no fazer pesquisar.

Desse modo, pontua-se que ao longo do processo desta pesquisa ocorreram algumas interferências que mudaram o curso da mesma. Atravessada por uma pandemia global, as visitas ao campo foram reconfiguradas. Segundo Brito et al (2020, p. 55) “A pandemia da doença causada pelo novo corona vírus 2019 (COVID-19) tornou-se um dos grandes desafios do século XXI”. Uma doença infectocontagiosa causada pelo corona vírus da síndrome respiratória aguda grave 2. A doença teve seus primeiros casos em dezembro de 2019, em Wuhan, na China. Em seguida, o vírus começou a circular globalmente. No Brasil, o primeiro caso foi registrado em meados de fevereiro de 2020 no estado de São Paulo, logo após a sua confirmação outros registros começam a ser realizados em outros estados brasileiros.

Sabendo de sua alta taxa de contaminação e letalidade, novas medidas restritivas nacionais, estaduais e municipais passaram a delinear as interações e relações sociais. Assim foram instituídos isolamento e distanciamento social como medida preventiva. Conforme Porto (2020, p. 05) “[...]a pandemia reforça e intensifica injustiças sociais, sanitárias e ambientais pré-existentes, tornando mais evidentes ideologias e manipulações que escondem certos interesses”. Nesse sentido, discorrer sobre isolamento e distanciamento social, é falar sobre privilégio. Afinal, para as populações em situação de pobreza a necessidade da sobrevivência os obriga a “quebrarem” tal isolamento. Porto reitera:

Diversos processos de vulnerabilização já existiam e foram intensificados nos últimos anos no planeta. O que a pandemia parece estar fazendo é tornar tais processos mais intensos, ampliados e explícitos, com estatísticas que explodem em países e territórios com fortes desigualdades sociais e governos neoliberais que priorizam a liberdade econômica, numa espécie de sobreposição de crises e desastres (PORTO, 2020, p. 06).

Desse modo, o contexto pandêmico influenciou no campo. O que eram visitas semanais passaram a ocorrer conforme a flexibilização das medidas restritivas. Destaca-se que se fazer presente no espaço de pesquisa ocorreu por escolha minha enquanto pesquisador e consentimento dos(as) participantes. Considerando a realidade do terreiro em estudo, a pandemia era um fenômeno real, porém o isolamento não acontecia conforme era exigido pelos órgãos especializados de saúde.

Pontuo que nos momentos que pude visitar o terreiro, estive munido com máscaras (equipamentos de proteção individual) e com álcool para higienização ao estabelecer contato com as pessoas. Trago como relato de como foram estes momentos:

Após ter compreensão do momento que se instaurava globalmente, nossas conversas e encontros passam a ocorrer virtualmente, tendo como principal dispositivo de comunicação o WhatsApp. Considerando os decretos de instâncias estaduais e municipais, uma nova flexibilização foi adotada. Nesse sentido, Mãe Tapuia me envia um convite via whatsapp com antecedência me convidando para uma gira que iria acontecer em comemoração a uma entidade do Terreiro. Entro em um grande dilema: aproveitar esse convite como possibilidade de fortalecer os laços ainda frágeis, porém ainda estávamos em um momento delicado em questão de saúde sanitária. Ou se eu me protegeria mantendo o isolamento social e possivelmente nosso vínculo se tornaria mais frágil assim influenciando na construção do conhecimento na qual me propus realizar. Depois de consultar alguns colegas e passar alguns dias pensando, decidi ir. O grande dia chega, levava comigo meu bloquinho de anotações, álcool em gel e máscaras. Confesso que o medo se fazia presente no deslocamento de minha casa até chegar no terreiro em estudo. Ao chegar lá, sou a única pessoa com máscara, de certo modo isso me deixou assustado, pois era como se não houvesse COVID-19. Pontuo que, pelo fato de estar de máscara isso direcionou atenção para minha pessoa. É como se essa simples proteção estabelecesse abismos entre mim as pessoas que lá estavam. Ao terminar a gira, teve um “comes e bebes”, Mãe Tapuia vem até a mim e me oferece comida, novamente entro dilema, retiro ou não a máscara do rosto? Ao fazer uma análise quase instantânea daquele momento, decidi aceitar e retirar a máscara. Percebo que Mãe Tapuia age naturalmente com os demais visitantes, mas comigo sinto que há uma maior limitação. Acredito que o fato de estar de máscara tenha gerado esses “cuidados” (RELATO DO AUTOR).

Nesse sentido, se adaptando conforme as possibilidades de fazer pesquisa, destaca-se que foram realizadas visitas a campo para conhecer os interlocutores da pesquisa com base nos critérios estabelecidos. E quando não era possível ir ao terreiro, o contato se estabelecia por meio de redes sociais como *WhatsApp* e *Facebook*. Estes recursos nos aproximou mesmo estando distantes.

Pontua-se que o uso de diários de campo ou caderno de notas, foi um recurso essencial para esta pesquisa, assim, registrando todos os momentos e condutas adotadas diante do campo e de seus acontecimentos, inclusive dos inesperados, sendo eles presencial ou não. Como assinala Barbier (2002) buscou-se registrar fielmente todos os momentos, assim, possibilitando maior sistematização das informações para serem analisadas. Ainda conforme Barbier (2002), o “diário rascunho”, “diário elaborado” e “diário comentado” possibilitaram uma escrita livre sendo possível descrever o cotidiano, percepções, fatos sem grandes preocupações, desse modo, ao sistematizar as percepções, pode-se incluir reflexões teóricas e analíticas que dialogavam com o contexto.

O diário de campo é um instrumento básico para registro de tudo que ocorre na situação investigada, registro feito com precisão quanto a datas, atores, locais e conteúdos dos acontecimentos. Nele se registram os fatos, as ocorrências e também as percepções pessoais do pesquisador proporcionadas pela observação direta (PERUZZO, 2016, p. 18).

Por fim, destaca-se que foram realizadas entrevistas semiestruturadas utilizando perguntas abertas (DUARTE, 2004), a fim captar sentimentos, crenças e valores dos(as) participantes atravessados(as) por seus marcadores identitários (ALVES; SILVA, 1992). Nesse sentido, após a identificação dos(as) praticantes umbandistas, realizou-se o contato inicial. Pontua-se que utilizou-se do procedimento de *debriefing*⁵ (KOLLER, 2008), este consiste na ocultação do objetivo geral da pesquisa, pois sua identificação poderia comprometer a disposição dos(as) entrevistados(as). Conforme a execução das entrevistas semiestruturadas, as mesmas aconteceram tanto presencialmente como de forma virtual pela plataforma *Google Meet*, estas foram gravadas, posteriormente transcritas e analisadas. O roteiro de perguntas almejava captar a percepção dos(as) participantes sobre aspectos raciais, sobre situação de pobreza e suas formas de enfrentamento.

Foi com base nos procedimentos citados que traçou-se os caminhos e encruzilhadas para alcançar os objetivos estipulados para a pesquisa. Menciona-se que conforme as ocorrências (COVID-19) do campo, buscou-se processos flexíveis no que diz respeito a técnicas e procedimentos com a finalidade de concluir a presente estudo.

2.6 Análises

Por meio do conteúdo produzido, foram traçados e apreendidos sentidos, conforme as observações participantes, os diários de campo e as entrevistas realizadas, todo material foi transcrito e analisado, assim, aplicando tipos de análises específicas conforme o objetivo de cada estudo estipulado.

2.6.1 Análise do Estudo II e III- Análise Crítica do Discurso

⁵ Constata-se nas novas resoluções de pesquisa com seres humanos no Brasil.

Magalhães (2001) define como Análise Crítica do Discurso (ACD) como oriundo do campo linguístico, onde a Análise do Discurso vai para além da dimensão textual e contextual, ela abarca a dimensão da Prática Social. Magalhães aponta:

Para além do contexto, a definição [...] focaliza a dimensão da prática social a partir de uma visão da linguagem investida de poder e ideologias, capaz de construir as dimensões sociais do conhecimento, das relações e identidade social. É essa visão de discurso, estreitamente ligada ao situacional, institucional e societal que interessa à ACD (MAGALHÃES, 2001, p. 16).

Concebendo o discurso como prática social o entendemos enquanto uma dimensão da prática social relacionada aos conceitos de ideologia e poder, ou seja, o discurso atua como um poder hegemônico. Desse modo, subentende-se que as relações de poder como hegemonia, atrela-se ao conceito de ideologia sendo um dispositivo fundamental para a construção de realidades por meio de formas, sentidos e práticas discursivas. Desse modo, (re)produzindo e transformando as relações de dominação.

Esse tipo de análise se caracteriza por tentar compreender como funciona a interação e o discurso, neste sentido viabilizando processos de produção, distribuição e consumo de textos de acordo com os fatores sociais (MAGALHÃES, 2001, p.17). Por meio da Análise do Discurso busca-se uma relação entre texto e o contexto social, desta forma possibilitando a categorização e a teorização entre a relação dialética entre as ações discursivas (agência) e permanências discursivas (estruturas) (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). Nesse sentido, alcança-se uma compreensão das categorias em análise, ampliando e construindo outras perspectivas de compreensão.

Rodrigues-Júnior (2009) discorre que a análise crítica do discurso parte de um parâmetro da linguagem, onde essas práticas discursivas resultam de práticas sociais. Assim, é uma denúncia às desigualdades sociais na qual os interlocutores estão imersos. Estabelece-se uma relação entre leitor/ouvinte possibilitando identificar discursos ideológicos camuflados, definindo posicionamentos e relações de poderes em seus discursos.

2.6.2 Análise do Estudo IV- Iramuteq

Tendo a interseccionalidade como conceito chave para se pensar as relações produzidas entre as categorias em estudo, buscou-se aplicá-la como um recurso metodológico, na qual se

produz compreensões outras a partir daquilo que já é dado como absoluto. Assim, concebe-se que ao recorrer a análise interseccional, elabora-se formas de resistir à essencialização de todas as categorias (SILVA, MESQUITA, 2020, p. 341) e de questionar o que impõe como hegemônico e vertical.

Assim, destaca-se que conforme os relatos verbais obtidos, recorreu-se às possibilidades de análise do software IRAMUTEQ (Interface de R *pour analyses Multidimensionnelles de Textes et de Questionnaires*, versão 0.7). Este software além de analisar a frequência por meio do volume substancial de texto (quantitativo), também possibilita análises da lexicografia de dados textuais (qualitativo) (CAMARGO; JUSTO, 2013).

Nesse sentido, os recursos de análise foram: *Nuvem de palavras*, que conforme a frequência das palavras há o agrupamento das mesma organizando-se graficamente; *Análise de Similitude*, onde se baseia na teoria dos grafos, identificando as co-ocorrências entre as palavras, sendo possível visualizar sugestões de ligações entre as palavras do texto facilitando a identificação da estrutura organizativa do corpus textual; assim, buscou-se os segmentos de textos mais representativos de cada classe para que as discussões pudessem ter maiores subsídios (CAMARGO; JUSTO, 2013).

2.7 Manejos Éticos

Evidenciando a necessidade de estabelecer relações entre pesquisador e pesquisado fincadas no compromisso ético-político, proponho um tipo de investigação pautada no respeito às trajetórias dos praticantes (MINAYO; ASSIS; SOUZA, 2005) umbandistas, pobres e negros, assim delineando margens para a reflexão sobre si e sua realidade. Neste sentido, considerando os procedimentos adotados, a pesquisa se ancora na resolução de protocolo de ética na pesquisa 510/2016, que diz respeito às questões éticas de pesquisa com seres humanos, definindo critérios, delimitações que priorizam em seu cerne a vida e a dignidade humana. Destaca-se que os(as) participantes que contribuíram para a pesquisa por intermédio de informações tiveram acesso ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), estando cientes do propósito da pesquisa, informando-os sobre as expectativas que se têm dos informantes da pesquisa e dos procedimento com os dados, coletados, assim garantindo o sigilo e anonimato das pessoas informantes. Ressalta-se o compromisso com a devolutiva dos apurados aos envolvidos, ou seja, aos fiéis do terreiro, na qual o produto consiste em um documentário sobre

o mesmo. Ressalta-se que a presente pesquisa foi submetida e aceita no Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Ceará (UFC).

CAPÍTULO II - POBREZA, RAÇA E SUAS INTERSECÇÕES: UMA REVISÃO SISTEMÁTICA DE LITERATURA (2015-2020)

O objetivo do presente escrito configura-se em analisar nas produções científicas, tendo como filtro artigos acadêmicos sobre as intersecções de pobreza e raça. Trata-se de uma revisão sistemática realizada com as indexações nas principais bases de dados Doaj Directory of Open Access Journals, Latindex, SciELO Brasil e Medline entre os anos de 2015 a 2020. Tendo como descritores “Pobreza”, “Pobre”, “Baixa renda”, “Preto”, “Negro” e “Raça”. Foram identificados 592 artigos, sendo analisadas 09 produções, os critérios de inclusão se deram a partir de serem produções avaliadas por pares; idioma em Português, pesquisas realizadas em território brasileiro, e por fim, pesquisas que apresentassem relação entre os descritores *pobreza e raça*. A técnica metodológica caracteriza-se pela revisão sistemática de literatura. Com base nos artigos obtidos, foi possível estabelecer duas categorias, a primeira aponta os marcadores sociais como sub representação do outro, ou como elemento de adição, já a segunda apresenta uma perspectiva interseccional, bem como a confluência entre os marcadores de pobreza e raça. Assim, atesta-se a necessidade de maiores produções que tenham uma compreensão e análise das desigualdades e opressões sociais pelo viés da interseccionalidade.

3.1 Introdução

Estabelecer uma relação entre as categorias teóricas de pobreza e raça é se debruçar sobre uma relação que permeia o cotidiano de inúmeras pessoas afetadas por problemas sociais e concretos. Sendo um grande nivelador de relações e interações sociais, a raça é responsável por segregar e hierarquizar as pessoas por sua cor de pele, e quando somada a sua classe social há uma intensificação das práticas de discriminação em torno destes sujeitos.

Nesse sentido, de acordo com o estudo “Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil”, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE, no ano 2018 obteve-se os seguintes números acerca da população brasileira, em que consideraram a categoria cor/raça, expressados em: brancos contabilizavam porcentagem de 43,1% dos brasileiros; enquanto os pretos (9,3%) e os pardos, (46,5%), ou seja, os não brancos somavam mais de 55% da população brasileira. Outro elemento que convoca a uma reflexão, é a inter-relação entre raça e classe social. Tendo suas vivências atravessadas pela pobreza, estima-se que, entre os 10% das pessoas com maior renda per capita 27,7%, são negras ou pardas, enquanto 70,6% são

brancas. Quando passamos a analisar os dados da população mais pobre, entre os 10%, 23,7% são da população branca e 75,2%, da população negra. Essa disparidade também está presente nas seguintes áreas: cargos gerenciais, onde 68, 6% são brancos e 29, 9% são negros; no rendimento domiciliar, enquanto pessoas brancas podem receber em entorno de R\$ 1.846, pessoas negras recebem R\$ 934; já pessoas vivendo abaixo da linha da pobreza extrema baseado em US\$ 1,90 por dia, por volta de R\$ 7,60, com o rendimento inferior a esse valor, 3, 6% são brancos e 8, 8% são pretos ou pardos; trabalhadores informais brancos somam 34, 6%, e negros, 47, 3%.

Conforme os números mencionados acima evidenciam-se a(s) desigualdade(s) e os desafios históricos em torno das mesmas, na qual possuem uma longa e venerável tradição. Nessa perspectiva, aponta-se para a necessidade e a importância da Psicologia em se fazer presente nas discussões que tange às categorias mencionadas, assim, buscando intervenções sociais e questionamentos teóricos em torno da problemática que direciona esse estudo. Atravessados pelo desafio de evidências em torno das questões que circundam este escrito, busca-se por meio de produções, ou seja, do conhecimento científico estabelecer uma relação direta entre pobreza e raça. Com tudo, destaca-se a importância de consumir e produzir conhecimentos em que teoria e vivências possam estar interligados. Assim, realiza-se uma revisão enquanto método a fim de produzir dados e conhecimentos, na qual serão avaliados criteriosamente buscando a incorporação de determinadas problemáticas sociais.

De acordo com Pitombeira et al (2019, p. 199), “[...] a pobreza constitui, junto com a raça, outra marca histórica da sociedade brasileira”. E desse modo, os autores apontam a necessidade de uma compreensão e de uma análise com um enfoque interseccional, pois as relações estabelecidas entre pobreza e raça se comportam de maneira imbricadas. A interseccionalidade quanto conceito sustenta-se no atravessamento de marcadores sociais, buscando entender como os elementos presentes nessas esferas são capazes de contribuir com o estudo sobre sujeições. Para Fleury-teixeira e Meneghel, tal conceito “[...] consiste no momento analítico e político de articular e entrecruzar essas diversas categorias (raça, classe, gênero) para compreensão das opressões e subalternidades” (2015, p. 185).

Moura Jr. et al (2020) discorrem que as aspirações interseccionais já existiam enquanto uma preocupação histórica do movimento feminista negro, porém o uso e a popularidade do conceito se dá pela intelectual e ativista negra Kimberlé Crenshaw em 1989. Desse modo, compreende-se que a “[...] interseccionalidade transpõe soma das dominações ou arranjos de identidades e diferenças, possibilitando-nos avançar em perspectiva e prática de

problematização rizomática” (POCAHY, 2011, p. 19), como por exemplo, as desigualdades sociais e seus impactos nos sujeitos de formas concreta e subjetiva.

Assim, conforme Crenshaw (2002) a interseccionalidade busca compreender as estruturas sociais, bem como a constituição de identidades conforme a inter-relação entre normas, valores, discursos e ideologias. Desse modo, destaca-se que ao utilizar os descritores pobreza e raça não se almeja apenas fazer uma análise correlacionada de duas categorias independentes, mas sim, estabelecer uma linha de compreensão sócio histórica que implica em realidades sociais de pessoas atravessadas por questões de raça e classe.

Assim, transcreve-se de forma implicada e sensível a realidade de pessoas vítimas de tecnologias de opressão que fomentam o preconceito racial e de classe. Ou seja, além de atender os requisitos e critérios metodológicos do fazer pesquisa, buscamos nos afetar e construir um conhecimento que possa estabelecer critérios de inclusão de forma política e ética (SAWAIA, 2001). Nesse sentido, se debruçar sobre a díade pobreza-raça é estabelecer uma relação direta com perspectivas coloniais que forjam subsídios para manutenção de tais opressões embasada em uma dialética moderno/colonial.

Tendo como ponto de partida a raça enquanto fruto de uma construção social (MADEIRA; GOMES, 2018), concebe-se que sua origem advém do colonialismo -período histórico-, assim, destaca-se a importância de tratar sobre seus efeitos nos dias atuais, denominados de colonialidade. Maldonado-Torres (2019) discorre que tal conceito refere-se ao pensamento colonial global capaz de desumanizar e que se presentifica de diferentes maneiras, sendo elas: colonialidade do saber, que se caracteriza por formas que validam ou não o conhecimento; a colonialidade do ser pela a subjetividade do sujeito e suas experiências; e por fim, a colonialidade do poder pelas estruturas econômicas, políticas e culturais, entre outras (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 49). Tais colonialidades moldam e pré determinam a vida de negros e negras resultando na precarização de sua existência.

Assim, compreende-se que todas as formas/ferramentas da colonialidade citadas acima incidem no cotidiano de pessoas vítimas de tais opressões, pois ao deter o controle da economia, da autoridade, dos recursos naturais, dos gêneros e sexualidades, assim como o do conhecimento, a colonialidade atua e se reproduz nos meios de interação social, reforçando o racismo, o machismo, as desigualdades e discriminações. Aníbal Quijano (2005) reforça que a colonialidade do poder atua por meios de mecanismos de dominação, principalmente no campo do trabalho. Com isso, as categorias de classificação social e laboral atrelam-se a cor da pele/raça. Assim, na modernidade, o capitalismo se encarrega de controlar e estabelecer a manutenção das estruturas e relações de poder, bem como, a divisão racial do trabalho.

Portanto, os dados apresentados neste artigo sobre raça e pobreza estão diretamente relacionados com as ferramentas de dominação, na qual refletem as práticas da colonialidade.

Deste modo, compreende-se que a raça alinhada à pobreza intensifica as privações, e conseqüentemente, as condições de vida destes sujeitos. Torna-se eloquente, uma análise da pobreza por aspectos mais complexos, na qual, “[...] deve-se também compreender que as concepções de pobreza são diversas, podendo estar baseadas em perspectivas unidimensionais e multidimensionais” (MOURA JR.; SARRIERA, 2017, p. 102). Ou seja, as análises devem estar para além do indicador relacionado à privação de renda, mas também devem contemplar perspectivas multidimensionais, como compreender a pobreza por meio de privações em segmentos da saúde, educação, rendimentos e dentre outros aspectos que não estão representados na lógica mercantilista.

Para maiores entendimentos sobre a confluência dos marcadores, recorreremos a uma revisão sistemática de literatura (SAMPAIO; MANCINI, 2007) na busca de intelectuais e produções que fizessem apontamentos, questionamentos ou até mesmo problematizassem a (não) relação das categorias em estudo. Assim, a construção desse escrito nos permite firmar a hipótese levantada. Este estudo está estruturado em três momentos, o primeiro consiste em uma introdução na qual se faz um breve apanhado conceitual das categorias em estudo. No segundo momento, discorre-se sobre o delineamento metodológico, na qual trata-se de descrever os processos realizados na revisão sistemática de literatura a partir de artigos publicados entre os anos de 2015 a 2020. E por fim, trazemos as discussões por meio material coletado na revisão em que se concebe duas categorias para o entendimento e compreensão do material coletado.

Com isso, alguns questionamentos foram levantados a fim de direcionar este escrito, bem como o manuseio de seus achados, sendo eles: Qual a relação estabelecida entre raça e pobreza na literatura? Como a interseccionalidade se apresenta nas discussões entre raça e classe? Desse modo, o objetivo deste escrito consiste em analisar nas produções científicas, tendo como filtro artigos acadêmicos sobre as intersecções de pobreza e raça.

3.2 Método - Revisão Sistemática de Literatura: a díade pobreza *and* raça

Ao recorrer à Revisão Sistemática de Literatura (RSL) busca-se evidências a partir de sistematizações de escritos que considerem a hipótese a ser defendida. Nesse sentido, esse tipo de estudo permite gerar recursos que desencadeiam em produção e crescimento de informação científica. Em termos gerais, a RSL “[...] é uma forma de pesquisa que utiliza como fonte de

dados a literatura sobre determinado tema, [...] mediante a aplicação de métodos explícitos e sistematizados de busca, apreciação crítica e síntese da informação selecionada” (SAMPAIO; MANCINI, 2007, p. 84).

Convém ressaltar que, a RSL se constrói a partir de um sumário de evidências oriundas de estudos primários conduzindo a resolutividade de uma questão específica de pesquisa. Por meio de um processo abrangente, imparcial e reproduzível, busca-se localizar, avaliar e sintetizar o conjunto de produções científicas (BRASIL, 2012). Sampaio e Mancini (2007, p. 84) definem esse tipo de método como a elaboração “[...] de um conjunto de estudos [...] que podem apresentar resultados conflitantes e/ou coincidentes, bem como identificar temas que necessitam de evidência, auxiliando na orientação para investigações futuras”. A partir das contribuições de Sampaio e Mancini (2007) em diálogo com Costa e Zoltowski (2014), destaca-se que a revisão sistemática de literatura tem sua elaboração constituída a partir de elementos relacionados aos procedimentos constitutivos que delinea este estudo, sendo estes descritos em cinco etapas:

1) *Definição de uma questão norteadora*, na qual elabora-se uma problemática direcionando os rumos desta pesquisa, desse modo, tem-se as seguintes perguntas de partida: Qual a relação estabelecida entre raça e pobreza na literatura? Como a interseccionalidade se apresenta nas discussões entre raça e classe? Seguindo esse parâmetro, recorreremos ao banco de dados da Plataforma de Periódicos da Capes, a fim de apurar todas as produções no que diz respeito a artigos acadêmicos publicados nos últimos cinco anos. Destaca-se que a RSL de artigos foi realizada no mês de Setembro e Novembro de 2020. Mediante a isto, pontuamos que a explicitação dos meses de coleta sinaliza um recorte temporal das produções depositadas e registradas pela plataforma.

2) *Coletando os estudos e evidências*, é constituído pela definição de descritores, que quando correlacionados resultaram em nove combinações, sendo elas: “Pobreza *and* Raça”, “Pobeza *and* Preto”, “Pobreza *and* Negro”; “Pobre *and* Raça”, “Pobre *and* Preto”; “Pobre *and* Negro”; “Baixa renda *and* Raça”, “Baixa renda *and* Preto”; “Baixa renda *and* Negro”. A escolha dos descritores se deu em virtude de estudos já realizados no que diz respeito à categoria *pobreza*. Buscou-se contribuições a partir de estudos realizados por Moura Jr e Sarriera (2017), na qual traçou-se como objetivo analisar as relações entre pobreza e bem-estar em produções acadêmicas, tendo como critérios serem artigos científicos. Dessa forma, se constituiu uma discussão em torno da pobreza e de suas dimensionalidades atravessadas pela renda a fim de se compreender os níveis de bem-estar. Ou seja, os atores denotam a importância

de identificar o impacto negativo no bem-estar subjetivo a partir da pobreza (multidimensional). Assim, utilizaram como descritores *pobreza*, *pobre* e *baixa renda*.

No que diz respeito aos descritores relacionados a raça, optou-se por considerar elementos históricos e conceituais que retratam as desigualdades ocasionadas desde o período da escravidão, e que se estendem até os dias atuais, pois vivencia-se as marcas de uma colonialidade, que resultam em práticas de exclusão social, apagamentos e boicotes a pessoas negras em diversos âmbitos das estruturas sociais. Sendo assim, utilizou-se os seguintes descritores: *raça*, *negro* e *preto*.

Convém destacar que a consulta se constituiu em periódicos nacionais qualificados nas análises sendo eles Doaj Directory of Open Access Journals, Latindex, SciELO Brasil e Medline. Ao fazer a consulta de produções científicas dos artigos recuperados, buscou-se construir uma revisão com base nos últimos cinco anos 2015-2020. Vale ressaltar que toma-se como número de análise somente as produções revisadas por pares. Com isso, ao investigar pobreza, raça e suas intersecções a escolha dos artigos se deu por sua relação direta entre os dois marcadores, isto é, a confluência dos mesmos. Assim, chegamos aos seguintes resultados:

Tabela 2 -Artigos recuperados a partir de avaliação por pares.

Descritores	Artigos Recuperados
Pobreza <i>and</i> Raça	522
Pobreza <i>and</i> Negro	880
Pobreza <i>and</i> Preto	283
Pobre <i>and</i> Raça	198
Pobre <i>and</i> Negro	561
Pobre <i>and</i> Preto	163
Baixa renda <i>and</i> Preto	352
Baixa renda <i>and</i> Raça	420
Baixa renda <i>and</i> Negro	200
Total	3.576

Fonte: Elaboração realizada pelo autor (Set. de 2020).

3) *Revisão do material e definição de critérios de exclusão/inclusão.* Ao definir como critério de inclusão no processo de busca, elencou-se os seguintes elementos: produções avaliadas por pares; idioma em Português, pesquisas realizadas em território brasileiro, e por fim, pesquisas que apresentassem relação entre os descritores *pobreza* e *raça*. Nesse sentido, de acordo com os critérios estabelecidos apuramos os números representados na tabela 2, bem como suas respectivas bases de dados, conforme indica a tabela 3.

Tabela 3 - Estudos excluídos após leitura dos títulos e resumos com aplicação de critérios.

Descritores	Geral	Por pares	Português	Brasil	Selecionados pelo sistema	Não apresenta relação com a pesquisa	Para Análise
pobreza AND raça	576	522	329	114	114	111	2
pobreza AND negro	936	880	296	63	63	62	1
pobreza AND preto	319	283	203	71	71	71	-
pobre AND raça	215	198	85	28	08	8	-
pobre AND negro	600	561	114	19	19	19	-
pobre AND preto	176	163	87	24	24	24	-
baixa renda AND preto	396	352	269	115	115	113	2
baixa renda AND raça	444	420	334	163	163	161	2
baixa renda AND negro	208	200	134	59	59	57	2
Total	3.870	3.576	1.853	656	638	626	09

Fonte: Elaboração realizada pelo autor (Set. de 2020).

Tabela 4 - Bases de dados recuperadas.

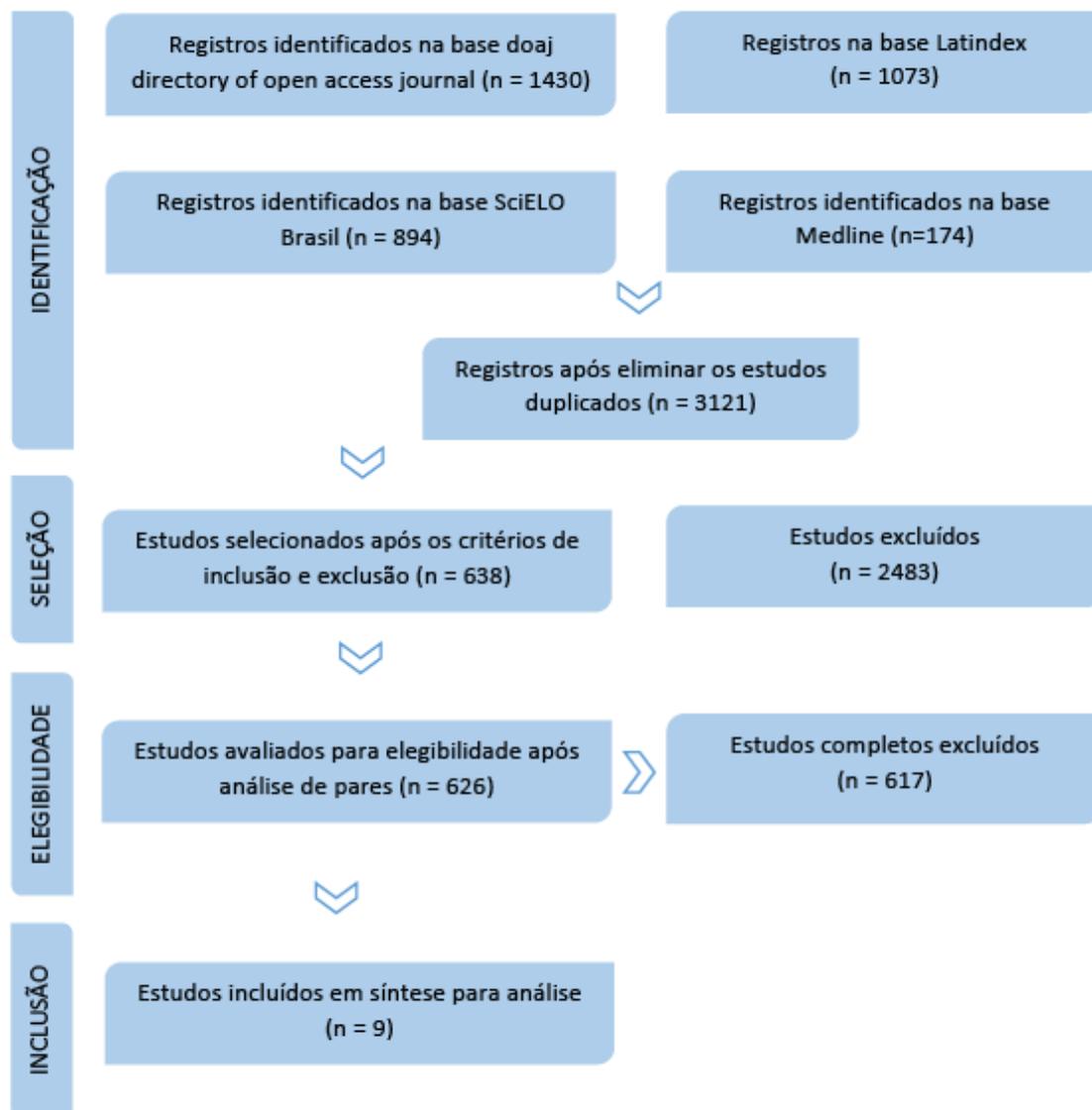
BASES DE DADOS RECUPERADAS	
Doaj Directory of Open Access Journals	Latindex
SciELO Brasil	Medline

Fonte: Elaboração realizada pelo autor (Set. de 2020).

Após a revisão, tendo como parâmetro títulos e resumos, chega-se a um número de 09 (nove) artigos. Estes derivam das seguintes combinações de descritores: *pobreza and raça*; *pobreza and negro*; *baixa renda and preto*; *baixa renda and raça*; e *baixa renda and negro*. Destaca-se que o processo de exclusão/inclusão foi fundamental, assim, possibilitando a sistematização e escolha de estudos centrados na problematização na qual nos debruçamos a realizar.

Para melhor ilustrar segue o organograma da seleção dos estudos adaptado do *Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses* (Prisma) com base em estudos de Moher, Liberati, Tetzlaff, e Altman (2019).

Figura 5: Organograma análise revisão sistemática



Fonte: Elaboração realizada pelo autor (Set. de 2020).

O organograma acima representa o percurso realizado, bem como os achados correspondentes a cada etapa. Inicialmente, no processo de identificação, ao somar os achados das bases de dados foi possível coletar 3.576 artigos, destes, após a exclusão de estudos repetidos restaram 3.121. No que se refere ao processo de seleção, após serem aplicados os critérios de exclusão, obteve 638 artigos, consequentemente, sendo excluídos 2.483. Na elegibilidade, conforme a avaliação de pares na qual passou pela análise de mais de um avaliador, foram identificados 626 potenciais artigos, porém 617 destes foram excluídos por não apresentarem relação com a temática em estudo. E com isso, no processo final de inclusão,

apenas 09 artigos foram apontados para leitura e análise mediante sua relação com a temática de pobreza, raça e interseccionalidade.

Por fim, 4) *Análise dos estudos selecionados* e 5) *Apresentação das considerações finais sobre a revisão sistemática*. Destaca-se que os procedimentos elencados foram primordiais para a construção deste estudo, assim possibilitando rigorosidade e consistência na análise qualitativa dos descritores que fundamentam a presente pesquisa. Nesse sentido, apresenta-se as descrições mais gerais, a saber: título, autores, periódicos, registro na revista, ano de publicação e o número de vezes já citados. Segue a tabela com os seguintes achados:

Tabela 5 - Banco de dados da revisão sistemática de literatura

N ^o 6	Título	Autores	Periódicos e Registro da revista	Publicação	Ano
01	Contínuo racial, mobilidade social e “embranquecimento”	RIBEIRO, Carlos. Antonio. Costa	Revista Brasileira de Ciências Sociais	v.32, n.95	2017
02	Qual a classe, a cor e o gênero da justiça? Reflexões sobre as (im)possibilidades de combate à violência doméstica e familiar contra as mulheres negras pelo Poder Judiciário brasileiro	OLIVEIRA, Tatyane Guimarães.	Mediações - Revista de Ciências Sociais	v. 21, n. 1	2016
03	Clara dos anjos e as cores de lima	SCHWARCZ, Lilia Moritz.	Sociologia & Antropologia,	v.7, n.1	2017
04	Sentindo na Pele: Percepções de Discriminação Cotidiana de Pretos e Pardos no Brasil	DAFLON, Verônica Toste; CARVALHAES Flávio; FERES JÚNIOR João.	Revista Dados	v. 60 n. 2	2017
05	Mudanças de renda no Brasil: fatores espaciais, setoriais, educacionais e de status social	SANTOS, José Alcides Figueiredo.	Revista Sociedade e Estado	v. 30, n. 3	2015
06	Masculinidades inerentes à política brasileira de saúde do homem	CESARO, Bruna Campos de; SANTOS,	Rev Panam Salud Publica	v. 42	2018

⁶ Os textos foram organizados conforme a sequência de pesquisa e combinação dos descritores..

		Helen Barbosa dos; SILVA, Francisco Noberto Moreira da			
07	A dinâmica de desigualdades e interseccionalidades no trabalho de mulheres da limpeza pública urbana: o caso das garis	BANDEIRA, Lourdes Maria; ALMEIDA, Tania Mara Campos de.	Mediações	v.20 n. 2	2015
08	Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: implementação, conhecimento e aspectos socioeconômicos sob a perspectiva desse segmento populacional	CHEHUEN NETO, José Antônio; FONSECA, Geovane Mostaro; BRUM, Igor Vilela; SANTOS, João Luís Carvalho Tricote dos; RODRIGUES, Tamara Cristina Gomes Ferraz; PAULINO, Katia Rocha; FERREIRA, Renato Erothildes	Ciência & Saúde Coletiva	v.20, n.6	2015
09	Juventude por cor e renda no acesso ao ensino superior Somando desvantagens, multiplicando desigualdades?	PICANÇO, Felícia.	Revista brasileira de ciências sociais	v.30, n. 88	2015

Fonte: Elaboração realizada pelo autor (Set. de 2020).

Destaca-se que a partir do material coletado, estabeleceu-se duas categorias de análise conforme a temática em estudo, estes foram agrupados de forma a estabelecer coesão e maior aprofundamento acerca do tema. Para a categorização, considerou-se a abordagem conceitual em torno da temática, bem como suas similaridades e equivalências. Desse modo, para além da perspectiva interseccional, serão avaliadas as categorias de raça e pobreza, bem como estas estão expressadas. Assim, a pobreza pode ser definida por dois parâmetros, unidimensional, em que só é considerado o fator econômico para mensurar a mesma, que segundo Fahel, Teles e Caminhas (2016), esta “[...] mostra-se insuficiente para captar o universo das necessidades dos mais pobres, que se manifesta por meio de várias dimensões”. Ou, a perspectiva multidimensional, na qual é possível analisar a pobreza por outros fatores como de serviços e direitos básicos (MOURA JR., 2012; AZEVEDO; BURLANDY, 2010).

A respeito da raça, esta será avaliada de como os(as) autoras recorrem a esta categoria. Ou seja, se ela é entendida apenas como uma variável demográfica ou como uma construção

social do racismo que deve ser questionado. Nesse sentido, salienta-se a pertinência e a necessidade de um entendimento crítico e político sobre abordagens e análises sobre a raça. Assim, mediante as contribuições de Madeira e Gomes (2018), considera-se a raça enquanto fruto de uma construção histórica, política e social, que constitui diferenças e segregações entre pessoas e grupos raciais (SCHWARCZ, 2019).

3.3 Resultados e Discussões do Estudo I

Com base na combinação dos descritores de *pobreza, pobre, baixa renda e raça, negro, preto*, e conforme os critérios de inclusão e exclusão adotados, foi possível encontrar 624 registros de artigos com potencial relevância para a problemática que circunda este escrito. Após o levantamento geral, torna-se necessário destacar a realização de um processo de exclusão para que assim fosse possível analisar somente os artigos em diálogo com a proposta deste escrito. Após a aplicação de filtros de seleção, considerou-se os seguintes elementos, avaliação de pares, idioma, nacionalidade, e relação entre as categorias, assim, fortalecendo a problematização apontada nesta pesquisa. Portanto, compôs-se para o banco de dados final, o número de 09 artigos a serem utilizados no referencial da investigação.

Menciona-se que a grande parcela que foi excluída da contabilização das produções apresentavam apenas uma única categoria de estudo, assim, não estabelecendo, ou até mesmo, não evidenciando a relação dialética existente entre pobreza e raça. De acordo com os achados (Tabela 4) serão discutidos segmentos teóricos, conceituais e metodológicos, a fim de encontrar subsídios em pesquisas realizadas em consonância com o interesse de pesquisa.

3.3.1 Opressões múltiplas e/ou Adição de marcadores de opressão

Nesta classificação, embora apareçam relações entre os marcadores, um sempre terá ou tem maior evidência que o outro. Desse modo, conforme Henning (2015), às opressões múltiplas se concebem a partir de uma abordagem construcionista, assim, havendo distinções entre categorias de diferenciação e sistemas de discriminação (PISCITELLI, 2008; HENNING, 2015). Os estudos analisados abaixo apresentam essa característica de compreensão interseccional.

O estudo produzido por Ribeiro (2017) aponta questões raciais brasileiras com ênfase na cor e raça relacionados às condições socioeconômicas dos sujeitos. Com isso, a raça é discutida a partir de uma perspectiva crítica ao questionar a mobilidade social de pessoas não brancas. De caráter metodológico quantitativo, o autor elabora uma escala em que se possa verificar os possíveis efeitos da ambiguidade classificatória nos processos de estratificação, assim, considerando variáveis de mobilidade educacional, ocupacional e de renda usando uma nova medida do “contínuo racial”. Ou seja, elabora-se uma abordagem em que lhe permita tratar sobre relações raciais e os efeitos das condições socioeconômicas e da mobilidade social na classificação racial ou da cor da pele.

Ribeiro (2017) também destaca que sujeitos não brancos e principalmente pretos, sofrem desvantagens significativas em relação aos brancos. Com isso, é de suma pertinência apontar que embora a desigualdade de classe seja consideravelmente maior, a raça continua a ser um fator determinante nas chances de mobilidade social no Brasil. Com isso, uma das principais conclusões é que os níveis de segregação espacial (brancos versus não brancos) são moderados nos bairros e regiões de classes mais baixas, e que os bairros mais ricos são predominantemente brancos. Dessa forma, o autor apresenta a pobreza a partir de uma perspectiva unidimensional, na qual se considerou somente o aspecto de renda.

Como tentativa de compreender tais discriminações, o autor discorre que é necessário considerar alguns elementos, como por exemplo: em termos de desigualdade socioeconômica os pardos estão mais próximos de pretos, e nas suas relações, os pardos estão mais próximos dos brancos. E que a classificação de desigualdade racial de renda tende a sofrer oscilações quando indagados por sua cor ou raça, ou quando os respondentes se autoclassificam.

Desse modo, os resultados confirmam as evidências que a desigualdade racial é maior nos estratos mais altos da estratificação social e menor nos mais baixos. Bem como, que a desigualdade de classe e de raça em termos de renda aumenta conforme aumenta o nível educacional alcançado. Assim, a desigualdade racial tem um efeito aditivo em relação à desigualdade em termos de classe de origem. Tendo em vista que a aparência é o que caracteriza a raça no Brasil, assim, reforçando o ideário de que dinheiro pode levar ao “embranquecimento” e que a pobreza pode levar ao “escurecimento”.

Também aponta-se o estudo elaborado por Daflon, Carvalhaes e Feres Júnior (2017). Os autores objetivam discutir a discriminação percebida por pretos, pardos e brancos a partir dos dados da Pesquisa das Dimensões Sociais da Desigualdade. Com isso, entende-se que as questões de raça levantadas como parâmetro de obtenção de privilégios socialmente estabelecidos, assim influenciando na constituição de relações sociais. Os autores instigam uma

reflexão tendo como parâmetro a cor da pele, pontuando as proximidades e distanciamentos entre pretos, pardos e brancos em contextos sociais e em relação a (auto)percepção da discriminação e das desigualdades.

Tendo como foco de discussão políticas públicas de ação afirmativa no ensino superior e em concursos públicos, os autores rememoram questões como, a inclusão de pardos ao lado de pretos, bem como, a discriminação racial ignorada e/ou negada por parte dos brasileiros em relação aos pardos. Os autores criticam os não-mecanismos específicos de promoção socioeconômica a tal grupo racial, pois tal problematização parece ilógica. Os autores trazem pesquisas de opinião e entrevistas que demonstram que os pardos muitas vezes não são vistos como um grupo discriminado ou que os próprios pardos não parecem detectá-la. Assim revela-se uma situação paradoxal: em que os pardos estão extremamente próximos dos pretos no que toca à desigualdade de oportunidades e, ao mesmo tempo longe destes quanto à percepção do preconceito e da discriminação.

Na tentativa de explicar a divergência entre a discriminação detectada pelas análises socioeconômicas e a discriminação percebida pelo grupo de pessoas que se autoclassificam como pardas, constatou-se que pretos e pardos vivenciam graus distintos de discriminação, pois introduz a dimensão da interação de cor e posição socioeconômica permitindo analisar como essas dimensões são importantes moderadores das percepções de discriminação no país. Contudo, aponta-se que pretos e pardos de baixo status socioeconômico apresentam níveis de percepção de discriminação distintos. Com isso, denota-se que pardos de classes mais altas praticamente não reportam sentir discriminação, enquanto os pretos dessas classes o fazem de maneira mais aguda que os demais. Os autores abordam o marcador de “pobreza” por uma perspectiva unidimensional, visto que, apenas o indicador socioeconômico é utilizado como parâmetro para entender a discriminação racial.

Reunidos em uma mesma categoria, pretos e pardos, ou seja, não brancos, sofrem com desvantagens em relação à renda ou escolaridade aos brancos, na medida que entre si essas diferenças são mínimas. Os autores destacam que alguns estudos já mapearam e descreveram a associação entre desigualdades e cor no Brasil. Porém, discorrem que a forma mais adequada de analisar as desigualdades de renda é se basear na cor atribuída pelos entrevistadores. Assim, tratando as desigualdades raciais como mero epifenômeno das relações de classe, na medida que as discriminações de cor seriam uma espécie de arcaísmo fadado a desaparecer com o processo de modernização. Com tudo, os autores assinalam que a “literatura examinada até agora indica um forte impacto da cor ou raça na desigualdade de vários recursos, oportunidades educacionais e profissionais, rendimentos e mobilidade social” (2017, p. 299). Porém, pouco

se debruçaram sobre as relações entre raça e posição socioeconômica, a partir das relações raciais no país.

Destaca-se que a não identificação de pardos enquanto negros, resulta em uma não percepção de discriminação e preconceito racial sofridos, assim, os negros são identificados como único grupo racial passivo ao racismo na qual influencia suas subjetividades. Com isso, na medida que a condição parda pode estar associada a uma menor percepção da discriminação racial evidencia-se uma ausência de consciência da discriminação racial. Desse modo entende-se que essa não percepção se dá em virtude de uma naturalização das expressões de racismo e preconceito na qual se constituiu como fruto de discurso ideológico pautado em uma democracia racial (LIMA; VALA, 2004).

Os autores também atentam aos leitores sobre a relação estabelecida entre cor, posição socioeconômica e discriminação (e suas percepções) no Brasil, na qual, os mesmos relatam que tais interações possuem suas dimensões pouco exploradas no que diz respeito a pesquisas de percepção de discriminação. Os autores complementam discorrendo que a escolaridade reduz a sensação de ser maltratado entre todos os grupos de cor, exceto no grupo de pessoas de cor preta. Deste modo, leva a compreender que a escolarização é um elemento crucial na constituição das hierarquias socioeconômicas no Brasil, onde indivíduos com o nível educacional mais alto (superior) reportam menos experiências de discriminação do que aqueles que nunca frequentaram a escola. Desse modo, os pardos pobres percebem, constata e reportam níveis de discriminação significativamente mais altos que os brancos, mas, diferentemente dos pretos, parecem interpretá-la como discriminação “de classe” e não “de raça”. Desse modo, embora os autores apresentem a pobreza por um viés unidimensional, ao considerar a escolaridade como um parâmetro de mensuração e percepção da pobreza, entende-se que há uma análise unidimensional, mas seus fatores e/ou variáveis são multidimensionais.

Em seguida, o estudo realizado por José Alcides Santos (2015) objetiva analisar as influências das variáveis espaciais, setoriais, educacionais e de status social nas mudanças de renda no Brasil entre 1992 e 2011. Desse modo, considera-se para tal análise determinantes como: divisões de classe social, grupos de status (gênero e raça), fatores de segmentação do mercado de trabalho ou de diferenciação da atividade econômica e credenciais educacionais. Assim, o estudo destaca as mudanças de renda associadas aos determinantes citados. Evidencia-se que a pobreza é compreendida por uma perspectiva unidimensional (renda), mas considera-se outros fatores para além do monetário, com isso acredita-se que essa discussão deveria ser conduzida por um viés multidimensional. Nesse sentido, o estudo também evidencia a categorização social laboral e sua realidade, bem como as fontes de poder de

consumo e suas assimetrias que são influenciadas pelos o status de gênero e raça, sendo induzidas por crenças culturais de valor social. Nesse sentido, pontua-se que a raça é discutida como um dado demográfico, sem aprofundamento e/ou discussões em torno da categoria que tem impacto social em esferas estruturais e institucionais (ALMEIDA, 2019).

Conforme Alcides Santos as desigualdades de status, “[...] tornam-se mais efetivas na medida em que estão incorporadas em desigualdades posicionais de poder e recursos na sociedade” (2015, p. 750). Assim, outro fator que corrobora e influência nos índices de desigualdades é a variável educacional, pois a mesma possui um valor intrínseco. E conforme o grau de escolarização gera-se novas assimetrias. Ou seja, “[...] as credenciais educacionais transformam-se em instrumentos de reserva de oportunidades, excludentes, que servem para preservar desigualdades socioeconômicas entre gerações e categorias” (2015, p. 750).

Metodologicamente, o estudo trata-se de um delineamento quantílico (quantitativo) combinando diferentes medidas, assim, permitindo flexibilizar segmentos e variáveis dependentes. Assim, considerou o cruzamento de variáveis independentes de população e distribuição da renda. Nesse sentido, os resultados apontam que entre os anos de 1995-2011 evidencia-se diferenças de renda do trabalhador conforme às posições da estrutura social. E com a elevação da renda de grupos privilegiados e estabilização monetária, há uma diminuição da desigualdade. Segundo o estudo em análise, ao considerar a relação de renda e raça apresenta-se discrepâncias, pois alega-se que as vantagens do grupo branco diminuem.

Como já mencionado, a escolaridade reduz os efeitos na renda mediante as posições de classe sociais. E que ao fazer um recorte regional, em comparação com ao Nordeste, o Sul e Centro-Oeste demonstram aumentos de vantagens de renda, bem como a diminuição das vantagens do Norte e manutenção desta para o Sudeste. Assim, destaca-se que com o aumento das diferenças significativas, se não fossem os fatores controlados elas seriam maiores.

Por fim, o autor conclui-se que locais de residência, unidades em que trabalham bem como seus segmentos laborais afetam os mais diversos grupos, sejam elas relacionadas a posições privilegiadas ou não. Assim, as reduções nas desigualdades territoriais de renda (municipais), contribuem para a diminuição de desigualdades entre e dentro dos grupos sociais. Em relação ao status de raça, observa-se que as desvantagens de pretos e pardos são bem similares. E por fim, destaca-se que embora haja uma progressiva diminuição da desigualdade de renda entre os indivíduos, os principais detentores de ativos de capital ainda conseguem proteger e/ou mesmo expandir seu capital.

Em sequência, o estudo desenvolvido por Cesaro, Santos e, Silva (2018), aborda leituras aprofundadas sobre masculinidades brasileiras no âmbito da saúde, fazendo uso de uma

perspectiva pós-estruturalista, a partir das estratégias utilizadas pela Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem (PNAISH), que pauta as masculinidades de maneira abrangente. Com isso, os autores objetivam compreender a diversidade das masculinidades no bojo da historicidade de suas inter-relações, rastreando essas masculinidades como múltiplas, mutantes e diferenciadas.

Os contextos específicos ao qual homens negros, pobres e jovens estão inseridos, que contêm ambientes insalubres e constante violência urbana, dão o tom da discussão ao longo da pesquisa. Embora os estudos evidencie que homens negros e pobres estejam mais expostos a maiores situações de vulnerabilidades não se há um aprofundamento das questões e implicações raciais que possam conceber o aspecto saúde-doença dessa população. Assim, pontua-se que esta produção embora possuía uma perspectiva interseccional, se discute pouco sobre a concepção de raça e sua performance enquanto marcador identitário. Os autores também destacam que “[...] a inclusão da infância e da adolescência nesse debate também é necessária por ser fundamental no processo do tornar-se homem” (2018, p. 03), e ainda enfatizam que o grau de violência sofrida pelos jovens estudados está diretamente ligado à vulnerabilidade de seu meio social.

Entre suas conclusões, Cesaro, Santos e Silva (2018, p. 03) voltam a dizer sobre a importância de discussões com enfoque em temáticas de “[...] gênero, orientação sexual, identidade de gênero, geração, deficiência e condição étnico-racial nas ações de educação permanente dos trabalhadores e gestores de saúde pública”, afirmando que os marcadores inerentes a homens negros latino-americanos devem ser abordados na estruturação das políticas públicas de saúde, pois uma desassociação torna o processo insuficiente. Assim, considerando questões de classe social, compreende-se que são apontadas aspectos múltiplos relacionados à situação de pobreza tratada. Ou seja, não é único e exclusivamente a renda que definirá os sujeitos enquanto pobre mas todas outras privações (MOURA JR., 2012)

Já o estudo produzido por Bandeira e Almeida (2015), tem como objetivo analisar as características históricas do estado-nação brasileiro, formação étnico-racial do seu povo e a modelagem da sociedade nos parâmetros modernos e suas particularidades nas categorias sócio-profissionais. Considera-se que desde o período colonial às disparidades sociais vem se acumulando, assim, formam-se classificações e categorizações que consideram elementos como raça, nível de escolaridade, lugar geográfico (onde reside) e ademais. Bandeira e Almeida (2015), assinalam que tais classificações podem e determinam a futuridade do indivíduo, suas oportunidades e qual será sua função social. Assim, a raça é pontuada a partir de um delineamento crítico atravessado por questões de gênero e suas atividades laborais.

Tendo como interlocutoras garis, o estudo menciona que posição social está quase que totalmente ligada à atividade, onde diante da pirâmide hierárquica que desfavorece os bairros periféricos, atribui aos citados um labor dito como inferior, considerado abjeto. Destaca-se que esse grupo, tem sua composição majoritariamente pelo sexo feminino, representando 62%. Com isso, os autores denunciam que a atividade de cuidar e limpar é atribuída à mulher.

A pesquisa direcionada às mulheres garis busca também entender as características desiguais entre os gêneros numa mesma atividade, o que somado a uma ideia patriarcal, deixa o sexo feminino numa posição inferior. Dentro da porcentagem feminina, existem outras, sendo divididas por raça entre amarelas, brancas e negras, sendo a última a que mais se atribui a realidade de invisibilidade. Outra problemática que atravessa a classe trabalhadora marcadamente pelo gênero feminino é a insalubridade. Além dos extensos percursos, há partes desse trajeto que não tem como manter sua higiene pessoal, bem como, realizarem sua alimentação, onde têm que levar consigo ao longo do caminho seus pertences individuais e suas ferramentas de trabalho que influenciam na sua saúde física, além da saúde emocional.

Assim, evidencia-se que em uma pirâmide hierárquica, as mulheres negras, com baixa escolaridade constituem os segmentos menos favorecidos, como trabalhar como garis. Essa atribuição fez com que a maioria das mulheres se identificassem como sujas, devido ao trabalho de remover os detritos jogados pela rua, delegação essa que veio inicialmente por pessoas em classes mais altas dessa hierarquia. Com isso, conclui-se que nas últimas décadas o trabalho feminino apresentou um elevado crescimento. Sendo mulheres chefes de família ou mães solteiras a todo momento são atribuídos a elas trabalhos de cuidado e limpeza e a tarefa em questão é dada cada vez mais às mulheres, posto que mulheres negras são as mais presentes nesse serviço. Neste sentido, inseridas em um contexto de vulnerabilidade e de precarização do trabalho, o entendimento da pobreza se concebe a partir de uma perspectiva multidimensional, assim, considerando a dimensão renda e trabalho.

Em seguida, apresenta-se a produção de Chehuen Neto, Fonseca, Brum, Santos, Rodrigues, Paulino e Ferreira (2015), os autores traçam como objetivo investigar o conhecimento da população negra acerca da política, seus potenciais benefícios e as dificuldades de acesso à saúde. Embora as políticas públicas dos últimos anos tenham reduzido as desigualdades no Brasil, ainda existem algumas lacunas a serem preenchidas. Com ênfase na saúde, foram desenvolvidas políticas de promoção da equidade, sendo uma delas, a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) de 2007. Assim, essa política emerge como ferramenta na reestruturação da saúde conforme à demanda e à realidade do país,

garantindo saúde, direito humano e promoção, prevenção, atenção, tratamento e recuperação de doenças à população negra.

Conforme o Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, os autores detectaram uma diminuição da qualidade e expectativa de vida da população negra, elencando maiores chances de violência e/ou morte materna e infantil e menor acesso a serviços por esse grupo. A dificuldade de obter e de agrupar informações sobre a realidade da saúde dos negros no país pode se justificar, em parte, pelos ideais de que no Brasil inexistiam obstáculos de ordem estrutural, social, cultural e/ou racial para a construção de uma nação verdadeiramente democrática. Desse modo, a inclusão do item “identificação racial” em estudos científicos mostra-se fundamental para uma compreensão acerca das condições políticas, sociais, econômicas e suas consequências no processo saúde-doença da população negra. Desse modo, a raça aparece no estudo como o dado sócio demográfico, em que apresenta-se estáticas a determinadas variáveis associada a categoria negro/raça, ou seja, não há uma maior discussão conceitual e teórica que aprofunde a problematização em estudo.

A pesquisa elaborada pelos autores caracteriza-se por um delineamento quantitativo de caráter transversal, exploratório e descritivo, tendo como campo as cinco regiões demográficas mais povoadas da cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. A PNSIPN visando a população que apresenta maior nível de vulnerabilidade social e econômica, busca aferir os conhecimentos a respeito desse programa por meio do público em estudo, assim, descrevendo os potenciais benefícios e dificuldades desta população. Mediante isto, conclui-se que o tipo de pobreza citado no artigo se classifica como pobreza multidimensional, pois, além do aspecto de renda, também trabalha-se com a perspectiva de acesso à saúde a pessoas em situação de privação mútua associado a outras variantes.

Outra produção analisada foi estudo elaborado por Felícia Picanço (2015, p. 148), na qual objetivou-se “analisar o quadro da desigualdade de chances no acesso ao ensino superior dos jovens de 18 a 29 anos segundo raça e renda, a partir dos dados da PNAD (1993, 1998, 2003 e 2011) e da análise das razões de chances”. Em um primeiro momento a autora discorre a respeito da inserção ao ensino superior no Brasil e no perfil desses estudantes e analisa o que fazem os jovens de 18 a 29 anos em termos de trabalho e estudo, seu acesso ao ensino superior e as desigualdades entre os grupos de cor e de renda. A autora apresenta uma compreensão da pobreza unidimensional, considerando apenas o aspecto socioeconômico, mas reitera a importância da educação nos processos de enfrentamento da pobreza, ou seja, a educação promove “[...]a equalização dos indivíduos em termos de oportunidades educacionais e aquisição de valores culturais, logo, os indivíduos estariam em posições mais igualitárias de

competição e suas realizações dependeriam do mérito e do investimento pessoal” (2015, p. 146). Deste modo, considera-se uma perspectiva multidimensional.

Com isso, a autora destaca que os programas governamentais promoveram a expansão do acesso à educação nos anos de 1990 ao ensino fundamental, médio e superior no país. Tais programas tinham como objetivo diminuir as desigualdades entre os grupos sociais na área da educação, principalmente a de nível superior. Entretanto, a autora coloca que “a desigualdade em queda para os grupos de cor e renda pode ser efeito da saturação dos grupos em vantagem” (PICANÇO, 2015, p. 151). Assim, ao discorrer sobre raça, a autora não faz uma discussão profunda em termo do conceito, apenas o apresenta como dado sociodemográfico atrelado à educação.

Desse modo, Picanço conduz a uma compreensão de que a diferença racial e socioeconômica são fatores determinantes para o ingresso e permanência no ensino superior. As chances de jovens brancos e ricos de acessarem e permanecerem no ensino superior são maiores que as de jovens negros e pobres. Porém, jovens negros e ricos podem ter chances iguais ou superiores em relação aos brancos do mesmo grupo. A autora destaca que por mais que as oportunidades para o acesso ao ensino superior tenham crescido, visando a queda das desigualdades entre os grupos de cor e renda, os grupos que estão em vantagem continuam em vantagem, pois também se beneficiam dessas mudanças e oportunidades. Também é possível observar que, por mais que renda e raça sejam mecanismos de produção de desigualdades, os dois são distintos, mas o primeiro produz uma desigualdade maior.

3.3.2 *Interseccionalidade enquanto prisma de compreensão*

A partir dessa categoria buscou-se apreender maiores complexidades, a considerar as trajetórias e os cruzamentos identitários interseccionados. Desse modo, evidencia-se desigualdades e opressões expressas socialmente, presente em todos os âmbitos da vida social dos sujeitos, ou seja, essa categoria analítica “[...] permite a leitura do social a partir das múltiplas opressões que atravessam a existência singular de cada pessoa, em todos os contextos sociais” (MELLO; GONÇALVES, 2010).

Nesse sentido, destaca-se que o entendimento adotado para a interseccionalidade segue fielmente a compreensão adotada por Kimberlé Crenshaw, na qual a mesma destaca as opressões de gênero, raça e classe. Henning (2015) intitula esse de tipo de compreensão

conceitual como “abordagem sistêmica/estrutural”, em que esta determina ou estrutura a formação de identidades.

Nesta classificação apresenta-se o estudo formulado por Oliveira (2016), este objetiva refletir sobre a atuação do Poder Judiciário na proteção de mulheres em situação de violência, considerando os marcadores sociais de raça, gênero e classe. Assim, se evidencia tais discriminação e outras formas de exclusão na medida que o Poder Judiciário tem atuado em consonância com seu funcionamento. Mediante a isto, a autora critica a concepção de uma construção social em torno da raça que influencia em processos de criminalização e julgamento de pessoas negras. Desse modo, atesta-se que as instâncias jurídicas devem exercer seu papel em função do benefício das lutas sociais e do combate às opressões. Mas, quando atravessado por posicionamentos políticos e ideológicos tem sido a mola propulsora para um vasto campo de violações de direitos e de uso estratégico dessa estrutura do Estado por grupos específicos com fins de manutenção de privilégios. Assim, a raça se configura neste estudo a partir de uma perspectiva crítica em que se há uma contextualização das condições históricas, culturais, concretas e subjetivas que endossam as vivências negras.

Considerando as situações de violência doméstica e familiar atravessadas pelos marcadores de raça, classe e gênero, Oliveira (2016) destaca a invisibilidade construída por parte das instituições (Poder judiciário) e da sociedade brasileira em relação ao fenômeno. Desse modo, ao recorrer a Lei Maria da Penha (2006), a autora discorre da não eficácia da mesma, pois depende do funcionamento das instituições e dos mecanismos em consonância com as determinações da lei considerando vivências desiguais. Com base no Mapa da Violência de 2015 a autora destaca que há um aumento de homicídio de mulheres, evidenciando-se uma diminuição de homicídio de mulheres brancas, mas há aumento no número de homicídios contra as mulheres negras. Assim, Oliveira (2016) aponta que a efetividade da lei Maria da Penha, bem como seus mecanismos de proteção tem surtido efeito com maior ênfase as mulheres brancas, enquanto que as mulheres negras não têm usufruído integral e efetivamente dos mesmos mecanismos judiciais.

Nesse sentido, este estudo realça a presença e os efeitos do racismo institucional em instâncias e instituições acirrando desigualdades entre as mulheres. Deste modo, se torna necessário políticas públicas sensíveis a intersecções em busca do combate à violências provocadas pelas mesmas. Assim, com a complexidade das relações sociais e as articulações entre as opressões dita-se a necessidade de uma compreensão interseccional. Nessa perspectiva, Oliveira (2016) conclui assinalando que os fatores de (re)produção das desigualdades sociais experimentadas pelas mulheres são ocasionados pelo capitalismo, racismo e patriarcado, assim,

determinam as condições materiais de vida de mulheres negras. O Poder Judiciário no Brasil tem cor, gênero e classe social. Desse modo, entende-se que a pobreza abordada por Oliveira parte de uma dimensão multidimensional, assim evidenciando a necessidade de implantação e fortalecimento de políticas públicas.

Com base na produção realizada por Lilia Schwarcz (2017), ao debruçar-se sobre um minucioso estudo das obras literárias de Lima Barreto, a autora traçou como objetivo explorar o uso feito pelo escritor Lima Barreto das cores, entendidas como cores sociais, no conjunto de sua obra. A autora destaca que o literário buscava denunciar práticas de exclusão social, econômica e política geradas por contextos de pobreza e escravidão. Assim, apontando especificidades e às marcas sociais de diferença – como classe, mas também raça, gênero, região e geração –, na qual Schwarcz (2017) destaca que tais marcas sempre devem ser analisadas de forma interseccionada.

Schwarcz (2017) também aponta que Lima Barreto evoca em suas obras uma inversão de coloração socialmente construída, assim, na medida que os malandros não eram os “morenos” e pobres, mas sim, eram os brancos e de classe média baixa onde se aproveitavam de moças jovens e negras. Desta forma, uma das críticas que se dirigia à obra mencionada diz respeito ao preconceito de cor e as desigualdades persistentes de raça. Os personagens conforme os espaços e vivências violentas vão se reconhecendo enquanto negros/as, implicando em suas relações amorosas e no idealismo do mesmo, onde se delimitavam por divisões espaciais e simbólicas, ou seja, fronteiras criadas a partir da cor social. Destaca-se a raça como um dos elementos centrais na análise feita, em que há uma tentativa da caracterização dos contextos e das condições de vida, bem como, das relações estabelecidas entre grupos brancos e não brancos. Assim, a mesma aparece a partir de um viés crítico na intenção de questionar e confrontar a dinâmica racial brasileira.

E assim, em Clara dos Anjos denuncia-se os maus tratos as mulheres pobres e muitas vezes afrodescendentes. E, que embora raça, classe e gênero sejam sistemas de dominação distintos, mas que de maneira relacionada contribuem para a consolidação de uma única estrutura. Na qual, grande parte da população negra e feminina sofria (e ainda sofre) com à violência masculina, bem como o desprezo dos homens brancos, excepcionalmente.

A partir de sua obra, depara-se com a expressão de “pigmentocracias”, onde esse entendimento se concebia conforme a ascensão social pautada em tons da pele, assim, como criando vínculos estreitos entre raça e status socioeconômico, em que, a pobreza associava-se à criminalidade ou a alienação derivada de sua privação monetária (unidimensional) que por hora associava-se pela condições estabelecidas em um cenário pós escravidão. Desse modo, conclui-se que, a escrita como “atividade espiritual”, em que Lima Barreto conecta-se ao seu

tempo, sua região e a sua condição, assim, entendendo a raça não como condenação determinista, mas sim, associada à cor, classe, gênero e origem.

3.4 Considerações da Revisão Sistemática - Estudo I

Com base nos resultados da revisão sistemática, há a compreensão de uma limitação nas investigações que dizem respeito à confluência interseccional de pobreza e raça, bem como, na sua caracterização enquanto conceito. Nesse sentido, pode-se observar que há concepções distintas de raça e pobreza a partir da construção dos escritos, onde a raça em algumas produções é concebida apenas como um dado sociodemográfico e não como uma questão social e teórica que deve ser problematizada. O mesmo se aplicou a categoria de pobreza, pois embora os autores a concebiam como uma categoria unidimensional, haviam aspirações multidimensionais, ou seja, a renda não era o único parâmetro de análise.

Também se evidencia que ao recorrer à teoria e/ou abordagem interseccional, os(as) autores(as) apresentaram e conceberam o conceito a partir de duas perspectivas; na primeira os marcadores sociais e/ou identitários são compreendidos a partir de uma sobreposição de um ao outro, tendo um caráter aditivo. Já na segunda, estes marcadores são apresentados como congruentes, ou seja, interseccionados com o mesmo “valor” de confluência.

Por fim, destaca-se que as limitações deste estudo se concebem no tange o período temporal em recorte, bem como, os tipos de publicações escolhidas para análise. Assim, acredita-se na necessidade de realização de mais estudos com base na perspectiva interseccional que possa revelar os mais diversos contextos e suas opressões. Como também possam evidenciar as práticas de opressão como algo em confluência e não com um teor aditivo, onde um marcador identitário se sobrepõe ao outro. Desse modo, compreendendo as limitações no que tange ao período temporal em recorte, bem como os tipos de produções escolhidas, esta pesquisa faz ilustrações da realidade social dotadas de marcadores identitários interseccionados, assim podendo pensar em estratégias de enfrentamento às desigualdades sociais, como por exemplo, a implantação de políticas públicas.

CAPÍTULO III- A CONSTRUÇÃO SOCIAL E RELIGIOSA DO NEGRO NO BRASIL

*Mil nações
Moldaram minha cara
Minha voz
Uso pra dizer o que se cala
Ser feliz no vão, no triste, é força que me embala
O meu país
É meu lugar de fala
(Elza Soares)*

Esta seção discute sobre os impactos estruturantes do racismo que permeiam as relações e as dinâmicas da contemporaneidade, que delimitam as formas de (re)existência do corpo negro nos espaços onde encontra-se inserido. Neste sentido, é necessário entender alguns aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos para que se possa captar a dinâmica e a conjuntura de determinados fenômenos. Dessa forma, leva-se a compreensão de que práticas racistas e opressivas voltadas ao corpo negro e a concepção de raça, são instrumentos de violência que vem sendo utilizados desde o período colonial.

As discussões em torno do conceito de raça, não são de hoje. O conceito já foi trabalhado por áreas do conhecimento como, antropologia, biologia, sociologia, medicina e dentre outras epistemologias que pensava o conceito como maneira de justificar a representação social da mesma entre os indivíduos. Nessa perspectiva, aponta-se que o conceito de raça se distancia da proposta dos estudos da biologia, assim o entende-se como fruto de uma construção social imbuída de concepções históricas e políticas (MADEIRA, GOMES, 2018).

Destaca-se que nos dias atuais as discussões sobre raça giram em torno de um movimento questionador e crítico a respeito das desigualdades geradas por perspectivas raciais. Assim, ao conceber a raça como fruto de uma construção social, entende-se que sua (re)produção cotidiana afeta a realidade que se reflete em esferas política, econômica, cultural e psicossocial na vida de negros(as). Segundo Schwarcz (2019, p. 175), a construção social de raça se estabelece a partir de marcadores sociais da diferença, definindo categorias classificatórias, na qual, pertencem a ordem das representações sociais e exercem influências reais no mundo. Diferenças que são instituídas a partir de cada grupo social que desencadeiam estereótipos, culminado em práticas discriminatórias, preconceituosas e violentas, bem como, práticas de hierarquias e subordinações. Assim, a raça se constitui como elemento de diferença entre os sujeitos.

Advindo de concepções de uma perspectiva moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2016) a raça surge de uma produção científica, que logo em seguida, é absorvida e imaginada pelo senso comum. Em suma, dá-se início a um processo de escolha e seleção de uma série de características, classificando o sujeito dentro de um determinado grupo étnico e social. Com isso, ao discorrer sobre a lógica racial no Brasil, pauta-se atravessamentos existentes que contribuem na construção de práticas de desigualdade social entre negros e brancos. Assim, o território brasileiro se tornou mais um campo de atuação e proliferação das estruturas do colonialismo, e conseqüentemente, das práticas de escravidão e servidão com os povos originários e os povos africanos que foram transportados involuntariamente.

Para compreender como se estabeleceram as relações do colonialismo no Brasil, precisa-se entender o marco que antecede tal fenômeno. “Por isso, para compreendermos a trajetória dos negros brasileiros é preciso saber como e por que o continente africano se tornou o maior centro de dispersão populacional do mundo moderno” (ALBUQUERQUE; BRAGA FILHO, 2006, p. 13). Destaca-se que as discussões não serão sobre contexto africano e suas conjunturas sociais, porém haverá pontuações.

Tendo a raça como elemento central deste estudo, destaca-se sua relação com as práticas religiosas afro-brasileiras. Afinal, ao tratar de raça, trata-se de elementos culturais, religiosos que dizem respeito a seu grupo social, sua ancestralidade, bem como suas aspirações vivenciais e espirituais. Nesse sentido, este estudo dedica-se a investigar as trajetórias de vida de cada praticante considerando a relação entre raça e religião.

4.1 Racialização: a África que antecede o Brasil

Essa discussão inicia-se provocando tensionamentos, a partir do imaginário disseminado sobre o continente africano, da representação do negro africano enquanto sujeito social e de como vivenciamos essas aspirações raciais enquanto negros(as) no Brasil. Oliva, aponta que “[...] a História da África e a História do Brasil estão mais próximas do que alguns gostariam” (2003, p. 424). Desse modo, torna-se necessário fazer alguns apontamentos no que diz respeito a importância da África sob uma ótica geopolítica, sobre sua influência para o Brasil, bem como o não (re)conhecimento ou associação que possa existir entre a composição historiográfica da África com o Brasil.

O propósito deste escrito não consiste em realizar um estudo sobre a África e seus aspectos culturais, mas sim, apontar a relação que o continente possui com o Brasil. Talvez

existam falhas em não apresentar de forma fidedigna a diversidade e complexidade das inúmeras sociedades africanas e suas particularidades, assim a reduzindo apenas como continente. Contudo, reconhece-se a pluralidade do continente.

Até há alguns anos atrás, os conteúdos e informações sobre o continente africano possuíam um teor distorcido e, conseqüentemente, representações preconceituosas, racistas e pejorativas. Tanto a mídia, quanto as literaturas (re)tratavam a África enquanto “[...] um Continente marcado pelas misérias, guerras étnicas, instabilidade política, AIDS, fome e falência econômica” (OLIVA, 2003, p. 431). Assim, tais concepções foram incorporadas aos discursos ao longo do curso histórico e reverberam até os dias atuais.

Deste modo, se faz necessário entender alguns processos que corroboraram para a perda de alguns fatos importantes da história da África. Grosfoguel (2016) discorre que as intervenções do eurocentrismo por meio do colonialismo resultou no epistemicídio e genocídio da população e dos conhecimentos africanos. Ocasionalmente uma fissura na historiografia Africana, em que sua história passou a ser contada/ensinada a partir de uma perspectiva eurocêntrica, colonial e branca. Assim, sendo reduzida em curto espaço-tempo, que conseqüentemente, influenciou na construção de um povo, de uma identidade e de subjetividades.

As teorias eurocêntricas exercem um papel de autopromoção, na qual se colocam enquanto centro político, concebendo seu conhecimento como universal, assim, negando a existência e a contribuição de outras epistemologias no processo do desenvolvimento humano e social. Desvalidar ou deslegitimar outra epistemologia, implica em um privilégio epistemológico, em que “[...] outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva” (GROSFOGUEL, 2016, p. 25), mas também, mecanismos que privilegiam projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. Ao ser estruturado ideologicamente como universal, o eurocentrismo induz a processos de anulação no que diz respeito às estruturas não europeias. A história e muitos fenômenos sociais passam a ser concebidos e explicados a partir de uma lógica eurocêntrica. Deste modo, aponta-se alguns fatos utilizados para justificar determinadas práticas em relação aos povos africanos, tendo o colonialismo como exemplo.

De acordo com estudos realizados por Leakey (2010), os primeiros indícios de grupos humanos e intervenções tecnológicas foram encontrados em território africano. Em decorrência do processo desenvolvimento humano (evolução humana), cita-se o fenômeno de “hominização”, assim, conduzindo ao desenvolvimento da espécie humana, quer física e intelectual. Assim, Balout (2010) aponta duas questões problemáticas, “como” e “quando” se

estabeleceu tal fenômeno. São questões que tentam compreender e responder às implicações pré-históricas e as influências humanas no meio externo. O autor considera que:

[...] O primeiro problema implica eliminar todas as causas naturais para poder reconhecer no utensílio a mão do homem. O segundo implica dispor de esquemas cronológicos que permitam datar, com um grau de aproximação aceitável, as mais remotas evidências da indústria humana (BALOUT, 2010, p. 472).

Considerando a problemática acima, Balout (p. 472, 2010) inspirado na teoria do monogenismo⁷, afirma que a África é considerada hoje como o berço da humanidade. O continente Africano tem sua história constituída por impérios e reinos, com uma diversidade geográfica e populacional de inúmeras civilizações (LEAKEY, 2010). Assim, ao explorar sobre práticas culturais e dinâmicas sociais adotadas por algumas sociedades africanas, destaca-se os conflitos existentes entre clãs e grupos étnicos, em que o grupo derrotado era condicionado a escravidão. A chamada escravidão doméstica, “[...] consistia em aprisionar alguém para utilizar sua força de trabalho, em geral, na agricultura de pequena escala, familiar. [...] esse tipo de escravidão servia para aumentar o número de pessoas a serem empregadas no sustento de uma família ou grupo” (ALBUQUERQUE; BRAGA FOLHO, 2006, p. 14).

Albuquerque e Braga Filho (2006) reiteram que, a escravidão doméstica também se aplicava como punição para quem fosse condenado por condutas desviantes como, roubo, assassinato, feitiçaria e, às vezes, adultério. Em outros territórios africanos, esse tipo de escravidão se estabelecia por meio troca, compra ou penhora de pessoas. Assim, concebe-se que estar em situação de escravidão por vezes era tido como estratégia de sobrevivência frente a fome e a seca. Atenta-se que não é uma denúncia ou tentativa de justificar a escravidão entre as populações africanas. Mas sim, de ressaltá-la enquanto uma prática comum que configurava o cotidiano de pequenos povoados e etnias, deste modo diferenciando-se pela configuração de escravidão adotada pelo colonialismo.

Com as transformações e emancipações das práticas escravocratas no fim do século VII e início do século VIII, o Egito passou a ser ocupado por Árabes, onde a escravidão doméstica

⁷ Esse “berço sobre rodas” – segundo a definição espirituosa do Abade Breuil –, que por muito tempo se moveu entre os picos do Pamir e as planícies do Eufrates, fixou-se, por enquanto, na África oriental. Esse fato teria ocorrido há uns 3 milhões de anos, no mínimo. Na verdade, o Antigo Testamento (Livro do Gênesis) situa o Paraíso terrestre, o Éden, numa paisagem de jardins e plantas cultivadas. Deus destinava Adão à agricultura e à criação de animais, a um gênero de vida “neolítica” numa região onde todo um período Paleolítico iria pouco a pouco se revelar. Todas as cronologias tiradas da Santa Escritura situam a criação do homem entre 6484 e 3616 antes da Era Cristã. O Oriente Próximo foi, com toda a certeza, um dos antigos, se não o mais antigo centro de neolitização; entretanto, além dessa particularidade, nada mais existe que nos permita afirmar que foi o Oriente Próximo o berço da humanidade.

de pequena escala transforma-se em uma prática intensiva do comércio humano. Outro fator que contribuiu para a expansão a árabe, fora a religião. Fasi e Hrbek (2010, p. 70) discorrem que, “[...] os muçulmanos estavam mais preocupados em submeter os não-muçulmanos ao Estado islâmico – realização última, aos seus olhos, de um plano divino para a humanidade – que a convertê-los no campo de batalha”. Os autores acrescentam que o islamismo foi umas das forças que provocou grandes mudanças nas dinâmicas sociais e no curso das manifestações de ordem, política, econômica, cultural e religiosa no continente africano.

Dentre as motivações de adesão ao islamismo destacavam-se o “[...] fascínio exercido pela mensagem simples e direta do islã, desejo de escapar aos tributos e às taxas ou ainda a vontade de identificação com a classe dominante e de participar plenamente da nova cultura islâmica” (FASI; HRBEK, 2010, p. 72). Ou seja, compreende-se que tal conversão se instaurou por concepções ideológicas de caráter religioso e político, assim, não sendo necessário recorrer ao uso da força.

Logo após a expansão islâmica, a presença europeia contribuiu para que o comércio escravo tomasse uma dimensão intercontinental. Ou seja, fez da África a principal região exportadora de mão de obra do mundo moderno. Albuquerque e Braga Filho (2006) discorrem que o desenvolvimento do empreendimento comercial passou a atingir grande escala, tanto no território africano quanto no mundo árabe. E, posteriormente, no tráfico transatlântico para as Américas, inclusive para o Brasil. Todas as grandes nações europeias de então se envolveram no tráfico e disputaram acirradamente sua fatia nesse lucrativo negócio” (ALBUQUERQUE; BRAGA FILHO, 2006, p. 19). Boahen (2010) complementa discorrendo, que com a consolidação e exploração de pessoas escravizadas instaurou-se o sistema colonial,

O conhecimento geográfico sobre o continente africano possibilitou a invasão e instalação dos europeus por todo o território (CHAGASTELLES, 2008). Com a introjeção gradual da cultura branca, eurocêntrica, e cristã o continente colonizado passa a ter seu cotidiano, permeando diversas culturas, etnias e pessoas. E conseqüentemente, incidiram movimentos de resistência. Ou seja, guerras foram travadas como forma de rejeição da prática autoritária e colonial que se fazia presente em meio a este espaço (diante de uma postura política acredita-se que não se deve reduzir e invisibilizar fatos e narrativas daqueles que lutaram e morreram para que o sistema colonial não se instalasse).

Mantendo colônias em diferentes países na África, os colonizadores europeus seguiam alimentando o comércio escravo para os demais continentes, onde especificamente trataremos de um “[...] período que se estendeu de 1500 a 1800 viu estabelecer-se um novo sistema geoeconômico orientado para o Atlântico, com seu dispositivo comercial triangular, ligando a

Europa, a África e as Américas” (MALOWIST, 2010, p. 01). Havendo uma intensificação da escravização do negro africano, a Europa começa a dominar o comércio global, bem como, polariza suas práticas econômicas, políticas, culturais e religiosas.

Com base nos expostos apresentados ao longo deste escrito, tem-se a compreensão que tanto o continente africano quanto os demais países que sofreram com a colonização, foram fragilizados e se tornaram vítimas de diversas intervenções que influenciaram sua dinâmica social e condicionaram subjetivamente gerações e gerações. Como foi apontado, identifica-se que tanto a religião (islamismo), quanto o eurocentrismo conveniada a instituição religiosa (cristianismo) foram condutores da colonialidade, seja ela em uma perspectiva concreta por meio do uso de seus corpos, ou por meio de uma concepção ideológica, alienando/colonizando suas mentes.

Tais colonizações obrigaram populações a se destituir de sua cultura, crenças e de seus corpos, assim, os submetendo a vivências de opressão, violência e humilhação. Práticas estas que se inscreveram na realidade de inúmeros africanos e foram perpassadas por gerações. O colonialismo foi um fenômeno que ultrapassou as barreiras geográficas e se instalou em outros países, sendo um deles o Brasil, país onde nossas discussões e reflexões estarão centradas. Com isso, leva-se a compreensão de que o território brasileiro passa a ser o novo campo de atuação e manutenção de práticas coloniais, e conseqüentemente, de condutas racistas. Deste modo, proporcionando aos negros africanos e posteriormente aos seus afro descendentes condições de vida mínimas, bem como a morte precoce de seus corpos.

4.2 Brasil: um projeto colonial

As narrativas da construção do Brasil se constituem em torno de uma romantização de desbravadores e aventureiros europeus. Um encontro descrito pelo acaso. É crucial enxergar esse processo de invasão sob uma outra ótica, portanto, incide em avaliá-la sob a luz da racionalidade e da concretude dos fatos (OLIVEIRA, 2010, p. 12). Assim, concebe-se a colonização enquanto projeto político motivado pela expansão europeia no continente americano.

Dado o início de um projeto de colonização e ocupação do território brasileiro e dos sujeitos aqui viventes que, conseqüentemente, foram condicionados à escravidão, inicia-se uma busca por riquezas e recursos naturais com a finalidade de movimentar o comércio português. Os “índios”, termo pejorativo denominado aos nativos pelos colonizadores, possuíam condutas

e modos de vida distintos. Com uma organização social, conhecimentos próprios, e concepções de “trabalho” únicas, tornaram-se alvos de questionamentos. Fatos elencados por Darcy Ribeiro exposto de forma preconceituosa:

[...] Não era, obviamente, uma nação, porque eles não se sabiam tantos nem tão dominadores. Eram, tão só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam. (RIBEIRO, 2015. p. 27)

As práticas de colonização e dominação advinham de dois lados, “[...] de um lado, a dos colonos, à frente dos seus negócios. Do outro, a dos religiosos, à frente de suas missões” (RIBEIRO, 2015, p. 46). Eram formas distintas, porém convergentes, seja por meio da dominação, por perspectiva da crença/ideológica que moldavam suas formas de experienciar o mundo, seja por meio do seu corpo, atuando como ferramenta de trabalho.

A colonização e escravização de seus corpos se justificava por uma espécie de racismo. Segundo Grosfoguel, “[...] ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o ‘racismo de cor’ não foi o primeiro discurso racista” (GROSFOGUEL, 2016, p. 36). Essa prática de racismo se estabelecia por viés religioso, apoiado no argumento que: “1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal” (GROSFOGUEL, 2016, p. 36). Tal problemática em torno dos povos “sem religião” parte da premissa de um discurso colonial e racista. Portanto, Grosfoguel, conforme a época, século XVI, elenca enquanto “[...] o primeiro elemento racista do ‘sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista’” (2016, p. 36).

As práticas de colonização transpassa(vam) as condições materiais, ou seja, a utilização do corpo como ferramenta de trabalho escravo. Um corpo que tivera sido alvo de inúmeros abusos e que tinha/tem uma durabilidade de vida minimizada devido às condições já estabelecidas. Ou seja, a colonização também se instalava nas mentes daqueles que tiveram suas crenças e verdades anuladas, em que a Igreja católica teve uma grande contribuição na colonização da mente.

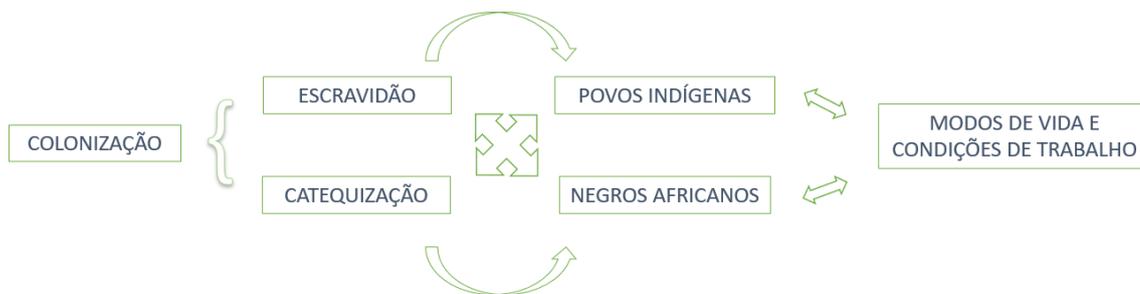
As relações entre os colonizadores e colonizados fundaram-se em atividades econômicas baseadas na exploração de seus corpos e suas terras. Tendo a economia concentrada em torno da extração do pau brasil, na prática do escambo⁸, o território brasileiro era apenas um objeto de disputa setorial (OLIVEIRA, 2010. p. 14). Logo após o pau brasil, o

⁸ Termo designando para referir a processos de trocas.

“índio” passou a ser a principal mercadoria de exportação para a metrópole (RIBEIRO, 2015, p. 34). Em consonância a esse movimento, iniciava-se o projeto civilizatório e de domesticação dos povos originários, visando maior controle sobre os seus corpos. Assim, convoca-se a fazer um movimento de reflexão sobre o papel da religião, especificamente o cristianismo que atuava em detrimento das crenças dos povos originários. Grosfoguel pontua que a Igreja e o Estado imperialista escravizavam os povos indígenas, com a justificativa de que não possuíam alma. “Entretanto, existiam vozes críticas no interior da Igreja, questionando a ideia dominante e propondo que os ‘índios’ possuíam uma alma, ainda que fossem bárbaros a serem cristianizados” (p. 37, 2016).

Conforme a noção religiosa “[...] a partir do momento em que os ‘índios’ possuísem uma alma, seria pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los” (GROSFOGUEL. 2016, p. 37), assim, adquirindo um *status* de humanidade. Buscavam artimanhas para potencializar e intensificar os trabalhos para acúmulo de riquezas, onde o processo de colonização e escravização passam a ser reconfigurados. Visando lucros, os colonizadores buscavam uma intensa produtividade por meio de seus corpos. Porém, a relação que se constituiu entre o trabalho e a cultura indígena era baseada na subsistência e não na produção em massa (CLASTRES, 2017). Como alternativa, inicia-se o tráfico internacional de negros africanos, em que, “[...] desestruturou reinos e nações, arrasou regiões, incrementou guerras e revoluções no continente africano” (SANTOS. 2008, p. 182). Na busca por novos corpos para torná-los ferramentas de trabalho, o colonialismo buscava justificativas para validar tais posturas. O esquema (Figura 7) ilustra as artimanhas do colonialismo frente ao trabalho escravo e a segregação racial.

Figura 7 - Ilustração da colonização conforme os sujeitos e aos seus modos de vida



Fonte: Elaborada pelo Autor

O processo de colonização se dá em virtude de um grupo sobre o outro, assim, consiste na busca por pontos de diferenciação para que haja elementos discriminatórios. Nesse sentido, com características próprias (homem, branco, cristão e europeu), o colonizador busca explorar e acumular riquezas (indícios do sistema capitalista) ao utiliza-se do corpo do “outro” como ferramenta de trabalho, ou seja, concepções adotadas a partir de parâmetros étnicos e raciais. “Desde então, institucionalizou-se, de modo ainda mais sistemático, a ideia de raça. O racismo institucional consolidou-se como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial” (GROSFOGUEL, 2016, p. 39).

Desse modo, atenta-se que a construção de identidades e as condições de trabalho serão estabelecidas a partir da dimensão de raça. Desta forma, designa-se as funções sociais de acordo com as bases étnica e racial. Quijano (2005, p. 118) discorre sobre a (co)relação que se faz a partir do funcionamento estrutural e identitário entre trabalho/raça. Nessa perspectiva, concebe-se que as formas de controle do trabalho, tanto para os povos originários como para os negros estiveram articulada distintamente com sua raça. “Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (QUIJANO, 2005, p. 119). O autor também aponta que o colonialismo atuou como uma grande estrutura de controle das relações de trabalho, sendo estabelecido a partir de um padrão global. Deste modo, experienciando as primeiras aspirações capitalistas.

Com a figura do negro sendo introduzida como nova ferramenta de trabalho no sistema colonial, buscou-se justificar tal feito a partir de argumentos como, o negro possui maior produtividade não é considerado humano.

Enquanto os “índios” eram dispostos pela encomienda, sob um regime de trabalho imposto, os africanos, classificados como “povos sem alma”, eram trazidos para as Américas para substituir os “índios” no trabalho escravo. Nesta época, os africanos eram percebidos como os muçulmanos e a racialização dos muçulmanos na Espanha do século XVI estendia-se a eles. A decisão de trazer cativos da África, a serem escravizados nas Américas, guardou uma relação direta com a conclusão do Julgamento de Valladolid, em 1552. Neste ponto tem início o sequestro massivo e a comercialização de cativos imposta pelos 300 anos seguintes. Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial (GROSFOGUEL, 2016, p. 39).

Percebe-se que os discursos de discriminação religiosa foram transformados em discriminação racial. Trata-se de uma nova dinâmica social que afetará de forma mais incisiva a cotidiano de negros e negras, onde os mesmos são inseridos nessa situação de vulnerabilidades condicionados por atravessamentos raciais. Em termos conceituais trata-se de

processos de colonialidade que estarão impostos aos corpos negros. Contudo, ressalta-se que frente a esse movimento de colonização, também houveram processos de resistências. É importante destacar que não se deve descrever esse fenômeno como pacífico, ou que outrora tivera sido acatado pelos os povos em opressão, mas sim como um movimento que gerou resistências.

4.3 A colonialidade e as suas implicações psicossociais: estigmatização da população negra e umbandista

Questionar a existência do negro no Brasil, é refutar todo o imaginário construído em torno de sua existência, e assim, conseqüentemente é questionar as implicações aos modos de vida que dinamizam o cotidiano de negros e negras na contemporaneidade. A chegada involuntária de negros(as) advindos(as) de África caracterizou o período do colonialismo no Brasil. Deste modo, concebe-se que o negro foi o principal dispositivo nessa engrenagem estrutural chamada colonialismo e depois entendida como colonialidade.

Constituinte de um plano político colonial, o negro é submetido às mais diversas formas de trabalho, que ultrapassam suas condições físicas, em que destoava do princípio de liberdade e de autonomia enquanto ser humano. Darcy Ribeiro (2015) discorre sobre sua contribuição para a construção do Brasil.

Apesar do seu papel como agente cultural ter sido mais passivo que ativo, o negro teve uma importância crucial, tanto por sua presença como a massa trabalhadora que produziu quase tudo que aqui se fez, como por sua introdução sorrateira mais tenaz e continuada, que remarcou o amálgama racial e cultural brasileiro com suas cores mais fortes. (RIBEIRO,2015, p. 114)

Salienta-se a importância do cuidado na escrita e na forma de como os fatos são organizados, principalmente quando se trata de populações que historicamente passaram e passam por processos de apagamentos e genocídios. Neste escrito a intenção consiste em retratar a realidade de negros e negras que foram exterminados, abusados, violentados e submetidos a tantas outras atrocidades. É o ato de não romantizar a existência do negro no Brasil, como por exemplo, o sentido conotado da contribuição do negro no Brasil, ou a passividade entendida como um consentimento. Assim, estende-se essa passividade como um movimento ativo e de enfrentamento em busca da sobrevivência e resistência de todo um povo preto.

Arrancados de seus países, tratados como mercadorias, sofriam todos os tipos de maus-tratos e humilhação. Transportados nos porões dos navios sem iluminação e circulação de ar, muitos morriam na tortuosa travessia marítima, sendo pelas condições da viagem ou por transmissão de doenças contraídas entre os mesmos. “O sequestro de africanos, com sua escravização nas Américas, tornou-se um evento de suma importância na história mundial [...]. Milhões de africanos morreram nos processos de captura, transporte e escravização nas Américas. Foi um genocídio em escala massiva” (GROSFOGUEL, 2016, p. 40).

Caracterizado como Diáspora africana, essa travessia foi realizada por vezes e tempos. Navios chegavam carregados de corpos mutilados e destinados às mais diversas violências inimagináveis. Tal fenômeno foi concebido pelos grandes fluxos migratórios realizados involuntariamente. Santos (2008) descreve este fenômeno como um dos movimentos migratórios mais “espetaculares” da História moderna, na qual, as Américas se tornaram os principais portos de desembarque. As diásporas africanas culminaram no “[...] trânsito de pessoas, culturas, tecnologias e conhecimentos, estabelecidos entre a África e o resto do mundo, foi constante e intenso em todas as direções” (SANTOS, 2008, p. 183). O comércio de corpos negros africanos fazia parte da rotina dos principais portos do Brasil. Desembarcados em terras brasileiras eram separados a partir de estratégias de controle para que não realizassem nenhum tipo de movimento interventivo contra a colonização de seus corpos. *É pensar nesses movimentos de resistência, como uma luta constante de sobrevivência dos seus e das próximas gerações.*

Compreende-se a colonização para além de um plano político e econômico. Ela também é uma implicação psicossocial, deste modo “coisificando” o corpo negro e o submetendo as situações desumanas e violentas. Conforme Schwarz (p. 27-28, 2019), a escravidão moldou “[...] condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferença fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia muito estrita”.

Schwarcz (2019) aponta que ao ser naturalizada, a escravidão deixou de ser privilégio de senhores de engenho e passou a ser uma posse todas as camadas e classes sociais. Fausto (1996, p. 41) completa, o “[...] desejo de ser dono de escravos, o esforço por obtê-los ia da classe dominante ao modesto artesão branco das cidades”. Assim, identifica-se que o colonialismo traduz-se por meio do sentimento de propriedade de um indivíduo sobre o outro, e que se atrela a castigos, a fim de impor disciplina aos subordinados (SCHWARCZ, 2019; ALBUQUERQUE; BRAGA FILHO, 2006).

Entendendo a colonização enquanto processos constantes e intensos de desumanização em relação ao corpo negro, tal prática se configura pela destituição de um sujeito em função do outro, bem como, do seu modo de vida e suas crenças. Com isso, a escravidão apropriou-se dos corpos e das subjetividade de negros(as) (ALBUQUERQUE; BRAGA FILHO, 2006).

Ao diferenciar colonialismo e colonialidade, atenta-se para as implicações que possam surgir em torno de determinados grupos sociais e as suas práticas. A noção de colonialismo atrela-se ao processo de colonização das Américas (ASSIS, 2014), que estrutura-se nos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno. Neste seguimento, leva-se a compreender que um dos marcadores que perpassa as estruturas apontadas por Boaventura Santos (2019) -colonialismo, patriarcado e capitalismo-, é a raça. Desta maneira a ideia de raça advém de “[...] uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Considerando os desdobramentos sociopolíticos do colonialismo, a colonialidade em linhas gerais se distingue e resume-se em “[...] algo que transcende as particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece com a independência ou descolonização” (ASSIS, 2014, p. 614). Estabelecer a distinção entre colonialismo e colonialidade permite compreender como se estabeleceu a continuidade das formas coloniais de dominação, que mesmo após o fim do período histórico e temporal que delimitou as aspirações coloniais, continuaram em movimento de reprodução das estruturas de poder e subordinação sobre os indivíduos.

Destaca-se que a decolonialidade surge enquanto categoria teórica a partir de estudos pós-coloniais, subalternos ou de(s)coloniais, buscando um espaço em que o conhecimento, diga-se por hora, subalterno, possa exercer um pensamento instigado em uma perspectiva crítica e emancipadora a fim de confrontar as facetas coloniais, e que em confluência a ela, está a expansão capitalista. Desse modo, a colonialidade provou ser mais duradoura e estável que o próprio colonialismo, e assim consequentemente, um padrão de poder hoje tido como hegemônico. Mignolo (2017, p. 02) assinala que “[...] colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade”. Quijano atenta para pensar e questionar a id-entidade da modernidade, ou seja, as relações de poder que são e foram estabelecidas para além de uma perspectiva de espaço-tempo, determinando conquistador e conquistado. É pensar que essas relações de poder se fundamentam em uma perspectiva de raça, se fazendo ideologicamente natural a relação de inferioridade de um sujeito ao outro. Foram práticas ao longo do curso histórico que veio delimitando e controlando as formas de

trabalho, seus recursos e produtos, assim como, o capital e o mercado mundial (QUIJANO, 2005).

Quijano (2005) assinala que a raça surge como uma construção social da modernidade a fim de caracterizar colonizador e colonizado, buscando legitimidade a partir das estruturas biológicas, ou seja, o fenotípico. Assim, consegue-se traçar um fio condutor que parte de relações hierárquicas, que são moldadas a partir da construção de identidades sociais e que assim adquirem uma conotação racial. E, “[...] conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Com isso, destaca-se os processos de subjetivação e suas implicações no que diz respeito ao povo preto. Para além de todo o sistema mundo colonial e suas relações mercantilistas, o eurocentrismo atribui identidades geoculturais pautadas em um padrão de poder inspirado no colonialismo, assim, ocasionando interferência no “[...] nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual” (QUIJANO, 2005, p. 121), a fim de caracterizar um “outro”, ou seja, o não-branco, o inferior, o Oriente, o Sul Global. São equivalentes destinadas a povos originários e aos negros.

É uma compreensão que se concebe a partir de uma polarização do eurocentrismo e de suas práticas culturais, onde o corpo negro foi e é destinado a absorvê-la, e assim torná-la como uma conduta de vida. “Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 121).

E é conforme a homogeneidade de uma cultura em detrimento a outra, no ato do colonizador determinar o modo de vida do colonizado, que se sobrepõe a um cenário calcado no desenvolvimento capitalista em função e benefício do colonizador. São formas eficazes de moldar e reprimir o sujeito conforme o desejo do colonizador em que “[...] as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade,” (QUIJANO, 2005, p. 121), são instituídos a partir de viés eurocêntrico e branco, e em favor deles. São práticas que ultrapassam o tempo e o espaço e incidem em processos de colonização que se concebem mediante a perspectivas cognitivas, ou seja nos “[...] modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura” (QUIJANO, 2005, p. 121).

Deste modo, pontua-se a marginalização e extermínio do corpo negro que se concebeu a partir da construção da imagem do negro africano como primitivo e atrasado, e da negação de sua história e cultura. Foram (e ainda são) elementos fundamentais para justificar o racismo quanto à ideia de sua inferioridade social frente aos demais grupos. E é nessa perspectiva que essa imagem se reflete e se reproduz no cenário brasileiro, que consiste em uma lógica colonial que perpassa o tempo e espaço, e estabelece condições de vida/morte ao povo negro.

Alicerçada em uma sociedade racializada estruturada no colonialismo, patriarcado e capitalismo (SANTOS, 2019) tendemos a viver situações de opressão e privação. Schwarcz aponta que um sistema atravessado pela escravidão “[...] só poderia originar uma sociedade violenta e consolidar uma desigualdade estrutural no país” (2019, p. 29). Violências e formas de preconceito que são destinadas a um determinado grupo social, o não branco. Ressalta-se que os “[...] índices de violência não pararam nos tempos da escravidão. Eles têm sido reescritos na ordem do tempo contemporâneo, que mostra que o racismo ainda se agarra a uma ideologia cujo o dispositivo é garantir a manutenção de privilégios” (SCHWARCZ, 2019, p. 35).

Trata-se de corpos negros, que mesmo em vida são encarados apenas como corpos. A morte não deixa de se relacionar com a vida, o que era pra ser um fenômeno natural do ciclo humano, torna-se problemático quando o mesmo é adiantado, ou seja, a vida é interrompida. Nessa perspectiva “[...] a ontologia que envolve o poder de matar e de deixar viver e o critério dessa decisão é entendido como biológico, ou mais exatamente, é racial” (PESSANHA, 2018, p. 18). São efeitos de uma necropolítica.

O racismo exerce um fundamental papel nos dados estatísticos de corpos negros mortos, ou seja, a cor funciona como critério de quem tem não tem o direito da vida e de quem deve gozar dela. Compreende-se que a prática de estabelecer quem vive/morre é histórico, e essa decisão é conduzida a partir de um viés racial que se potencializou em um cenário colonial. Pessanha (2018) discorre que, “[...] tirar-lhes a vida e a dignidade era uma das estratégias para colonizá-los em terras distantes e depois na sua própria terra. Milhões foram assassinados, outros tantos mutilados” (2018, p. 19). Estamos nos referindo a um extermínio de grande proporção que desde o período colonial vem se configurando com a contemporaneidade.

É a partir dessa perspectiva, que após um levantamento realizado no ano 2019 com base nos dados de 2017, que o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) concretizou o material correspondente ao Atlas da Violência. A fim de compreender o fenômeno da violência no âmbito nacional e nas suas unidades federativas, o documento apresenta os seguintes dados: estima-se que no cenário nacional obteve-se o número de 65.602 crimes qualificados em

homicídios, quando o recorte trata-se da população negra, estima-se o percentual de 75,5% do número total, desta forma contabilizando a soma de 49.524 homicídios.

É discrepante o comparativo de homicídios entre brancos e negros, que se acentua independente de gênero e faixa etária. Nesse sentido, conforme o Atlas da Violência os estudos apontam a partir de suas análises que a faixa etária que tem maior incidência de homicídios, é a população jovem e negra. Ou seja, jovens entre 15 a 19 anos, essa faixa etária apresenta disparidade em números tanto para homens como para mulheres. Abaixo segue uma tabela realizada pelo IPEA que demonstra o quantitativo em homicídios de jovens do sexo masculino somando o total de 59,1% e do sexo feminino totalizando 17,4%.

Tabela 6- Índice de homicídio da população jovem negra brasileira do ano de 2017

Faixa etária =>	10 a 14	15 a 19	20 a 24	25 a 29	30 a 34	35 a 39	40 a 44	45 a 49	50 a 54	55 a 59	60 a 64	65 a 69	Total
Masculino	18,4%	59,1%	55,7%	45,1%	35,3%	23,9%	14,3%	8,2%	4,5%	2,5%	1,4%	0,8%	14,7%
Feminino	7,4%	17,4%	15,5%	12,2%	8,8%	5,2%	3,0%	1,6%	1,0%	0,5%	0,3%	0,2%	2,2%
Total	14,1%	51,8%	49,4%	38,6%	28,6%	18,2%	10,5%	5,8%	3,2%	1,7%	0,9%	0,5%	10,4%

Fonte: IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

São dados que desencadeiam tensionamentos, e que devem ser tratados com maior atenção, pois, em sua maioria são jovens negros. Não pode-se deixar de mencionar sobre a intolerância e o estigma da sociedade para com o jovem negro, em que tais práticas resultam no extermínio dos mesmos ou no seu aprisionamento (onde também considera-se como um tipo de morte). Assinala-se que os efeitos do racismo estão entranhados na sociedade que se procedem de forma institucional e regulamentada. Lemos et al (2017), discorrem:

O genocídio de jovens negros pobres é um dos efeitos da seletividade penal realizada para a prática de aprisionamento destes, agenciando uma triagem de que povo será privado de liberdade e por meio de quais mecanismos jurídicos, sociais, psicológicos, culturais, econômicos e históricos. Selecionar penalmente é repartir por segmentos e por características os grupos sociais e hierarquizá-los em escalas de merecimento da vida e da garantia de direitos (LEMOS et al, 2017, p. 168).

Considerando as estatísticas, concebe-se que as mortes de jovens negros face a uma produção constitutiva da modernidade nos permite reconhecer a noção de uma necropolítica. Com base na porcentagem de homicídio da população negra do IPEA (2019), faz-se um comparativo pautado no critério de raça, levando em consideração apenas a categoria gênero. Assim, a fim de estabelecer uma relação da raça, evidencia-se que o extermínio do corpo negro possui os maiores índices sem levarem comparação o seu gênero.

Registra-se que no ano de 2017 obteve-se o total de 4.936 mulheres vítimas de crimes qualificados em homicídios, sendo que deste número 3.288 sendo elas negras. Interpreta-se esse número como herança de um patriarcado que além de gerar desigualdade econômico-racial-sexual, também torna esse corpo feminino matável. Pontua-se que a violência de gênero alcança todas as classes, porém, mulheres negras estão mais expostas quantitativamente a este fenômeno.

Assim, destaca-se que existe um perfil dos casos de homicídios, em que a população negra possui maior vulnerabilidade e incidência em homicídios de toda e qualquer natureza. Diante dos dados apresentados demonstra-se as formas de extermínio ao corpo negro, que comparativamente em relação ao branco, tem uma grande discrepância. Ou seja, torna-se um corpo passivo a morte. É um corpo que foi inserido dentro de um sistema colonial que permanece incidido no que Quijano (2005) pontua, como processos de colonialidade, que estão inerentes ao tempo e ao espaço.

Considerando que a raça contém implicações que determinam o viver/morrer, destaca-se os modos de vida que são possíveis a este corpo, ou seja, as condições geradas que contribuem para o extermínio do povo negro. “[...] Dessa forma o racismo é uma das engrenagens e regulação política dos corpos utilizada para beneficiar o grupo hegemônico em detrimento do grupo que será deixado para a morte” (PESSANHA, 2018, p. 35).

Ao recorrer às perspectivas teóricas de Mbembe (2016), o intelectual a partir de conceitos foucaultianos faz uma releitura e estabelece um novo olhar, assim adentrando na dimensão racial. Nesse sentido, o autor trata do conceito de necropolítica realizando uma análise do exercício do biopoder em países periféricos, buscando estabelecer os mecanismos do biopoder contra as populações negras. O autor argumenta que o conceito de biopoder baseado em um critério racial será definido a partir de um corpo matável, assim, defende que tal conceito foucaultiano não é o suficiente para explicar a prática e a compreensão da política da morte em larga escala. Por esse ângulo, encarando o contexto histórico da população negra, surge o questionamento, se a necropolítica (que se refere ao extermínio de corpos de populações inteiras) não seria então caracterizado como um genocídio.

Toma-se esses termos, extermínio e genocídio como sinônimos. Em que ambos tratam sobre o extermínio em massa ou parcial de indivíduos oriundos ou que se identificam com determinada etnia e raça, bem como suas práticas culturais e religiosas. Ou seja, corpos deliberados à morte, em que “[...] critério dessa escolha é definido pela raça do indivíduo, ou seja, um critério biológico” (PESSANHA, 2018, p. 35). Abdias Nascimento (1978) assinala diversas formas de genocídio que o corpo negro vivencia cotidianamente, em que esse

genocídio acontece tanto de forma concreta como abstrata, seja por meio do seu corpo ou por estratégias de embranquecimento da raça e até mesmo da cultura. O genocídio transcende o corpo negro.

Destaca-se que quando este corpo não é morto, ele encara cotidianamente processos de criminalização, tornando-se um alvo vivo. Embora, tenha-se formalmente, ou seja, em termos jurídico e legislativo rompido as estruturas escravocratas, isso não quer dizer que incidiram processos de emancipação, bem como desfrutar de determinadas liberdades. Mas sim, incidiu em movimentos de estigmatização do corpo negro socialmente, ou seja, discriminações como estratégias de marginalização.

Conforme pontuado anteriormente, compreende-se que a colonialidade perpassa várias dimensões na vida do indivíduo, seja ele negro ou não, assim outorgando o papel e a função de cada sujeito na sociedade. Geram-se assimetrias que nivelaram as formas do saber, as epistemologias, os regimes de pensamento, as formas de ser e as suas experiências cotidianas. E são nessas mesmas formas de controle que se encontram estratégias de enfrentamento e resistência.

É buscando uma compreensão a partir da visão de mundo dos povos colonizados, que tenta-se entender seus modos de vida e as formas de resistir aquilo que historicamente lhes causaram uma anulação de seu ser. Ressalta-se que muito se omitiu sobre a participação dos(as) negros(as) na construção do Brasil -bem como dos povos originários. Propõe-se evidenciar tais contribuições nos âmbitos culturais, econômicos e na própria identidade. Mesmo diante de uma lógica colonial baseada na acumulação capitalista, pontua-se a existência do negro como um ato de resistência, e nisto buscava fomentar possibilidades de estratégia para manter-se vivo. É como aponta a intelectual Schwarcz:

Por aqui escravizados e escravizadas reagiram mais, mataram seus senhores e feitores, se aquilombaram, suicidaram-se, abortaram, fugiam, promoveram insurreições de todo tipo e revoltas dos mais diferentes formatos. Também negociaram seu lugar e condição, lutando para conseguir horas de lazer, recriar seus costumes em terras estranhas, cultuar seus deuses e realizar suas práticas, cuidar de suas lavouras, e trataram de preservar suas famílias e filhos (SCHWARCZ, 2019, p. 29).

Entende-se que conforme a relação estabelecida entre resistência e o extermínio do povo negro aparece no contexto histórico, ela se faz presente em tempos contemporâneos como uma relação dialética. Assim, compreende-se que junto aos processos de resistência, estão os processos de luta contra as diversas formas de extermínio, seja do seu conhecimento ou até mesmo do próprio povo. Desse modo, a criminalização está para além de uma instância

concreta e material do corpo, ela permeia os modos de vida e as práticas que correspondem a instância cultural deste mesmo corpo. Com isso, esses sujeitos vivencia(va)m processos de desapropriação de si, e tornam-se apenas um corpo sem cultura, sem crença, destituído de sentimentos. Ou seja, ao criminalizar suas práticas culturais e religiosas geram-se sentimentos de anulamento e apagamento frente toda uma história.

Com isso, destaca-se que a Umbanda tem se mostrado uma prática cultural e religiosa de resistência da população negra, que conforme suas estratégias, vem driblando as formas de marginalização e criminalização em torno do corpo negro, e conseqüentemente, das práticas religiosas que constituem as ritualísticas em torno da umbanda. Nesse sentido, é necessário contextualizar como essas formas de violência que se constituem ao longo da história, e de que forma tem afetado a vivência dos(as) praticantes umbandistas presentes desde a centro urbanizados a cidades interiorizadas.

4.4 A criminalização das práticas religiosas da Umbanda

Entendendo o racismo como uma problemática estruturante, o corpo negro na sociedade sofre com a criminalização, genocídio e o epistemicídio do seu conhecimento, da sua cultura e, conseqüentemente, de suas práticas religiosas. Com o fim de compreender como o racismo opera sobre as religiões de origem afro-brasileiras de matriz africana, busca-se identificar ao longo da história as nuances que se constituem a partir da criminalização da Umbanda no mercado religioso brasileiro. Sobreira, Machado e Vilana (2016) mencionam que as religiões de matriz africana sofreram historicamente com processos de negação. Esses processos se evidenciam a partir da escravização de negros africanos de diferentes etnias que são trazidos para o Brasil e consigo trazem seus dispositivos culturais (religiosos). Deste modo, com grande variações étnicas, juntavam-se grupos de diferentes etnias a fim de que não praticassem seus cultos.

Se constituir enquanto religião na lógica do mercado religioso foi uma grande dificuldade para as religiões de matriz africana. Advinda de cultura negra, eram tidas como religiões demoníacas que se detinham a realizar bruxarias e outras práticas de feitiçaria. Diante de uma sociedade cristã baseada em princípios de moralidade torna-se o principal motivo para sofrer com a desaprovação social e, conseqüentemente, serem estigmatizadas e criminalizadas.

Convém apontar que a igreja possui um papel fundamental no apagamento e criminalização dos cultos de origem africana, assim, buscando catequizá-los e batizá-los conforme os dogmas católicos.

Sobreira, Machado e Vilana (2016) pontuam que embora houvesse uma forte perseguição da igreja católica e do Estado às religiões afro-brasileiras, as elites recorriam às suas ritualísticas quando necessário. Enfatiza-se que as religiões afro brasileiras vivenciavam uma desaprovação social que reverbera até os dias atuais. Landes (2002) em um estudo etnográfico realizado em Salvador em terreiros presididos por mulheres, pontua sobre a presença das elites e das figuras políticas que participavam da manutenção de hostilização das práticas afro-brasileiras, bem como em sua perseguição. Porém, quando necessitavam de trabalhos específicos, recorriam aos terreiros localizados nos morros da cidade, assim, caracteriza-se a relação de contradição daqueles que a criminalizam.

As formas de expressão do racismo se reverberam e se efetivam conforme o tempo e espaço, assim, entende-se que a religião é mais um “lugar” de proliferação desta prática. Compreendendo que o racismo racial/religioso iniciam-se no período colonial (GROSGOUEL, 2016), onde tanto os povos originários quanto negros foram submetidos a aderirem às crenças do colonizador, suas condutas religiosas e crenças foram deslegitimadas frente a uma doutrina católica e cristã. Num movimento de contra partida, convém ressaltar a resistência frente ao processo de colonização, no que Belmont (2012) caracteriza enquanto fenômeno de sincretismo. O autor pontua que o sincretismo não é como uma mistura, mas sim, como justaposição, ou seja, a justaposição sincrética define-se enquanto “[...] uma maneira de driblar os brancos e permitir a continuidade das tradições africanas. A negociação do processo sincrético se dá de forma restrita apenas às similaridades entre as religiões” (BELMONT, 2012, p. 175).

Belmont pontua que a “[...] interpenetração só ocorrerá quando forem observadas mudanças na estrutura morfológica da sociedade e quando forem observados novos valores no plano das mentalidades” (2012, p. 175). Ou seja, quando há mudanças na forma de se constituir enquanto religião, assim, destaca-se que não é um processo de homogeneização, mas sim, de influências dos deuses africanos sobre a Igreja. Dessa forma, o autor conclui que “[...] a Umbanda não é apenas mais uma agência religiosa sincrética afro-brasileira, mas sim, a verdadeira religião nacional do Brasil” (2012, p. 138).

Ao entender os elementos constitutivos do sincretismo como possibilidade de criação de uma nova religião, concebe-se que a religião dá ao povo parte da sua identidade cultural (CARVALHO, 2007, p. 89). Advindo de uma memória coletiva que traz consigo elementos mais perceptíveis de práticas religiosas africanas e indígenas, o sincretismo no Brasil se dá como forma de estratégia para manter suas práticas vivas frente à dominação católica e colonial. Em grosso modo, entende-se que embora os colonizados realizassem práticas de cultos voltadas ao catolicismo, toda crença e fé eram destinadas aos seus deuses e entidades de origem.

Como produto do sincretismo religioso menciona-se a Umbanda, que se originou e começou a atuar no mercado religioso atribuindo uma identidade aos seus praticantes. Embora possua matriz africana, sua origem é brasileira, assim tendo suas distinções e particularidades em relação ao mercado religioso. Ferretti (1988) defende que o sincretismo está presente em todas religiões, porém possui maior influência nas religiões afro-brasileiras, especificamente a Umbanda.

Segundo escritos de umbandistas e pesquisadores da religião, o jovem Zélio de Moraes que encontrava-se acometido por uma doença sem diagnóstico clínico foi o precursor da religião. Os sintomas assemelhavam-se a “ataques” -crises- epilépticos. Sem a confirmação de um diagnóstico, a família do jovem foi orientada a recorrer a outras instâncias, ao espiritismo. Levado a sessão espírita, relatos mencionam sobre uma força estranha presente na sessão em que impedia o afastamento dos componentes da mesa, Conforme a situação que se gerou, Rohde (2009) discorre:

Nessa reunião começaram a se manifestar diversos espíritos de negros escravos e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa que os julgava (como era e continua sendo comum entre os kardecistas) atrasados espiritual, cultural e moralmente. Foi então que baixou pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, proferindo um discurso de defesa das entidades que ali estavam presentes, já que estavam sendo discriminadas pela diferença de cor e classe social (ROHDE, 2009, p. 80).

Nos emaranhados sociais da época (período pós abolição) havia uma forte estigmatização das figuras do negro e do indígena, principalmente quando se tratava de suas práticas de cultos e crenças. Então, quando os espíritas perceberam que as entidades que estavam incorporadas em Zélio eram de origem não branca, concepções racistas permeadas de uma intolerância religiosa se fizeram presente. O momento se caracterizou com uma

advertência do diretor dos trabalhos, onde o mesmo tratou as entidades com aspereza, mencionando que eram entidades espirituais atrasadas, assim, sendo convidados a se retirarem. Uma entidade voltou a “tomar” o jovem Zélio, se denominando Caboclo das Sete Encruzilhadas, na qual disse-lhes: “para mim, não haverá caminhos fechados, disse a entidade”, assim, contando sua trajetória em outras vidas.

A entidade falou de uma missão que trazia do campo astral, e que no dia seguinte estaria na casa de seu aparelho (Zélio) para dar início ao culto. Tratava-se de uma religião que falara aos humildes, trazendo uma igualdade entre todos os irmãos, bem como, entre encarnados e desencarnados. No dia seguinte, às 20 horas, encontravam-se reunidos membros da Federação Espírita, parentes próximos, amigos, vizinhos e, do lado de fora, desconhecidos para comprovar a veracidade do que fora declarado na véspera daquela noite. Dá-se início aos trabalhos. O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifesta-se, mencionado o surgimento da nova religião onde espíritos de velhos africanos que haviam servido como escravos e espíritos de “índios” nativos, poderiam trabalhar em benefício de seus irmãos encarnados, sem estabelecer formas de tratamento, independentemente da cor, raça, credo e condição social. Ou seja, a prática da caridade, do amor baseado no Evangelho de Jesus, assim, se estabeleceu as normas da prática de culto (ROHDE. 2009, p. 83-84).

Houve um incessante trabalho para o esclarecimento, difusão e sedimentação da nova religião. Após 10 anos da fundação da primeira casa de umbanda institucionalizada, em 1918 o Caboclo das Sete Encruzilhadas recebe ordens do Astral Superior para fundar sete novas tendas para a propagação da Umbanda. Foram por meio dessas tendas que, em pouco tempo, a religião se fazia presente em vários pontos da cidade e depois chegando em outros estados brasileiros.

Rohde (2009) discorre que logo no início do século XX um grupo de indivíduos brancos de classe média descontente com o espiritismo kardecista se aproximam e provocam mudanças na história umbandista. Tal atrito se concebia “[...] no que diz respeito à qualificação moral, cultural e evolutiva mais baixa atribuída aos espíritos de negros e índios que baixavam nas mesas kardecistas desde o século XIX” (ROHDE, 2009, p. 83). Como já pontuado, as entidades eram tidas pelos kardecistas como entidades carentes de luz que necessitavam ser doutrinadas e dispensadas. Assim, conforme Rohde (2009), o que hoje se conhece ou se entende por umbanda é totalmente diferente de seu estado de origem. Os momentos de encontro dos fiéis que antes eram caracterizados pelo silêncio, sem fazer o uso de tambores ou sem se expressar

por meio de seu corpo (palmas e danças), bem como, uso obrigatório de vestimentas brancas foram ressignificados. Assim, as práticas, as ritualísticas e outros elementos da religião tomaram outro sentido conforme as transformações da própria religião.

Ressalta-se que a institucionalização da religião se concebe no início do século XX, ou seja, após a abolição da escravatura. Porém, desde o século XVII diversas variações de cultos se fizeram pertencentes ao complexo umbandista, mantendo e preservando semelhanças ritualísticas e culturais com as formas de religiosidade sincrética presentes no Brasil. Assim, Rohde (2009, p. 87) complementa que “[...] as características rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo”.

Entendo como um segundo momento da religião conhecida como a Umbanda branca, esta se encontrava associada a um grupo de classe média vinculada a uma ideia de progresso com aspirações racistas, evolucionistas e nacionalistas. Tal postura se estabelecia a fim de se legitimar socialmente, ou seja, a religião passa por momentos de branqueamento. Deste modo, conforme as contribuições Rohde, concebe-se que a umbanda branca reproduziu a lógica racista, bem como, negando a hierarquia de raça e cor através do discurso da miscigenação, da mistura harmônica das três raças (representada na religião pela presença pacífica do caboclo e de preto velho).

Em contrapartida, destaca-se que a presença desta elite vai ao encontro aos elementos constitutivos da umbanda, bem como, seus princípios e fundamentos filosóficos, na qual, inspirada na ética, na caridade e no “bom senso”, a religião acolhe a todos sem fazer distinção e discriminações, independentemente da cor, classe social e de suas condutas sociais. Assim, a umbanda se caracteriza por possuir uma filosofia própria transmitida em suas danças, nos pontos cantados e na utilização de elementos naturais em suas ritualísticas.

As práticas, [...] são modos de fazer tradicionais e característicos dos sistemas religiosos, que podem assumir feições diversas, como atividades de dança, canto, música, artesanato. Em geral, o contorno de uma prática estará ontologicamente sinalizado pelo seu adjetivo, como sugere a mesma fonte ao se referir a práticas litúrgicas, ou seja, atividades que têm caráter essencialmente ritualístico e mágico. Dentre esses modos característicos, o uso terapêutico de ervas é, por exemplo, uma prática adotada pela umbanda [...] (SOBREIRA; MACHADO; VILANA, 2016, p. 149).

Com segmentos do catolicismo, do candomblé, do espiritismo e de práticas indígenas, a umbanda incorpora e molda novas formas de crenças. Constituída por uma liturgia que transmite seu conhecimento mediante a oralidade, os mais velhos (contabilizando o tempo de inserção na religião) repassam seus ensinamentos (secretos) aos iniciantes e iniciados de forma oral e gradual conforme seu aprofundamento na religião. Os ensinamentos tratam-se sobre cosmovisão, mitologia, tradições, rituais litúrgicos, linguagem e dentre outros elementos que constituem a religião. Ou seja, é uma memória individual e coletiva que perpassa o tempo e ainda hoje encontra-se preservada, é um movimento de resistência.

Como apontada, a historicidade da umbanda remete alguns elementos a serem melhor tratados, como por exemplo, os ataques que a mesma vem sofrendo desde o início do século XX, influenciados por ideais racistas, evolucionistas e nacionalistas. Assim, as religiões afro-brasileiras são marcadas por uma profunda intolerância empossada de uma lógica identitária estigmatizada e criminalizada que reverbera até os dias atuais. São concepções coletivas de um senso comum que adentram em outros espaços e instâncias. Assim, tendo como exemplo a intervenção e uso do aparato estatal, ou seja, fundamentalistas religiosos no Brasil que constituem o poder legislativo, assim se validando por meio da utilização da força policial e da criação de leis que tiveram forças e incentivaram a extinção toda e qualquer manifestação representada por negros.

Sobreira, Machado e Vilana (2016) pontuam que até mesmo antes do surgimento e institucionalização da umbanda (1908), o Código Penal do Brasil (1890), conspirava contra as práticas espíritas, fossem elas kardecistas ou de matriz africana, assim, criminalizando a prática do espiritismo, bem como, a cura de “moléstias” curáveis ou incuráveis. Também, havia um movimento contra a prática terapêutica religiosa que utilizava produtos naturais, proibindo prescrever e ministrá-los como meio curativo. Deste modo, tais criminalizações se revertem a um caráter jurídico, em que as penalidades se davam de um a seis meses de prisão, além da multa, assim, conforme a gravidade do “crime”.

É mediante isto e como forma de descriminalizar toda/qualquer expressão religiosa, enfatiza-se a religião enquanto fruto de uma construção social que possui sua função no contexto onde está inserida. Ela também estabelece condutas comportamentais e sociais que se emaranham com princípios éticos e morais, assim, a religião afeta diretamente as relações e interações sociais, empregando o princípio de ordem social (DURKHEIM, 1996). A religião é

um sistema comum de crenças e práticas entre indivíduos em que são considerados elementos como crença, fé, ritualística e dentre outros elementos simbólicos, deste modo, conforme os processos históricos e culturais a mesma passa por processos de mudança.

Em consonância ao fenômeno da religião e de sua função social, torna-se de extrema importância falar sobre a intolerância religiosa associada às religiões afro-brasileiras. Ou seja, diante de uma identidade social que é constituída de significados e signos, a Umbanda passa por processos de preconceito e estigma, sendo conduzida a um ideário de “[...] não-idêntico ao lugar do submisso, do anormal, do estranho, do não-existente ou do manipulável” (OLIVEIRA, 2007, p. 220), assim configurando-se em práticas de intolerância religiosa.

Conforme Oliveira (2007), entende-se que historicamente a intolerância está associada às relações humanas fundadas em sentimentos e crenças religiosas. Assim, o mercado religioso é configurado a partir de perspectivas monoteístas, tendo como exemplo, o cristianismo, islamismo e o judaísmo. Neste sentido, compreende-se a intolerância como “[...] o ódio irracional ou a aversão a outras raças, credos, religiões, etc” (OLIVEIRA, 2007, p. 230). São por meio de concepções revertidas de intolerância que desenha-se desigualdades entre os sujeitos e suas práticas. Nogueira (2020) pontua que:

[...] incitação à intolerância, sobretudo em relação às religiões de matrizes africanas, parte de discursos proferidos por pastores, padres e até autoridades políticas. Tudo em nome de uma agenda moral transformada em uma crença que se resume ao desejo [...] da manutenção de valores da suposta família tradicional e de uma política anticorrupção (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

Discorrer sobre intolerâncias é delimitar os entornos do que viria a ser tolerância, em que ambas são atravessadas por princípios, valores e moralidade. Embora sejam opostas, elas se cruzam, deste modo, quando a intolerância religiosa soma-se a outro tipo de intolerância, seja ela cultural, étnica, sexual, etc, esse cruzamento assume formas de violência, sendo ela sutil no campo do simbólico, ou em manifestações extremas embasadas em sentimento de ódio, envolvendo todas as esferas das relações humanas. É em contrapartida as práticas de intolerância religiosa, que destaca-se o quão é necessário adotar perspectivas de pluralidade em nossos contextos de sociabilidade a fim de democratizar crenças, ideologias e outras concepções que oprimem, segregam grupos e pessoas.

Considerando as discussões levantadas, leva-se a pensar que, o que se torna problemático para aceitação social da Umbanda e das demais religiões afro-brasileiras são sua origem que advém de uma cultura negra, bem como, seus ritos onde seus praticantes recorrem ao transe, quanto o urso de ervas, banhos e defumações. Nessa perspectiva, se julga de suma importância entender a diversidade e a complexidade que constitui o mercado religioso, assim, evitando práticas que resultem em intolerância para religiões que se tornam periféricas ou subalternas em comparação a um parâmetro de normatividade social. Este parâmetro relaciona-se a marcadores de privilégio que causam desigualdades e vulnerabilidades aos que não atendem tais normas. É por meio da contextualização histórica, que se concebe a umbanda enquanto uma religião dotada do que hoje conceitua-se de decolonial, que mesmo frente ao embranquecimento dos âmbitos da vida como um todo, se manteve no mercado religioso (LIMA, NEGREIROS; MOURA JR., 2020).

Refletindo sobre as práticas de intolerância religiosa adicionada ao racismo direcionado ao corpo negro no Brasil, Nogueira (2020, p. 29) afirma que estas ações correspondem a “[...] uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência”. Assim, ainda conforme o autor, ele assinala que trata-se de um “[...] epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da diáspora. Os espaços do sagrado negro são *locus* enunciativos que operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial” (NOGUEIRA, 2020, p. 30).

Nesse sentido, pontua-se a (r)existência de um “[...] Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade” (NOGUEIRA, 2020, p; 29). Assim, “[...] esses saberes emergem como ações decoloniais, resilientes e transgressivas [...], assentes e perspectivadas por valores éticos outros (ancestralidade), estranhos às lógicas do pensamento cristão ocidental” (NOGUEIRA, 2020, p. 30). Desse modo, pontua-se as relações constituídas em torno das práticas religiosas da umbanda com o corpo negro, bem como, sua potencialização a cada processo/movimento de resistência.

A fim de saber sobre as vivências dos(as) praticantes umbandistas de Acarape-Ceará, discorre-se sobre suas trajetórias e encruzilhadas no que diz respeito aos seus corpos (marcadores identitários), crenças e concepções de mundo.

4.5 Resultados e discussões - Corpos e Trajetórias: Encruzilhadas de Crenças

As encruzilhadas se caracterizam espacialmente por resultar no cruzamento de ruas e estradas, ou seja, caminhos a serem percorridos. Já na umbanda, as encruzilhadas são e possuem um teor simbólico, sagrado e enérgico, pois, nestas são realizadas oferendas a entidades na intenção de proteção, abertura de caminhos, descarrego, e dentre outros trabalhos das mais variadas intenções. Assim, são as trajetórias que escolhemos traçar, marcadas de (des)encontros e encruzilhadas. Nesse sentido, trazendo as trajetórias de vida dos(as) praticantes de umbanda que participaram desta pesquisa, aponta-se as relações existentes entre raça e religião. Ou seja, faz-se uma apreensão de suas vivências, suas marcas e as jornadas que constituíram e materializaram suas existências na tentativa de evidenciá-las. Com isso, as discussões serão realizadas conforme o relato de cada participante e as informações que nos foram confiadas em momento de interação.

Discorrer sobre as trajetórias de vida dos(as) praticantes de umbanda, permite confrontar a dialética entre teoria e prática (relatos orais), assim, evidenciando vivências dentro de contextos sociais caóticos. Marinho (2017, p. 26) aponta que o conceito de trajetória de vida deriva da prática da pesquisa social, em que “[...] a percepção do observador funde-se àquilo que ele observa. Assim, [...] trajetórias de vida tornam produtos resultantes das conexões materiais e simbólicas exercidas entre e pelos indivíduos agentes deste processo”.

Guérios (2011) destaca que os estudos sobre trajetórias de vida, advém de estudos sociológicos apontados pelo intelectual Bourdieu, assim, buscando evidenciar as condições concretas existentes. Ainda em diálogo com Marinho (2017), o autor destaca a dimensão biográfica como uma possibilidade de análise da ação dos indivíduos frente às estruturas sociais. Mediante aos exposto, entende-se que a construção do conhecimento por meio de trajetórias vivenciais traz à tona as condições de existência concretas e subjetivas derivadas de relações e interações de socialização de agentes sociais.

4.5.1 *Tapuia*

Tapuia, possui 47 (quarenta e sete) anos de idade, ialorixá (mãe de santo), porém se entende enquanto zeladora de Orixás. Casada, possui 04 (quatro) filhos, a mesma é residente da cidade de Acarape-Ceará, mas é natural do estado do Amazonas. De origem indígena, a

participante se reconhece enquanto tal. Tapuia possui o ensino fundamental completo e hoje vive por meio de uma aposentadoria deixada pelo pai falecido. Ela discorre que para complementar a renda, faz alguns trabalhos pontuais como cozinheira.

Meu contato com Tapuia se dá por intermédio de Chiquinho do Maranhão. Recordo que em nosso primeiro encontro ela pensou que eu fosse jornalista ou algo tipo. Muito atenciosa, ela me levou para o espaço em que aconteciam as ritualísticas e lá pudemos conversar. Recordo que eu não precisava fazer muitas perguntas, ela falava de sua vida, de sua trajetória, das relações com os vizinhos de forma espontânea. E eu, fiquei em processo de escuta. Ao decorrer da conversa explico-lhe que minha intenção consiste em começar a frequentar seu terreiro e acompanhá-los de perto, e que o intuito era realizar uma pesquisa sobre suas trajetórias. Depois desse momento, minhas idas ao terreiro passaram a ser frequentes, mesmo que em um longo espaço de tempo, afinal, a pandemia moldou nossos encontros e nossas relações. Embora eu buscasse tentar se fazer presente, o *whatsapp* e o *facebook* passaram a ser nossos principais canais de comunicação.

Em uma tarde de sexta feira do mês de janeiro do presente ano, após ter sido convidado para uma gira, me antecedeo e chego minutos antes com a finalidade de entrevista-la. Inicialmente, peço-lhe para narrar sua vida como se fosse uma novela. Com o olhar atento, seguido de um suspiro e um leve sorriso no rosto, Tapuia concorda com a expressão utilizada por mim, "É... uma Novela!", ressalta ela. Tapuia inicia sua fala descrevendo sobre e sua vida religiosa, em que é um elemento que caracteriza sua família, porém inicialmente não era algo que houvesse uma identificação ou reconhecimento com o tal. A interlocutora relata:

“É uma novela mesmo, é uma novela. Porque quando eu me entendi por gente, eu já era adulta, meninazinha. Meu pai toda vida teve um centro de umbanda chamado [nome do terreiro], lá no Montese, Fortaleza. Então, eu me admirava, mas não queria aquilo pra mim, não queria, né? E, hoje em dia sou uma zeladora de Orixá, tenho mais de 40 anos de umbanda e tenho nação, nação é candomblé, minha nação é moloco” (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Tapuia discorre que antes da umbanda, ela frequentava igrejas evangélicas, mas por uma situação de abuso sexual, ela se obrigou a distanciar desse seguimento religioso. Em seguida, Tapuia narra como se deu a violência citada:

E, eu era evangélica, passei muito tempo na igreja evangélica e infelizmente saí, me aborreci porque aconteceu algo que eu não gostei. Não por Deus, porque Deus é um só, mas por uma pessoa que se pregava ser pastor. Ele me usou, me abusou de mim, eu tinha o que? 16 anos, era bem nova, bem novinha. Eu era de dentro da igreja, tava limpando a igreja, quando o pastor entrou e começou a fechar as janelas da igreja e eu pedi pra ele que não, né?: ‘não pastor, não fecha, porque vai ficar muito quente, eu tô

limpando os bancos, os pedestais pra noite a gente fazer o culto'. Aí, quando ele entrou ele disse: 'mais quente ia ficar'. Foi quando eu não participei mais da igreja e comecei a participar da umbanda." (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021)

Tapuia ao me relatar esse episódio de sua vida, o trata com pouco caso. Talvez porque ainda seja uma questão para ela, e essa foi a forma encontrada para lidar com algo tão doloroso. Confesso que ao ouvir essa situação, fiquei atordoado sem saber muito bem o que fazer, talvez, pela minha inexperiência não esperava receber em um primeiro momento uma informação tão forte. Por fora tentei não expressar nenhum tipo de reação, mas por dentro a sensação era indescritível. Tapuia narra uma situação comum entre crianças e adolescentes nos mais diversos espaços, o abuso sexual. Conforme Viodres Inoue e Ristum (2008) o abuso sexual caracteriza-se pelo uso abusivo e excessivo de poder, em que o sujeito adulto aproveita-se do nível de desenvolvimento da vítima em abuso, assim, ultrapassando os limites dos direitos humanos e legais. Foi o que aconteceu com Tapuia.

De forma cronológica, Tapuia continua narrando sobre sua vida religiosa. Ela menciona que seu contato com umbanda se deu por meio de uma brincadeira de roda com colegas, que com elementos e artefatos improvisados brincavam de produzir sons, de dançar e cantar. Estes foram elementos, acredito eu, que quando combinados talvez tenham aflorado sua mediunidade. A partir desse momento, Tapuia deu início a sua vida como adepta da umbanda. Ela menciona que já tentou sair da religião algumas vezes, mas no final ela sabe que há forças superiores que desejam sua presença em obrigação com as entidades.

Como foi que eu participei da umbanda? Eu comecei a fazer umas brincadeiras de roda com os meninos... meninos e meninas, e batia numa lata eu coloquei uma saia rodada, que inclusive essa saia rodada era da minha mãe, aí eu botei e ficava rodando, rodando e cantando um conto que não era conto, era só uma parte do conto, que era dos caboclos, era só o conto que hoje é o meu mestre de cabeça, meu pai de croa, que é o senhor negro Jessi Feiticeiro. Aí a gente começou bater, ele batendo a lata e eu rodando. Era só aquela partezinha: "papai, mamãe, me chama..." daí eu já não senti mais nada, já não vi mais nada, aí um rapaz que estava lá, que é meu irmão, meio irmão, que era por parte de mãe, correu e chamou o papai, papai Chico né, "pai Chico, pai chico, vem aqui... olhe que Tapuia já incorporou um negócio ali". Aí ele, "eu não acredito não", ele pegou e correu, quando ele correu, ele já estava, já tinha se apoderado né, da minha mente, da minha matéria e começou a puxar o corpo e disse: "essa daqui é minha filha, filha minha e aqui não sai mais", como realmente, já tentei sair três, quatro vezes, quebrei as imagens, rasguei roupa, toquei fogo, mas eles me botaram denovo pra voltar. (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021)

Ela compreende que sua permanência na religião faz parte de uma missão ou de uma vontade divina a ser cumprida e, que embora ela vá para outros segmentos religiosos, esta é a sua missão. Conforme suas palavras, ela afirma: "Se é minha missão, eu tenho que cumprir, eu

vou cumprir. É um dom que Deus dá que ninguém tira, já aconteceu de eu ser da Universal, de incorporar espíritos lá, caboclos dentro da igreja, e assim a gente foi. E assim a gente tá vivendo” (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Tapuia antes de morar em Acarape, interior do Ceará, também morou em Fortaleza, capital cearense. Ela discorre que por estar mais próxima a elementos da natureza estabelece uma relação de maior força com suas entidades e seus guias. Sua única saudade da capital é o mar, pois ela deposita um grande sentido simbólico nele.

“[...] é como aqui no interior, onde eu estou, saí de Fortaleza, tem mais força, porque aqui a gente é arrodado de mata, arrodado de montanhas, de serras, de águas, coisa que lá em Fortaleza é tudo mais difícil. E só tem uma coisa mais fácil lá que eu acho que tem lá, que é uma coisa linda, que eu amo e que já faz tempo que eu não vou, é o mar. Pra mim o mar é sagrado e, aí a vida segue” (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

No desenrolar da conversa perguntei-lhe se ela havia encontrado dificuldades nas ritualísticas da religião e que pudesse descrevê-las. Ela menciona que, como era algo não desejado, ela se negava a receber as entidades em sua matéria, isso fazia com que ela “apanhasse”. E devido a isto, foi necessário se trabalhar para começá-los a receber.

“Encontrei, logo no começo encontrei. Encontrei muita, muita dificuldade, porque era uma coisa que era o meu dom, incorporar e ao mesmo tempo eu não queria incorporar, e essa foi a minha dificuldade, por eu não querer incorporar, então assim é tipo assim, eu apanhava, apanhava muito, por que a gente se debate, bate daqui, bate pra acolá pra poder incorporar o guia, porque se não... você tem que ter pulso e tem que ter força, e força de vontade pra receber eles, e ter um mente ali, limpa, nunca uma mente suja” (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Conforme ao ouvir suas experiências religiosas, pergunto-lhe quais foram os valores e os sentimentos regados e agregados ao longo de sua trajetória. Tapuia ressalta que valores monetários, ou seja, bens materiais, nenhum. Ela afirma que a umbanda não traz riqueza. Porém, a participante menciona que os valores conseguidos foram os sentimentais, bem como, a construção de vínculos e o respeito das pessoas: Tapuia verbaliza: “Valores, muitos valores, [...] valores pra mim não só em dinheiro não, valores sentimentais, por eu fazer amizade, com pessoas boas, pessoas que pra mim, dar valor a minha pessoa” (ENTREVISTA EM 20.01.2021). Por meio deste relato evidencia-se a religião como sendo uma espécie de suporte e/ou apoio social frente às dificuldades encontradas cotidianamente. Estanislau et al (2018) estimam que o apoio religioso pode ganhar força, quando o apoio institucional não atua de forma expressiva.

Hoje, Tapuia é zeladora de Orixás, possui seu próprio templo. O mesmo funciona em sua própria casa, em que as atividades do terreiro acontecem concomitante a rotina da própria família. Tapuia também construiu junto com seu marido um espaço na mata próximo a sua casa, onde pudesse realizar suas atividades religiosas, na qual, já fui convidado para conhecer. Minha relação com tapuia ainda persiste, às vezes presencialmente e outras, virtualmente. As circunstâncias pandêmicas definem e delimitam nossos encontros.

4.5.2 Joãozinho do Pé do Morro

Joãozinho do Pé do Morro, possui 49 (quarenta e nove) anos de idade, é frequente da umbanda. Solteiro, residente de Acarape. Ele se declara pardo, possui o ensino fundamental completo e trabalha como empregado doméstico. Meu contato com Joãozinho se deu em minhas visitas ao terreiro de mãe Tapuia. Joãozinho, demonstrava ser uma pessoa tímida, reservada, então, aprofundar um contato com ele se tornava algo bem difícil. Quando ele aceitou participar desta pesquisa me surpreendi, ele se demonstrou muito solícito. Ressalto, que devido ao contexto pandêmico, o contato inicial para a concretização da pesquisa aconteceu por meio de ligação telefônica, em seguida, trocamos *whatsapp*, onde facilitou nossas conversas.

Nossa troca aconteceu por meio da plataforma *Google Meet*. Em uma quarta feira do mês de janeiro do presente ano, após sua rotina de trabalho nos encontramos virtualmente. Antes de discorrer sobre a trajetória de Joãozinho, destaco que devido sua timidez e as condições em que ocorreu a entrevista (virtualmente) podem ter inibido sua participação e desenvoltura no decorrer de todo processo. Talvez a presença de algum familiar tenha influenciado na tomada de decisão ao responder algumas perguntas.

Ao pedir-lhe que contasse sua vida como um filme ou como uma novela, Joãozinho em poucas palavras traz o sentimento de desprezo resultante de sua opção sexual. Conforme suas palavras e pela forma como foram ditas, percebe-se que ele ainda lida com questões ainda latentes. Ele discorre, “Assim, uma pessoa que foi desprezada pela mãe, venci na vida, até hoje vivo. Aos trancos e barrancos, né? Mas, tô vivendo, graças a Deus. Nem toda minha família me respeita, minha opção sexual” (ENTREVISTA EM 27.01.2021). O que Joãozinho aponta como experiência de sofrimento, deriva de uma sociedade colonial, patriarcal, violenta e autoritária (Schwarcz, 2019), assim as pessoas dissidentes que destoam das performances heteronormativas tendem a sofrer os mais diversos tipos de repressão.

Dando continuidade, ao perguntar sobre a umbanda, ele responde que sua inserção na religião se deu de forma desprezível. Ele narra que aconteceu da seguinte forma: “[...] pelo convite de uma amiga minha, que me chamou pra eu ir, aí eu fui. Gostei, tá com mais de trinta anos” (Entrevista em 27.01.2021). Até hoje o participante frequenta o mesmo terreiro em que começou suas atividades religiosas: “Aí comecei a frequentar. No mesmo terreiro até hoje, no mesmo terreiro que eu ando” (JOÃOZINHO DO PÉ DO MORRO, ENTREVISTA EM 27.01.2021).

Ao indagar Joãozinho como foi seu primeiro contato com a umbanda, ele comenta: “Eu fui, achei estranho, mas fiquei ali, perdi o medo. Eu não tenho medo, né?”. Talvez esse medo apontado pelo interlocutor seja oriundo da estigmatização e demonização das religiões afro-brasileira e, que após o contato e aprofundamento na religião, o participante ressignificou alguns sentidos que antes eram atribuídos de forma pejorativa. Conforme Simões, Serafim e Mourão (2020) o “[...] Brasil possui em suas dimensões histórica, social e cultural elementos estruturais e relacionais que contribuíram para construção e permanência da exclusão dos adeptos dessas religiões de origem africana como uma forma de estigma religioso”.

Joãozinho reitera que, o que o motivou a permanecer na religião foi: “Assim, a amizade que eu tinha com eles. Que tenho com eles. Aí eu permaneci. Permaneço!” (ENTREVISTA EM 27.01.2021). Nesse sentido, pensar a umbanda como uma espaço de acolhimento contribui para que vínculos possam ser estabelecidos, tanto nas relações pessoais como nas relações espirituais. Ele afirma, “Pra mim é tipo uma religião. Todo católico, todo umbandista são católico, mas nem todo católico são umbandista. E eu, fiquei frequentando. Eu acho bonito, acho legal e continuo até hoje” (ENTREVISTA EM 27.01.2021). Em sua percepção e por meio de suas palavras, apresenta-se o sincretismo religioso, em que a aproximação com outros segmentos religiosos podem ter sido o motivo de sua permanência na religião. Como aponta Ferretti:

No Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como ‘aglomerado indigesto’ de ritos e mitos, ou como ‘bricolagem’ no sentido de mosaico as vezes incoerente de elementos de origens diversas” [...] Mas o sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso (FERRETTI, 1998, p. 183)..

Em seguida busco identificar quais foram os valores e sentimentos construídos por meio da umbanda, Joãozinho do Pé do Morro fala: “A amizade com os meninos de lá. É, como é que

se diz... é de tá convivendo com eles, né? Final de semana passo lá com eles, quando tem trabalho fico lá com eles... é assim” (ENTREVISTA EM 27.01.2021). Por meio de seu relato, percebe-se que o interlocutor construiu uma rede de relações com os demais praticantes, demonstrando que neste espaço gerou-se uma rotina e sentimentos entre todos. Ele acredita que embora tenha regado relações afetuosas, nenhum valor foi agregado à sua vida: “Não, valores não. É, só afetos. Afeto eu tenho, o único valor que tenho”. Em torno dessa questão, pergunto-lhe como é entendida a caridade, se ela é posta em prática, ele responde: “Sim. Mas nem todos praticam isso”. E busco saber se ele leva isso como parâmetro de princípio da religião e ele diz: “Sinceramente, não!” (JOÃOZINHO DO PÉ DO MORRO, ENTREVISTA EM 27.01.2021). Joãozinho do Pé do Morro possui suas concepções e formas distintas de agregar aspectos da umbanda em sua vida, assim, este concebe uma visão e entendimento de mundo únicos. Observa-se que as companhias adquiridas pela religião, funcionaram como um dispositivo que potencializa suas relações interpessoais, assim, lhe garantindo uma sensação de bem estar com os demais participantes.

4.5.3 *Chiquinho do Maranhão*

Chiquinho do Maranhão, 33 (trinta e três) anos de idade, exerce a função de combone em um terreiro de umbanda. Solteiro, residente de Acarape. Ele se autodeclara negro, atualmente está cursando o ensino superior e encontra-se desempregado. Chiquinho foi o intermediador com os(as) demais participantes. Nossa troca aconteceu presencialmente. Ao perguntar qual era a melhor forma de proceder com a entrevista, ele optou por acontecer de forma presencial.

Destaco que minha relação com Chiquinho do Maranhão antecede essa pesquisa, ele já havia contribuído em uma outra pesquisa com povos de terreiro. Chiquinho foi o interlocutor que promoveu o contato e encontro com os demais participantes dessa pesquisa. Sempre solícito, ela mostrava-se disponível em colaborar em facilitar processos que sem sua presença seriam mais difíceis. Nesse sentido, a entrevista com ele ocorreu em uma tarde de quinta-feira, na cozinha de sua casa, Chiquinho narra como iniciou sua vida na umbanda. Ele rememora como foi seu primeiro contato, que ocorreu com ele sendo muito jovem:

Eu a conheci através da minha família, né. Que pessoas frequentavam não eram muito assíduos dentro da religião da Umbanda, mas de vez enquanto frequentava, andava lá. [...] Minha mãe adoeceu, né? Passou por problema de saúde, dores de cabeça muito

forte, procurou o médico, fez exames caríssimos, tomografia computadorizada e outros exames bem específicos e nada de encontrar essa doença, nada de saber o porquê dela tá passando por aquilo. Foi quando resolveram levar a umbanda, levar ela na palavra tradicional que chama né? ‘Vamos levar na macumba, conheço um pai de santo e tal’, e levaram ela. Que no dia, foi que eu fui, eu imagino que 10, 9 anos de idade mais com entendimento né, e tudo, Eu achei muito interessante, e foi assim que eu conheci. Pra resumir bem a história que é um pouquinho longa... levaram ela, a gente foi e ela foi curada, graças a Deus. A gente diz Deus e os nossos guias, foi curada e até hoje, nunca mais sentiu esse tipo de problema que ela vinha sentindo (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

O relato de Chiquinho aponta o fascínio ao primeiro contato, - confesso que me identifico com sua história, bem semelhante a minha - com a religião, em que, a mesma foi procurada na busca da cura que não foi possível por meio da medicina médica, como se diz na religião a “medicina do homem”.

Ele traz com detalhes como foi esse contato, na qual o mesmo permanece vivo até hoje como é apontado por ele: “Eu comecei a ir, esporadicamente indo, eu comecei ir. [...] E aí, foi o tempo que eu comecei já né, [...] passar para adolescência e gostei e me senti bem, me sinto bem dentro da religião. Aí foi que realmente disse ‘não, vou aderir, eu vou ser umbandista’, como hoje sou umbandista” (ENTREVISTA EM 07.01.2021). O interlocutor traz os seus momentos de aproximação, e que estes se tornaram possíveis a partir de sentimentos gerados nestes espaços, assim, fixando-se e tornando-se zelador de orixás.

Chiquinho comenta que após ingressar na religião, surgiram algumas dificuldades, não no campo espiritual, mas na concretude das relações cotidianas interiorizadas, sendo uma delas, a discriminação. Ele associa a discriminação a falta de conhecimento, a não busca de por informações fidedignas para além das informações geradas no senso comum. Chiquinho narra:

Existe discriminação a gente vê nos jornais, e na televisão e a gente sente até na nossa cidade mesmo algumas pessoas ainda tem aquele receio, aí ainda tem aquele da religião umbanda, não sei o quê, é do demônio não sei o quê. Falta de conhecimento! falta de saber realmente o estudar ou ler o que é umbanda, o que é o Candomblé que não tem nada a ver com o demônio ou o diabo. A única dificuldade foi so essa mesmo, a parte do preconceito da discriminação. Na ritualística não, tranquilo. Pra entrar é tranquila, como eu já disse, ela tá ali de portas abertas, graças a Deus pra saber acolher a todos (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

A discriminação é produto de práticas estigmatizantes, patudas por Goffman (1998), como idade, sexo, cor, profissão, religião, etc. Assim, quando direcionada a práticas religiosas, esta define-se como intolerância religiosa. Ou seja, devido a uma dualidade entre tolerável/intolerável, a discriminação atua na privação de gozo de determinadas liberdades no que diz respeito a determinados sujeitos. Nesse sentido, a “[...] intolerância é, portanto, uma das formas de opressão de indivíduos em geral fragilizados por sua condição econômica,

cultural, étnica, sexual e até mesmo por fatores etários” (SILVA, 2004, p. 08). Quando direcionada a religião, Oliveira (2007) assinala que a intolerância sempre esteve presente nas relações humanas, principalmente no que diz respeito a sentimentos e crenças religiosas. Nesse sentido, percebe-se que além da discriminação racial, a discriminação religiosa torna-se um outro elemento constitutivo de opressão.

Em contrapartida as adversidades de sua escolha religiosa e considerando as vivências e experiências religiosas de Chiquinho, indaga-se o que a umbanda enquanto instituição religiosa agregou em sua vida, o participante responde:

Valores, valores, princípios. É... a umbanda em si, ela aflora muito na gente esse lado humano, esse lado acolhedor, eu sou, eu fui criado na igreja católica né fazendo todos aqueles procedimentos da Igreja Católica, primeira Eucaristia né, a catequese, Eucaristia entrei para Crisma, mas eu sentia que algo faltava, hoje algumas pessoas da minha família são evangélicos, eu fui para igreja evangélica também, participei... eu escuto, mas eu sentia que eu não me sentia lá, tá entendendo? Eu não sentia o acolhimento que essas religiões, a qual eu andei é, é acolhia, faltava alguma coisa e na umbanda eu encontrei (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Ou seja, o interlocutor relata que encontrou e construiu na umbanda uma experiência que não foi possível em outras religiões presentes no mercado religioso brasileiro. Nesse sentido, destaca-se que a experiência com elementos e ritualísticas religiosas que envolvem aspectos do sagrado são subjetivas. Dessa forma, pensa-se a religião e subjetividade advinda da capacidade de pensar e simbolizar determinados elementos constitutivos de sentido específicos. Nesse sentido, compreende-se que a religião protagoniza um suporte diante de situações encontradas pela subjetividade presente na sua própria existência. É como relata o participante:

Isso, na umbanda eu me encontrei, eu encontrei esse lado acolhedor, ela não olha a cor, ela não olha a etnia, a umbanda não olha a sua classe social, ela não presta atenção como você está vestido, ela lhe acolhe, ela está ali para lhe dar a mão para lhe ajudar, isso é que ela quer, levar a luz, como a gente chama na dentro da religião, levantar, o que é levantar? que uma pessoa quando está caída, na nossa linguagem de religião afro? ah. fulano tá caindo, tá doente ou tá passando por alguma dificuldade, vamos levantar essa pessoa, o que é levantar? Vamos acolher vamos dá mão, vamos ajudar dar uma palavra amiga é, é realmente levantar para levantar o astral das pessoas, é isso aí foi isso que me agradou muito que fez e faz ainda está na religião até hoje é isso, é esse lado humano, essa, é o mesmo pela caridade, a humildade e a simplicidade, é isso que realmente conta muito na umbanda isso que eu me encontrei mas ele está na umbanda até hoje (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Como já apontado neste estudo, a religião para estes participantes permite a possibilidade de desenvolver relações em que se possa estabelecer um suporte mútuo entre os mesmos. Destaca-se que os princípios filosóficos da religião atuam como um modelo constitutivo nas práticas sociais performadas por estes adeptos. Ou seja, conforme as práticas e crenças do sujeito, a religiosidade provoca um compromisso do indivíduo com o sistema e as causas propostas pela religião (SILVA et al., 2016).

Atualmente, Chiquinho segue com suas obrigações religiosas e conforme ele, o mesmo busca vivenciar o que se prega na religião (oralmente) enquanto fundamento e princípio religioso e também social deixado pelas entidades que já tiveram a matéria de seu corpo presente neste mundo.

4.5.4 Carrapeta

Carrapeta, 51 (cinquenta e um) anos de idade, adepta da religião. Solteira, residente da cidade de Acarape. Ela se entende enquanto mulher travesti e branca, cursou ensino fundamental completo e exerce atividades enquanto servidora pública da rede estadual. Conheci Carrapeta no terreiro de mãe Tapuia, sempre esbanjando cordialidades e simpatia, ela mostrava-se aberta em estabelecer um contato comigo, mas nunca tomava a iniciativa. Às vezes, quando gostaria de saber o motivo da minha presença, consultava a mãe Tapuia, mas não me perguntava diretamente. A princípio, ela não era uma possibilidade de entrevista, pois eu não entendia sua relação com o terreiro que eu estava a frequentar. Mas, ao entender a dinâmica de cada participante no terreiro, estes se tornaram nomes possíveis a contribuir com esta pesquisa.

Ressalto que as únicas pessoas que eu possuía um contato constante e que havia troca de mensagens via *whatsapp*, ou seja, uma relação constante (virtual), eram Tapuia e Chiquinho. Novamente foi Chiquinho que intermediou o contato com Carrapeta e, novamente o contexto pandêmico levou o nosso momento de troca a acontecer virtualmente. Após combinarmos o dia e o horário, realizamos uma vide chamada pela plataforma *Google Meet*. Muito solícita, a interlocutora mostrava-se bem disponível para a concretização daquele momento. Início pedindo-lhe para narrar sua vida como se fosse uma novela. Com tom bem humorado, as dificuldades de sua vida são verbalizadas. Estas são associadas a sua sexualidade e a sua performance feminina que tornou-se um problema evidente na sua carreira profissional. Carrapeta relata:

Ai, seria engraçada, seria cheia de altos e baixos, né? Porque a gente passa umas fase muito difícil na vida pra chegar até onde estou hoje. Foi muito difícil, pra aceitar, né? Principalmente no trabalho que eu trabalho. Trabalho no governo do estado, né, sou do estado, sou estadualizada e o processo foi muito longo, pra (sic) travesti trabalhar como agente comunitária de saúde só tem, só tem eu de 184, só existe a minha. Então seria uma novela maravilhosa, dá uma novela muito luxuosa. Porque se apesar de, nem tudo são flores, tem os espinhos, mas os espinhos deixei pra trás. Né?! (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

A interlocutora comenta que apesar das dificuldades sua vida seria uma novela luxuosa, assim, a encara como uma superação. Ao fazermos uma costura de sua vida a umbanda, Carrapeta diz que começou a frequentar muito nova e que foi por meio intermédio do convite de uma amiga. E desde então tornou-se uma frequentadora assídua, participando de todas festas (giras). Por meio de suas palavras leva-se a perceber que a umbanda possui um caráter de seriedade em sua vida.

Eu iniciei muito nova, sempre frequentava. Eu fui com uma colega minha conhecer, né, que ela me chamou pra conhecer. Aí, eu fui e gostei, achei legal, interessante, aí fiquei indo, assim, quando tem essas coisas eu vou participar, vou olhar, vou à festa, sabe? Eu acho muito interessante essa religião. [...] É uma coisa séria, num é uma coisa de brincadeira, é uma coisa séria (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Ao pedi-la para rememorar como foi seu primeiro contato com a umbanda, a interlocutora narra:

Lembro, eu lembro. Foi muito, foi muito fantástico: eu tinha 12 (doze) anos, fui eu e uma amiga minha que hoje não mora mais aqui. Aí a gente foi pra casa de uma colega dela que a mãe dela trabalhava. Aí eu e minhas amigas fomos assistir os trabalhos; aí lá eu descobri, comecei a falar com ele, descobri que eu sou, descobri que o meu erê é o Joãozinho do Pé do Morro - coisa que eu não sabia; que a minha levava é a Padilha, tá entendendo? Foi muito engraçado, até hoje! Aí por exemplo, aí quando tem os trabalhos, né, eu vou assistir (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Essa experiência deu um pontapé na caminhada de Carrapeta enquanto adepta da religião. A partir desse momento, a participante passou a conhecer as entidades e os guias que lhe guiam, pois até os presentes dias, a mesma segue frequentando e depositando crenças. Ao indagá-la quais foram os valores e sentimentos adquiridos na religião, a mesma afirma “[...] eu não vou em busca de nada, vou em busca de força, de saúde, prosperidade, essas coisas” (ENTREVISTA EM 29.01.2021). Por meio de suas palavras, a interlocutora tenta desconstruir o estigma que as pessoas só buscam as religiões afro-brasileiras por interesse materiais. Ela destaca que conseguiu muitas coisas por meio da religião, sendo elas: “Coisas boas, graças a Deus. Eu, tudo que eu vou, eu só tenho assim... quando eu vou agradecer que eu tenho minha

mãe que é doente eu peço muito a eles pela minha mãe, sabe? E eles sempre me atendem, entendeu?” (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021). Então a interlocutora constitui sua relação por meio de questões que dizem respeito ao plano astral, ou seja, espirituais. Ela associa os valores à influência que as entidades podem ter no curso da sua vida. Ela cometa:

[...] os valores que eu acho, meu amor, é o seguinte: assim, olhe... como, [...] como é que se diz? Ai meu pai, tô perdida. E agora? (risos) Verdade. Deixa eu ver... sim! Os valores pra mim são, [...] porque eles fizeram muito, parte muito boa da minha vida, em me ajudar, em tirar pessoas ruins do meu caminho, pessoas que só me faziam mal, tudo eles me amostraram. [...] Porque quando eles diz, eles diz a verdade. Tiraram muito gente ruim da minha vida, muita! Me livrar de muitas coisas ruins também, né. São esses os valores que eu tenho pela umbanda (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Por fim, ao perguntar quais foram os sentimentos advindos da umbanda, a interlocutora responde: “[...] De... um sentimento assim de, de, de força, um sentimento de coragem, sabe? Um sentimento da gente batalhar e ir à frente mesmo, só isso” (Entrevista em 29.01.2021). De acordo com a narrativa da participante, leva-se a perceber-se que a religião desperta no indivíduo a motivação de lutar contra as adversidades encontradas na vida. Carrapeta também vivencia a religião como uma alternativa de enfrentar algumas questões da vida. Pontua-se, que para além da dimensão espiritual ela também encontra suporte nas relações interpessoais com os demais praticantes, assim fortalecendo e atribuindo sentido a esse espaço que frequenta.

4.5.5 Reconhecimento racial e práticas religiosas

Discorrer sobre as questões raciais no Brasil, é evidenciar relações e práticas cotidianas que direcionam a (des)construções teóricas e vivenciais, bem como, ações de enfrentamento. Entendendo que o reconhecimento e/ou identificação racial também é uma construção social, Pinto e Ferreira (2014, p. 261) discorrem que ela também é pessoal e política, pois o processo de autoreconhecimento deriva de relações consigo mesmo, com o outro e com o ambiente à sua volta. Conforme as contribuições de Bento (2011, p. 107), por ser um processo complexo e singular, a identidade se constrói a partir de heranças e do acúmulo coletivo [cultural, histórico e social] em interação com aspectos do nosso aparelho psíquico.

Bento reitera, que “[...] identificar-se é conviver, interagir e também pode ser separar-se do outro, diferenciar-se, constituir-se em suas singularidades” (2011, p. 107). Ou seja, as identidades “[...] são imbricadas na semelhança a si próprio, e na identificação e diferenciação

com o outro e se constituem em foco central nas relações sociais, sendo continuamente construídas a partir de repertórios culturais e históricos (LIMA, 2008, p. 39).

Nessa perspectiva, Fernandes e Pereira (2018) assinalam que a identidade social define-se a partir do autoconceito do indivíduo, de sua pertença grupal e da valoração atribuída a esta pertença. Assim, estes aspectos resultam em um processo de categorização que é tanto individual como grupal. Os autores complementam que essa categorização atua como fator central modulador da identidade, bem como, podendo segmentar, classificar e ordenar o lugar do indivíduo no mundo e na sociedade (2018, p. 35). Convém destacar que a identidade social é relacional e comparativa, assim a partir desse processo de categorização tende a resultar na formação dos estereótipos. Ou seja, conforme Fernandes e Souza (2016, p. 106) o sujeito se constrói a partir de marcas de diferenças do outro.

Mediante a isso, cita-se a construção da identidade racial, na qual a mesma tende a sofrer com a desclassificação, desqualificação e redução frente às demais identificações grupais. De acordo com Quijano (2005) a ideia de raça origina-se de identidades sociais atribuídas a partir da dominação do modelo econômico de projeto colonial. Pinto e Ferreira (2014, p. 261) mencionam que ao “[...] se reportarem à identidade, principalmente à identidade da pessoa negra, é muito comum as pessoas categorizarem os indivíduos quanto às suas características raciais de maneira reducionista, baseando-se exclusivamente na cor da pele”.

Nesse sentido, concebe-se enquanto identidade racial negra, que esta se constrói como uma identidade de resistência do povo negro contra toda e qualquer forma de discriminação racial, a exemplo, a crenças religiosas. Lima pontua que falar, especificamente, de identidades negras, é “[...] falar sobre a historicidade, as afinidades culturais e a multiplicidade identitária cuja expressão brota da relação com o outro, no contexto das africanidades” (LIMA, 2008, p. 41). Ou seja, consiste em evidenciar as múltiplas dimensões e configurações dessa identidade que tem sua origem africana. Ressalta-se que essa identidade racial, bem como sua identificação racial, sendo estes, processos conscientes ou não, são niveladores de opressões e oportunidades a cada sujeito conforme o seu reconhecimento social. Assim, concebe-se que antes que racial, a identidade é social.

Retomando as considerações de Fernandes e Pereira (2018) os autores apontam a constituição da identidade social por meio das relações intergrupais que integra o comportamento individual ou interpessoal com os processos sociais e contextuais visando o entendimento dos conflitos existentes. Desse modo, aponta-se a relação social pautada na dicotomia racial, que se constitui entre brancos e não-brancos. Conforme Pinto e Ferreira (2014, p. 262) a “[...] população brasileira assume as características do branco-europeu como

representativas de sua superioridade étnica. Em contrapartida, o negro é visto como o tipo étnica e culturalmente negativo”. Dito isto, com base nos interlocutores(as) que estão participando dessa pesquisa, é possível perceber que cada um se entende racialmente de formas distintas. Essas percepções, tendem a revelar particularidades a serem discutidas, principalmente, quando associada à religião.

Com bases nos relatos dos(as) participantes, ao indagar Tapuia como se entendia/percebia racial ou etnicamente, a mesma responde:

Me vejo como mulher indígena, eu ainda tenho meu lado indígena, porque eu gosto de pescar, eu gosto de água, gosto de mata, eu gosto de bichos... eu não gosto muito de cidade, de rua, de civilização não. Assim, civilização pra mim, pra mim não existe, eu gosto mais daquela vida do mato, fogão a lenha, sabe? Eu gosto dessas coisas (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

A participante ao falar de sua etnicidade, busca se referenciar através de elementos da natureza, assim tentando se aproximar de espaços e costumes antes praticados. Destaca-se, que é uma mulher que vive longe de seus pares, mas que tenta reinventar e manter vivo seus costumes e crenças. Como aborda Silveira (2016), as identidades étnicas podem se criar, recriar e apropriar-se conforme a situação histórica do presente.

Uma estratégia encontrada pela participante para se aproximar de sua identidade racial/étnica, bem como, elementos que a constitui enquanto sujeito, foi a própria religião, pois segundo ela:

Na, na umbanda me sinto, como mulher indígena, me sinto uma própria índia. Índia, índia, índia mesmo verdadeira, por eu ser uma índia verdadeira e ter o sangue indígena, eu sou uma índia verdadeira, então, isso na umbanda, isso não quer dizer nada, não muda nada, porque qualquer um pode ter a umbanda, pode incorporar, mas eu acho assim que pra mim se torna mais real, mais real, principalmente quando a gente já.. a linha de aldeia, fica mais real ainda (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Mediante a narrativa apresentada, percebe-se que a aproximação com elementos simbólicos (no caso, os religiosos) podem aproximar o sujeito de uma identidade racial. Lima (2008) aponta que a identidade constrói-se a partir de relações de poder onde se é considerado o caráter sócio-histórico-cultural e político, bem como, de interações materiais e simbólicas.

Em outro caso, quando perguntado a Chiquinho do Maranhão como ele se entendia racialmente, o mesmo afirma: “Pronto, eu me denomino, negro. Na minha certidão de nascimento tem pardo. Branco sei que não é (risos). Eu me denomino negro e muito feliz, porque nós somos realmente fortes e que levantamos o nosso país” (ENTREVISTA EM 07.01.2021). A fala de Chiquinho do Maranhão remonta uma confusão que nos permeia

enquanto brasileiros, pois, sente-se uma dificuldade de se reconhecer dentro de um determinado grupo racial. Nesse sentido, acredita-se que há dois motivos que ocasionam tal confusão: 1) da ideia de uma miscigenação, assim dissolvendo um ideal de que somos diversos (COSTA, 2009); e em contrapartida; e 2) a ideia de uma democracia racial, onde prega-se que somos todos iguais (MOURA JR.; LIMA, PORTELA, 2020). Estes motivos levam ao ideário de um branqueamento do sujeito fazendo-o se afastar de origens negras e indígenas.

Ainda seguindo nos relatos de Chiquinho do Maranhão, ele nos confessa sobre as dificuldades encontradas por ser um homem negro, e fala como se sente ao lidar com informações e pelas formas como os seus são (re)tratados nos espaços e nas relações. Concordante a isto, Moura Jr., Lima e Portela (2020) assinalam que, as práticas de racismo no Brasil é um problema crônico, que se difundiu nos mais diversos contextos e relações, assim, sendo naturalizadas.

Ser negro na sociedade... é bem difícil né, a gente... a gente o que a gente acompanha, o que a gente sente, o que a gente ler, o que a gente vê de notícias nos jornais né, que aqui acolá saindo aí sobre os jovens negros, às vezes nem jovens, já adultos com tem n caso ai, nos jornais sobre a questão da carne negra que é a mais barata, não é isso? que tem até aquela aquela música superinteressante (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

De acordo com Lima e Vala (2004) o racismo no Brasil, diferentemente de outros países, se expressa nas sutilezas do cotidiano, assim, conseqüentemente essas práticas tendem a ser naturalizadas. Considerando as trajetórias de Tapuia, mulher indígena e Chiquinho do Maranhão, homem negro, Rosa (2015, p.258) pontua que a construção de identidades sociais de indígenas e negros são classificações inventadas e forjadas por uma estrutura essencializadora. Assim, tentando reduzi-los enquanto sujeitos.

Joãozinho do Pé do Morro, autodeclarado homem pardo, ao ser indagado se ele enxergava alguma relação entre a umbanda e a raça, relata: “Não. Eu acho que cor nenhuma significa religião. Eu acho que não” (ENTREVISTA EM 27.01.2021), Essa concepção adotada por Joãozinho talvez se dê em virtude, que segundo Daflon, Carvalhaes e Feres Júnior (2017) os pardos tendem a ter um menor reconhecimento e pertencimento étnico racial. Quando perguntado a Chiquinho do Maranhão, o participante não estabelece nenhuma relação direta. Embora o interlocutor compreenda que a umbanda seja uma religião de matriz africana e origem brasileira, ele realiza uma análise pontual e não dos eventos históricos.

Pois é... entre, entre a umbanda e ser negro hoje eu não vejo que eles estão tanta coisa a distinguir, porque como ele é aberta para todos, antes tem loiros dos olhos azuis como temos negros bem forte ne? Então ela é aberta, a relação mesmo das religiões

afro-brasileira, apesar pelo que eu li a umbanda e se não é afro-brasileira, quem é afro-brasileira é o candomblé né, né é isso? Quando ele foi trazido pelos escravos né, pelo o que a gente já leu e que a gente sabe, pela... pelos relatos da história, mas é um bom pelo que a gente liga para o que a gente sabe, ela é brasileira. Então ela tem como é que eu posso dizer ela... mística... é de várias raças né, várias, várias culturas, várias pessoas, ela não tem essa predominação só negro, tem N e N pessoas mulatas brancos loiros nos olhos azuis como bastante negros (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021)

A umbanda por ser uma religião negra, ou seja, de matriz africana porém, originalmente brasileira, se caracteriza no mercado religioso brasileiro pelo histórico de perseguição e hostilização (SOBREIRA; MACHADO; VILANA, 2016) da sociedade de modo geral. Porém, destaca-se que o sincretismo religioso possibilitou sua aceitação socialmente, porém, não isentando-a das perseguições de diferentes instâncias. Consoante a isto, o discurso do interlocutor remete a uma ideia de democracia racial como se todos tivessem os mesmos direitos e acessos (MOURA JR.; LIMA, PORTELA, 2020).

Por fim, aponta-se o relato de Carrapeta, em que esta reconhece os privilégios de sua branquitude, ela verbaliza: “Eu sou branca. [...] Não sinto nenhuma dificuldade, não, de nada não. Graças a Deus, nenhum preconceito não. Pela minha cor, não” (ENTREVISTA EM 29.01.2021). Carrapeta é consciente dos privilégios que a sua branquitude lhe permite. Bento (2005) discorre que os privilégios concebidos a uma branquitude advém da justificativa e da legitimação de uma superioridade de um grupo sobre o outro, resultando na desigualdade concreta e simbólica entre negros e brancos. Nesse ensejo, ressalta-se a importância de se questionar a branquitude e seus privilégios (MÜLLER; CARDOSO, 2018).

Quando indagada se percebia alguma relação entre sua cor e a umbanda, ela dispara: “Não, não sei... Ah! Pode ser assim, porque como eu sou branca, a Maria Padilha, ela é branca e loira, né?” A única associação realizada pela interlocutora diz respeito ao tom de pele das entidades de cor branca. Conforme Carone e Bento (2017), há um pacto narcísico da branquitude em que se reflete em um processo de identificação resultante de posturas empáticas em prol de pessoas brancas. Ou seja, quanto mais traços de uma branquitude estiverem concentrados em alguém ou em algo, há uma maior identificação com estes aspectos. É o que pode-se perceber pelo relato de Carrapeta.

Após as diferentes identificações raciais e percepções destas associadas a umbanda, considera-se que o marcador racial pode ser um atenuante para os(as) participantes identificarem-se com maior facilidade em práticas de opressão como também na obtenção de privilégios ou não.

4.5.6 Preconceito racial e religiosos

Outro elemento constitutivo das questões raciais, são os dispositivos de opressão que atuam em detrimento de grupos historicamente excluídos, como por exemplo, o preconceito e o racismo. É o que encontra-se perceptível na narrativa de um participante negro marcado por vivências opressoras cotidianas, Chiquinho do Maranhão relata: “É, dá pra sentir o preconceito, sentir esse racismo, mas que existe sim no olhar, a gente nota a gente nota, a gente percebe... é visível sim”(ENTREVISTA EM 07.01.2021). Embora essas práticas opressoras estejam presentes na sutileza das ações e concepções individuais, para quem o vivencia, as implicações possuem uma carga de sentido única e singular. Nesse sentido, Lima e Vala (2004) explicam a expressões do racismo e do preconceito:

O racismo constitui-se num processo de hierarquização, exclusão e discriminação contra um indivíduo ou toda uma categoria social que é definida como diferente com base em alguma marca física externa [...] é uma redução do cultural ao biológico, uma tentativa de fazer o primeiro depender do segundo (VALA; LIMA, 2004, p. 402).

Ainda conforme os autores, estes definem o preconceito como uma atitude hostil contra um indivíduo pertencente a um grupo social que é desvalorizado socialmente, assim, essa prática se caracteriza de múltiplas formas e a vários grupos (VALA, LIMA, 2004). Nesse sentido, na busca de apreender compreensões acerca dos motivos/causas que geram tais práticas, pergunta-se a Joãozinho do Pé do Morro sua percepção sobre tal. Ele acredita que o motivo do surgimento do preconceito deriva da implantação de políticas de cotas: “Eu acho que dividiu muito a sociedade, por cotas. Eu acho que isso foi um dos motivos pra acontecer os preconceitos” (ENTREVISTA EM 27.01.2020). O relato do participante deriva de pensamento introjetado no senso comum. Segundo Domingues (2005, p. 171), o autor acredita que o povo “[...] brasileiro não é contrário às políticas de ações afirmativas, tampouco na sua versão mais polêmica, um programa de cotas. Quem as rejeita são as classes médias e as elites, inclusive intelectuais”. Porém, pontua-se que essas elites fazem as classes ditas subalternas projetarem uma perspectiva conservadora em torno de questões que possam beneficiá-las.

Desse modo, ainda conforme as discussões sobre o preconceito e suas expressões, destaca-se que ele está presente em todos os espaços e relações, desde as familiares a aquelas sem vínculo algum. Joãozinho relata como lida com o preconceito em sua vida, na qual, este tem maior peso emocional quando vivenciado no âmbito familiar: “Preconceitos da família, a família fica meio assim, né? Mas, só isso mesmo. O povo da rua, eu não ligo”. Conforme

Nogueira (2020, p. 22), “Toda forma de preconceito emerge de uma postura social, histórica e cultural que pretende, a um só tempo, segregar para dominar e, proporcionalmente, determinar e manter um padrão, marcadores de prestígio e de poder”.

Consoante a Joãozinho, Tapuia discorre que a prática de preconceito sofrida por ela advém das relações estabelecidas com a vizinhança, a mesma relata: “Ela abre [vizinha] a boca pra falar ‘aquela macumbeira’, aquela macumbeira, aquela casa, daquela macumbeira, tá entendendo? Então, isso aí pra mim é discriminação e é racismo, eu acho” (ENTREVISTA EM 20.01.2021). Simões, Serafim e Mourão (2020) destacam que os termos pejorativos e os estereótipos negativos relacionados às crenças contribuem para a estigmatização, sofrimento e exclusão dos praticantes da religião.

Assim, concebe-se que a perseguição às religiões afro se dá por sua vinculação e pertencimento ao povo negro. Também percebe-se que, para além das questões raciais, soma-se às questões religiosas, estas tendem a potencializar a vivência de sofrimento do indivíduo. Chiquinho narra como se dá essa relação a partir de suas experiências:

Por ser negro, por ser umbandista, eu posso citar, a gente ver a diferença... agente sente, eu sinto, eu posso ver a, a.. a gente pode sentir nos atendimentos, em atendimentos, nos estabelecimentos, eu já me senti. A gente ver, a gente sente a diferença de um atendimento pro outro, de uma pessoa negro, umbandista que chega em um estabelecimento, vamos da exemplo de um restaurante ou qualquer outro estabelecimento, vamos citar aqui um restaurante, como a outra pessoa que não né,...uma pessoa branca que chega no seu bom carro né, que tem outra forma de atendimento né, a gente nota mais cordialidade, tô dando só um exemplo de n’s, esse exemplo em questão de atendimento nos estabelecimentos, a gente sente, a gente sente a diferença (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Chiquinho rememora situações concretas em que Moura Jr, Lima e Portela (2020, p. 186) entendem como um racismo cordial, na qual os sujeitos não brancos sofrem com a polidez de atitudes e comportamentos discriminatórios, sendo expressadas por exemplos, por piadas e brincadeiras. Em contrapartida, Carrapeta quando indagada se já vivenciou algum tipo de preconceito, ela identifica que a sexualidade pode ser a propulsora de tal vivência e a concebe como gênese de todas as outras práticas de preconceito, ela relata: “[...] contra raça...? Pelo preconceito, a gente como homossexual, né! E, só em ser homossexual já tem esses preconceitos das pessoas, tanto faz branca, preto, como amarela, tudo o pessoal é... faz preconceito do mesmo jeito” (ENTREVISTA EM 29.01.2021). Destaca-se que pelo o fato de ser uma mulher travesti branca, embora esteja atravessada por outras violências, sua branquitude a faz enxergar todas as vivências de formas similares. A interlocutora reitera:

[...] Aliás, agora voltando atrás quando tu falou e, e agregando a essa nova pergunta, a gente sofre assim, por exemplo: sempre me chama de (sic), me chama de amarela - ‘essa amarela empombada’ - essas coisas, né? Também já passei por isso, [...] Tanto faz branca, como preta, como amarela, tudo o pessoal faz o preconceito do mesmo jeito (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

A interlocutora acredita que já tenha sofrido algum tipo de preconceito por ser branca, e que todos, independentemente da sua cor, são vítimas de preconceito racial. A fala de carrapeta se assemelha a um discurso sobre um tipo de racismo reverso, que segundo Silvio Almeida tal ideal torna-se equivocado, pois, afinal “[...] membros de grupos raciais minoritários podem até ser preconceituosos ou praticar discriminação, mas não podem impor desvantagens sociais a membros de outros grupos majoritários, seja direta, seja indiretamente” (2019. p. 21). Nesse sentido é necessário relembrar das questões históricas que perpassam a vivência de grupos minoritários. Por outro lado, Chiquinho evidencia que as questões raciais são elementos constitutivos de diferenciação e assimetrias na sociedade: “Acho que a situação financeira da pessoa, porque hoje o pobre, negro, não tem condições. O branco acha que tem. É assim” (ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Em seguida, outro aspecto encontrado em comum entre os participantes foi o preconceito religioso. Tapuia relata que esse tipo de preconceito é uma vivência que faz parte das suas relações comunitárias, na qual os seus vizinhos são os autores das práticas. Ela concebe que essa vivência deriva de uma intolerância associada a sua escolha religiosa:

Já, muitas, muitas, por vizinhos, pessoas da rua, até hoje eu tenho esse preconceito. Aqui mesmo, a onde eu moro, aqui nessa vila tem, porque as pessoas que precisavam de mim e vinham pra cá, traziam velas pra mim acender, e hoje, elas vivem com piadinhas, e eu não tolero isso, pra mim, isso é uma intolerância (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Muitas vezes, muitas. Até hoje, até hoje aqui, hoje eu vou começar já já a minha gira, o meu catimbó, os meus trabalhos e eu sei que hoje vai ter preconceito, porque toda vida que eu abro os meus trabalhos, aqui, tem uma mulher aí na... aqui perto, aqui duas casas depois, que ela manda o filho dela subir a traseira do som e botar o som pra abafar aqui, abafa tudo, mas a gente continua o trabalho da gente (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Comungando com o que Tapuia relatou, Chiquinho e Carrapeta também relatam sobre suas realidades enquanto adeptos da umbanda, sendo ela imaginada socialmente como uma prática destinada a fazer o mau ou coisas do gênero. Ou seja, é a (re)produção de uma cultura hegemônica que organiza e sistematiza tentativas de “[...] extinguir uma estrutura mítico-

africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar” (NOGUEIRA, 2020, p. 29).

Chiquinho narra:

[...] eu encontrei quando passei assim adepto da religião, por devido o preconceito e a discriminação que hoje, eu já tenho um pouco mais de visão, assim, que é por falta de conhecimento. O preconceito que é como é que se diz a palavra ta dita, pré-conceito, você já tem um conceito aqui que às vezes você nem conhece, né, devido outros falarem devido outras pessoas jogarem aquelas, aquela visão, é aquelas outras pessoas acompanham então preconceito, tem a discriminação, foi somente essa parte mesmo. Eu hoje que eu vejo que tá um pouco bem menor, mas ainda existe (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

“As dificuldades da religião é (sic), ainda é o famoso preconceito do povo, né. Porque acha que você vai pra umbanda vai pra fazer o mal aos outro, vai pra arrastar macho. Isso que o povo pensa, tá entendendo? Que coisas que não existe! Aliás, existir, existe. Pra quem quer vai, quem não quer não faz. Lá é aberto pra todo mundo, como se fosse um templo, é uma religião... né verdade? Então o povo tem que compreender, entender o que é uma umbanda. Ela não é só pra arrastar macho, pra matar ninguém, não. Ela é pra ajudar também’ (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Por meio dos relatos dos(as) interlocutores(as) mencionados acima, recorreu-se aos escritos de Sidnei Nogueira (2020), a fim de compreender os engendramentos da intolerância religiosa. Segundo o autor, o preconceito, a discriminação, a intolerância voltados as tradições culturais e religiosas de matriz africana se constituem a partir da estigmatização e de julgamentos perversos de um grupo em detrimento a outro. Ou seja, elabora-se dispositivos de produção e manutenção de prestígio e hegemonia “[...] sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica” (NOGUEIRA, 2020, p. 19).

Assim, ainda conforme Nogueira (2020), busca-se conceituar e exemplificar a intolerância religiosa e suas manifestações:

A expressão ‘intolerância religiosa’ tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. Práticas estas que, somadas à falta de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humanas (NOGUEIRA, 2020, p. 21).

Nesse sentido, entende-se que a intolerância a umbanda deriva diretamente na não-aceitação de sua origem, em que esta se difere de concepções e ideais brancos. Com isso, evoca-se a necessidade de enfrentamento as práticas de preconceito e intolerância quanto ao negro, sua cultura e suas crenças. É o que se evidencia na fala de Chiquinho ao fazer uma análise a

partir de sua realidade local, onde ele acredita que a presença de uma universidade internacional possa ter modificado a dinâmica do racismo e suas expressões cotidianas:

Hoje nem tanto, mas já alguns anos sim. [...] hoje ainda existe, claro, o preconceito de raça. Ainda existe, mas hoje nem tanto. Hoje devido até aqui na nossa região devido a UNILAB, universidade federal, como vem pessoas de várias partes do mundo, então hoje as pessoas estão um pouco mais com a mente mais aberta, mais aflorada pra receber essa diversidade de raças e etnias, então hoje nem tanto (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Com tudo, considera-se que quando há espaços que possam garantir processos formativos, como é o caso da universidade citada pelo o interlocutor, há mudanças nos modos de conceber uma determinada realidade. Nesse sentido, acredita-se que uma possibilidade de enfrentamento do racismo e de outras práticas de discriminação é a educação, na qual a mesma deve estar presente em todos os níveis educacionais. Ou seja, para além das questões locais, deve-se pensar em um panorama geral sobre aspectos sociais relacionados com os currículos educacionais, como é o caso do racismo. Conforme Moura (2005, p. 79-80) é necessário implantar um currículo capaz de atender às especificidades que no diz respeito a questões sociais, bem como, na formação de professores para que assim se possa criar possibilidades de aprendizagem no que tange às múltiplas culturas e identidades populares, pois estas carregam consigo a memória de uma parte significativa da história deste país.

Desse modo, entendo a dinâmica local da cidade de Acarape, especialmente, dos praticantes umbandistas, é possível perceber que embora tenham dispositivos que abordam ou tragam maior sensibilização/consciência sobre questões raciais e culturais, estes sujeitos ainda não estão isentos de realidades de violência e de opressão no que se refere aos seus corpos, seu reconhecimento racial e suas crenças. Entendo o racismo como estrutural, Almeida (2019) assinala que este modula comportamentos individuais e processos institucionais em que o racismo se torna regra, e não, exceção. Desse modo, seu funcionamento não isenta até mesmo os sujeitos racializados, pois este cria e recria simultaneamente sistemas de exclusão.

Assim, compreende-se que os(as) umbandistas devido suas formas de reconhecimento social, racial e identitário concebem as práticas de violências de formas distintas, na qual suas trajetórias e repertório de sentidos moldam suas percepções sobre a realidade e sobre as inúmeras vivências de exclusão, violência e opressão.

4.6 Considerações Finais - Estudo II

Ao trazer trajetórias individuais, por meio confluência de uma identificação racial e religiosa, é possível conceber como estes sujeitos relacionam a sua prática religiosa a seus atravessamentos raciais. Assim, pontua-se que pessoas não brancas estão mais suscetíveis a práticas de violências e processos de sofrimento, enquanto pessoas brancas se valem do privilégio da branquitude. Além do estigma e da discriminação, estes sujeitos também enfrentam a intolerância religiosa, que se constitui a partir da marginalização em torno do seu corpo e de suas práticas culturais.

A considerar as privações e os processos de exclusão, estes sujeitos tendem a se aquilombarem e construir redes de apoio e/ou suporte social. Com isso, evidencia-se que a religião desperta a motivação de lutar contra as adversidades encontradas na vida, se caracterizando como práticas de resistência. Assim, observou-se que a religião age como um dispositivo de aproximação racial de pessoas não brancas com suas origens. Aponta-se que o marcador racial pode ser um atenuante para que as pessoas possam se identificarem religiosa e racialmente com as religiões afro-brasileiras, bem como, identificarem com maior precisão práticas de opressão e obtenção de privilégios sociais.

CAPÍTULO IV - A POBREZA E SUAS IMPLICAÇÕES COLONIAIS

*Experimenta nascer preto, pobre na comunidade
Você vai ver como são diferentes as oportunidades
E nem venha me dizer que isso é vitimismo
Não bota a culpa em mim pra encobrir o seu racismo
(Bia Ferreira)*

Neste estudo serão abordados os principais aspectos que dizem respeito à pobreza e suas dimensões, bem como, seus aspectos fundantes e estruturantes a partir do cenário brasileiro. Assim, analisando o fenômeno da pobreza a partir de uma perspectiva, na qual, acredita-se incidir de movimentos oriundos de uma perspectiva colonial e também capitalista. Com base no contexto histórico é necessário atentar-se a alguns elementos para que, assim, possa-se elencar características, e por meio disso, elaborar um perfil que se aproxima da grande maioria da sociedade. Pontuamos algumas inquietações que irão direcionar a escrita desta seção, sendo elas: a pobreza no Brasil possui cor e raça; existem territórios com índices de pobreza mais elevados que outros; e assim, pensa-se quais são suas estratégias de enfrentamentos mediante a situação de pobreza, bem como, a concepção de pessoas acerca da pobreza.

Destaca-se que estabelecer uma linha de compreensão para o fenômeno da pobreza, possibilita encruzilhadas que advém de desafios teóricos e metodológicos. Assim, essas encruzilhadas se efetivam a partir da ótica de entendimento e análise para o fenômeno mencionado, na qual, se deve considerar a dimensão em sua integralidade, bem como suas ramificações, contexto e os seus sujeitos. Considera-se que “[...] não há consenso, nem por parte dos estudiosos nem dos organismos governamentais, quanto à definição e às formas de avaliação da pobreza” (DANTAS, 2007, p. 08).

Pesquisadores(as) e instituições governamentais por meio de estudos realizados com grande quantidade de indivíduos tentam traçar e estipular uma “linha da pobreza”. É um delineamento que se concebe a partir de um limite imaginário entre a população, assim, os classificando entre pobres e não-pobres.

Deste modo, a abordagem conceitual da pobreza absoluta requer que possamos, inicialmente, construir uma medida invariante no tempo das condições de vida dos indivíduos em uma sociedade. A noção de linha de pobreza equivale a esta medida. Em última instância, uma linha de pobreza pretende ser o parâmetro que permite a uma sociedade específica considerar como pobres todos aqueles indivíduos que se encontrem abaixo do seu valor (BARROS; HENRIQUES; MENDONÇA, 2000, p. 124).

Considerando um parâmetro na qual distingue e classifica pessoas e seus modos de vida, convém relacionar o fenômeno da pobreza ao de desigualdade social. Ou seja, a má distribuição de renda ocasiona uma acentuada elevação nos índices de pobreza (BARROS; HENRIQUE; MENDONÇA, 2000). Mediante a uma herança de injustiça social, o Brasil se constitui como cenário dicotômico e excludente, assim, cogita-se a inter-relação da pobreza e raça. Refletir sobre o problema da pobreza de acordo com a conjuntura social do nosso país nos possibilita caminhos e compreensões. É neste intuito que o caminho optado para tal entendimento direciona-se à pobreza atravessada por uma perspectiva racial. Ou seja, é produzir uma reflexão sobre desigualdades sociais atrelada ao aspecto racial, assim, reafirmando a importância de articular raça e classe no que diz respeito à pobreza e à segregação.

Com isso este estudo está desenhado em dois momentos, onde no primeiro traça-se considerações acerca da pobreza, colonialismo e o corpo negro; a pobreza a partir de uma compreensão racial; e, pobreza e atravessamentos religiosos. Já o segundo momento, destina-se aos resultados obtidos por meio da realização das entrevistas semiestruturadas, bem como, as discussões, conceitualizações e questionamentos que endossam os relatos dos(as) participantes. Deste modo, objetivo deste estudo consiste em entender como os/as praticantes de umbanda associam sua prática religiosa a situação de pobreza;

5.1 Pobreza, colonialismo e o corpo negro

A pobreza no Brasil surge como produto do colonialismo, influenciando modos de vida e configurando-se enquanto problema social (SIQUEIRA, 2009). Constrói-se um entendimento sobre pobreza que perpassa ao imaginário do senso comum e da academia, tornando-a um fenômeno natural entre os sujeitos. Segundo Accorssi, Scarparo e Guareschi (2012) a naturalização de alguns problemas sociais tem sido utilizada como estratégia para perpetuação de situações opressivas, bem como sua manutenção. Mediante a isto, os autores discorrem que essa naturalização é resultante de uma criação social e histórica em determinados acontecimentos são concebidos como naturais e/ou algo inevitável. Neste sentido, a naturalização da pobreza abre parênteses para questionamentos acerca das implicações sociais da sociedade brasileira.

Conforme o projeto sociocultural, econômico e político europeu, é necessário fazermos uma contextualização da evolução histórica, até que se haja uma compreensão dos seus

impactos na modernidade e, principalmente, em países que sofreram com a colonização. Com base em uma perspectiva iluminista no século XVIII, predomina-se um ideário com bases filosóficas e intelectuais, deste modo seguindo em busca de “avanços” materiais e políticos, assim, traçando uma fronteira entre o antigo e o moderno. De acordo com Siqueira (2009), esse processo de transitar para uma “racionalização” implicou no aprimoramento de técnicas de produção e, conseqüentemente, de opressão. Uma lógica pautada no lucro/poder/domínio reorganizava a sociedade e, inevitavelmente, a subjetividade humana.

Assim, evidencia-se no Brasil indícios de um movimento colonial com aspirações capitalistas, que conforme um projeto colonizador, visava expansão das relações e do comércio marítimo (internacional) adotando uma nova concepção de mundo. Desse modo, destaca-se um contexto de mudança em toda a América, principalmente no que diz respeito às relações de poder que tange diretamente as esferas econômica, política e conseqüentemente social. Ainda conforme as contribuições de Siqueira (2009, p. 10), a autora destaca que o dinamismo econômico se estabelecia por meio de “[...] um de clima de contradições, no Brasil, a escravidão negra, o latifúndio e a monocultura firmaram-se, aliados a um conjunto de fatores do sistema mercantilista, assentando a economia e as bases sociais da sociedade colonial brasileira”. Assim, incidem-se nos processos para o que viria a ser o capitalismo.

Com a expansão de uma economia oriunda do colonialismo, se constitui no Brasil uma sociedade imbricada no trabalho escravo e deste modo nasce o que caracterizamos como elite mercantil. A mesma operava como colônia daqueles que tiveram instituído um regime escravocrata, assim, sendo a interlocução comercial de exportação entre metrópole e colônia. Pires e Costa (2000) descrevem que o capital comercial foi o dispositivo propulsor para o capital escravista, assim, com a monopolização da Europa na produção dos mercados mundiais, o Brasil era entendido como um o *locus* de uma mera rota comercial onde se desenvolvia o capital escravista-mercantil. Os autores relatam que essa relação estabelecida entre mercado externo e colônia brasileira acarretou grandes conseqüências a esta última. Sendo elas: 1) sentido da colonização, que se concretiza a partir da materialidade das relações coloniais e mercantis; 2) preeminência do capital comercial com base na colônia; 3) a consolidação da economia europeia confluindo no funcionamento e permanência da exploração do capital escravista-mercantil; e por fim, 4) o surgimento de articulações que garantiram a persistência do capital escravista-mercantil e enriquecimento do quadro econômico e social brasileiro.

Desse modo, mediante as perspectivas estruturalistas de caráter opressor e autoritário determinam-se os papéis e as funções sociais de cada indivíduo enquanto sociedade. Assim, consegue-se identificar no período colonial práticas que resultam em desigualdade social e,

comitantemente, por classe social (SIQUEIRA, 2009, p. 06). Ou seja, é a política de determinar quem possui mais ou menos bens, deste modo, regulando privilégios e condições de vida a estes sujeitos. Conforme o período em ênfase, Prado Júnior (1996, p. 279) ressalta que os inúmeros segmentos da colonização, desde as classes ditas mais altas até as mais baixas adotavam em suas rotinas (mesmo de forma involuntária) concepções estruturalistas de uma cadeia colonial.

Conforme os expostos, pode-se considerar que nos aproximamos do que viria a ser o fenômeno da pobreza e quais seriam seus efeitos a partir de uma abordagem psicossocial. Autores apontam que a pobreza já fazia parte da realidade da sociedade brasileira no período colonial, mas tal fenômeno se intensificou após, a partir que a “[...] camada de desclassificados sociais foi se alargando até o século XVIII, predominantemente com negros livres, mestiços, brancos sem trabalho e/ou biscateiros, mendigos, bastardos [...] se amesquinavam na sombra da caridade nas cidades” (SIQUEIRA, 2009, p. 10). Convém pontuar que os termos utilizados para se referir as pessoas em situação de pobreza ou de vulnerabilidade possuíam um teor pejorativo, a fim de depreciá-los.

Mediante a alegações realizadas por Moura Jr., Ximenes e Sarriera (2014), aponta-se que a pobreza pode ser percebida como consequência do sistema de escravidão e exploração da metrópole portuguesa em relação a colônia Brasileira. Desse modo, considera-se o sistema comercial vigente da época, como também, as condições de trabalho/vida aos negros libertos. Após o período colonial e a abolição do regime escravocrata com a Lei Áurea (1888), que se caracteriza por ser um processo lento e gradual, finda-se o tráfico negreiro por meio do mercado atlântico. Porém, “[...] o comércio interno de escravos mostrava-se cada vez mais uma alternativa dispendiosa para os proprietários, dada às circunstâncias políticas, econômicas e sociais que culminaram na Lei Áurea” (VASCONCELOS, OLIVEIRA, 2011, p. 148). O corpo negro passa por um novo processo de ressignificação no contexto social, agora tendo que enfrentar à pobreza somada a discriminação/desigualdade racial.

As dificuldades encontradas pelos ex-escravizados em estabelecer um convívio social e inserir-se no mercado de trabalho mostram-se evidentes. Assim, atenta-se que é necessário compreender que, o pós abolição que historicamente fora encarado como um processo de “liberdade”, “[...] não representou um movimento de ruptura e sim a continuidade dos padrões vigentes” (ALMEIDA, 2008, p. 13). “Considera-se ainda que a abolição da escravidão não significou um novo padrão social, uma vez que as imagens e os corpos negros e indígenas estavam submetidos à dominação resultante do processo de colonialidade do poder” (PITOMBEIRA et al, 2019, p. 205). Com isso, finda-se a escravidão, porém busca-se novas

formas de controlar e castigar o corpo negro. Vasconcelos e Oliveira (2011) complementa discorrendo que:

Se, durante a escravidão, o castigo físico era utilizado para garantir a ordem no cativeiro, após a abolição ele não poderia mais ser utilizado. Foi necessário, então, - talvez nos moldes das análises de Foucault - criar outras formas de castigos, não mais físicos, mas com o mesmo caráter exemplar dos troncos e grilhões (VASCONCELOS, OLIVEIRA, 2011, p. 154).

Desta maneira, leva-se a entender que o negro possuía teoricamente sua liberdade, mas “[...] as opções de inserção social e trabalho eram extremamente reduzidas. A criminalidade foi a solução” (VASCONCELOS; OLIVEIRA. p. 15) pois, como estratégia de sobrevivência recorriam a pequenos delitos e crimes. Alerta-se que o uso dessa informação não é reforçar práticas de criminalização ou estigmatização do negro enquanto criminoso, delinquente ou qualquer outra forma que o caracterize deste modo. Mas sim, destacar que em meio a contextos de não-oportunidades e de inúmeras privações o ato de manter-se vivo exigiu a tomada de decisões que vão ao desencontro das normas sociais.

Concomitante a abolição (1888), a sociedade brasileira sofria com transformações econômicas influenciadas pelo processo de urbanização, industrialização, como também, no âmbito locomotivo (estradas de ferro). Desse modo, possibilitou que as cidades se modernizassem. Também ocorreram mudanças no âmbito social, como o crescimento repentino de centros urbanos. “Esse crescimento inesperado dos centros urbanos em decorrência do êxodo rural se agravaria de forma significativa após a abolição da escravidão” (VASCONCELOS, OLIVEIRA, 2011, p. 148). Almeida (2008) destaca que a partir desses contextos de transformações, inicia-se uma política de branqueamento com a chegada de imigrantes, assim, atraindo um grande contingente populacional, o que ocasionou um impulso vertiginoso na economia dessas regiões. Ou seja, “houve uma nova política de incentivos para a vinda de imigrantes italianos e alemães ao Brasil sem os devidos cuidados, tornando os brasileiros cada vez mais pobres e sem perspectiva de mudança” (MOURA JR. XIMENES, SARRIERA, 2014, p. 86). Assim, estes foram colocados às margens e em condições de vida subalternas, resultando em uma sociedade pautada na prática de exclusão do ex-escravizado negro. Assim:

[...] o processo de integração social e de readaptação ao mercado de trabalho pelo liberto encontrou forte resistência em diversos segmentos da sociedade. Em grande parte desprezados no mercado de trabalho formal, esses indivíduos tiveram de encontrar alternativas para acompanhar a nova ordem capitalista e se reintegrarem ao mundo laboral”. (VASCONCELOS, OLIVEIRA, 2011, p. 149)

Pitombeira, et al. (2019) pontuam sobre os aspectos evidenciados com a chegada de imigrantes (brancos) após a abolição, assim, dificultando a inserção dos negros nos processos produtivo e no mercado de trabalho. Leva-se a entender que o pós abolição foi um “marco” que intensificou o fenômeno da pobreza. Seguindo conforme as contribuições dos/as autores/as, convém mencionar que não houverem políticas de reintegração do corpo negro na sociedade. Ou seja, o processo de legitimação e reconhecimento de cidadania dos/as negros/as libertos/as após a abolição foi algo que o Estado não os/as concedeu.

É com base nesse contexto de omissão, que Dantas menciona a pobreza enquanto questão social, assim apresentando o “reconhecimento do Estado capitalista a necessidade de enfrentamento de determinados problemas sociais” (DANTAS, 2007, p. 16). Então, a questão social no Brasil “[...] surge na década de 1930, após a abolição da escravatura e o nascimento do trabalho livre, momento em que os trabalhadores passam a ser possuidores da sua força de trabalho, podendo vendê-las ao capitalismo (DANTAS, 2007).

Mesmo concordando com a ideia defendida por Dantas, tal discussão torna-se rasa e genérica. Afinal, há uma maior complexidade da época que deve ser explorada, a exemplo, as condições de vida e de trabalho distintas entre brancos e negros, e dentre outros fatores determinados por aqueles que detinham o poder. Tal entendimento se faz possível a partir dos escritos de Vasconcelos e Oliveira (2011, p. 152) ao discorrerem que “[...] acostumados com a mão-de-obra escrava altamente barata e [...] lucrativa, os antigos senhores queriam submeter os libertos a trabalhos de baixa remuneração e a recusa por parte desses ex-escravos [...] acabavam por gerar uma série de conflitos”.

Nessa perspectiva, para tal compreensão é necessário interseccionalizar o que Dantas apresenta enquanto questão social com ênfase na pobreza. Cabe-nos a interpretação de que categoria raça entra como um agravante dessa questão social. Assim, evidenciando as múltiplas relações de opressão desencadeadas entre a sociedade brasileira, que além de se constituir de uma desigualdade social também é perpassada por uma desigualdade racial. Desta maneira, pontua-se que a raça desde os tempos históricos já datados na construção brasileira segue em confluência com a pobreza.

5.2 A pobreza a partir de uma compreensão racial

A pobreza é um fenômeno complexo que transpassa o tempo-espaço e que condiciona -não de forma absoluta- modos de vida daqueles da qual ela se faz presente. Atenta-se que

entende-se a pobreza não como uma condição, mas sim, como uma situação, onde a mesma pode ser superada. Deste modo, a pobreza se reproduz por meio de uma estrutura funcional e singular, e assim, segue se mantendo conforme as atitudes e normas (in)conscientes de forma compartilhada entre os indivíduos em contextos adversos (MORAIS; MOURA, LIMA, 2015). Diante de uma perspectiva crítica do fenômeno e frente a concretude dos fatos, vale ressaltar que, para alguns sujeitos, romper a barreira da pobreza é mais difícil do que para outros.

Soares (2001) e Dantas (2007) discorrem sobre os diferentes critérios para medir e estipular a linha de pobreza, assim, resultando em controvérsias metodológicas. “Essa diversidade tem como consequência a existência de dados diferentes e, até mesmo, incompatíveis, acerca da pobreza no Brasil” (DANTAS, 2007, p. 09). Conforme as diferenças conceituais e metodológicas acerca da pobreza, Lacerda (2009, p. 30) reitera “Não há, ainda hoje, um consenso sobre o que é a pobreza, quais são suas causas e o seu tamanho. E dificilmente haverá, já que se trata de um amálgama que envolve questões sociais.

Este escrito não consiste em fazer um julgamento da melhor forma para se medir ou compreender a pobreza, mas sim, buscar leituras que se aproxime da realidade e do objetivo traçado no presente estudo. Lacerda pontua a necessidade de fazer avanços em direção a uma “visão mais complexa do conceito e dos métodos de mensuração, repercutindo na formulação das políticas que objetivam o seu enfrentamento” (2009, p. 23).

Deste modo, aponta-se uma das principais formas de se medir a pobreza, a renda, obtendo assim uma compreensão quantitativa. Tal escolha é adotada principalmente por entidades governamentais, porém, Dantas (2007) discorre que a escolha de medir a pobreza pelo âmbito da renda é imprecisa, pois existem outros fatores a serem avaliados. “É necessário uma maior aproximação da realidade e da diversa população” (DANTAS, 2007, p. 11). Pitombeira et al. (2019, p. 201) destacam que a complexidade da realidade é evidenciada a partir das desigualdades entre as regiões brasileiras, e que além da renda existem outros aspectos que influenciam em uma qualidade de vida.

Caótica e devastadora, a pobreza se apresenta por meio uma realidade (viés qualitativo dotado de sentidos), e por meio de dados estatísticos, na qual são compreendidos como uma disfunção social que historicamente e por gerações fez parte da preocupação cotidiana de brasileiros(as). Conforme as contribuições de Dantas (2007, p. 12), “[...] propõe-se entender a pobreza como totalidade histórica, em que é impossível separá-la das suas condições de produção e que se articula com a forma de organização societária vigente.

Nesse sentido, a pobreza no Brasil advém de uma concepção comercialista de uma dinâmica colonial (MOURA JR; XIMENES, SARRIERA, 2014, p. 08), em que foi tomando

proporções conforme o tempo e o regime político em suas atribuições governamentais. Ou seja, a pobreza no Brasil tornou-se estrutural. Assim, busca-se um diálogo sobre o entendimento do conceito de pobreza para que minimamente se possa entender como ela se manifesta no cotidiano de tantos(as) brasileiros(as). Pontua-se que cada intelectual ao propor-se a conceituar/definir o que seria o fenômeno/parâmetro da pobreza, esteve envolvido sob uma determinada luz teórica, com base em uma sociedade específica, ou até mesmo, nos privilégios sociais que fazem com que não tenham uma compreensão fidedigna da pobreza e das suas implicações. É neste seguimento que destaca-se um caráter decolonial, trazendo outros olhares e compreensões com maior representatividade.

Com tudo, sentiu-se a necessidade de realizar algumas ressalvas e questionar a pobreza enquanto categoria teórica, Lacerda (2009, p. 31) pontua que todas as definições de pobreza contêm alguns elementos subjetivos e arbitrários. Conceitos diferentes exigem diferentes métodos e indicadores de mensuração e resultam na identificação de diferentes indivíduos como pobres. Nessa perspectiva, a intenção consiste em pontuar que esse estudo emerge de um lugar localizado, ou seja, atravessado pela pobreza e pelas privações que dela advém. É neste sentido que se entende a lógica da pobreza por uma abordagem multidimensional. O conceito advém do intelectual indiano Amartya Sen, que em crítica ao enfoque unidimensional da pobreza, assim vislumbrando uma nova perspectiva sobre o desenvolvimento humano subsidiado pelos princípios de liberdade e da igualdade, conhecida como abordagem das capacitações.

Pitombeira et al, (2019) mencionam que é necessário adotar “[...] uma perspectiva crítica, assim compreendendo a pobreza como um estado de privação multidimensional de liberdades nos diversos domínios da vida” (2019, p. 201). Moura Jr. (2012) complementa pontuando que “[...] se percebe a pobreza não somente vinculada a fatores monetários, mas como âmbito social e político, sendo o ser humano abordado de forma abrangente e integral” (2012, p. 93). Assim, estando em confluência com a abordagem das capacidades, onde “[...] estas capacitações permitem ao indivíduo escolher o tipo de vida que quer levar, não estão relacionadas apenas ao aspecto econômico, mas, também, ao social, cultural e político” (LACERDA, 2009. p. 24).

Como forma de entendimento e compreensão da pobreza, faz-se um adendo mediante a sua constituição teórico-metodológica, a fim de questionar, e deste modo agregar um novo entendimento sobre o fenômeno citado. Questiona-se o fato da pobreza não ter uma relação direta com a raça na academia/sociedade. Talvez tenha-se previamente uma resposta que se conceba e tenha sido aceita a fim amenizar os rastros deixado pelo colonialismo. Assim,

salienta-se que, por mais que (in)conscientemente seja realizado um julgamento relacional da cor da pele a uma “possível” condição financeira, esta não é entendida como uma concepção naturalizada.

Vivenciando em uma dimensão “paralela”, a sociedade brasileira optou por acreditar que estamos em parâmetros de igualdade, ideologia de Gilberto Freyre que se tornou comprável e vendida. Destaca-se que tal discurso emerge de uma classe social que é introjetado sobre a outra, deste modo com a finalidade de naturalizarmos as assimetrias existentes. Pitombeira et al (2019) conclui que:

[...] processos formadores de preconceito, discriminação e as desigualdades sociais são cotidianos no contexto do país, contrariando a crença do senso comum, de que não existem diferenças no processo de construção social das raças no Brasil, pois este é formado por uma grande diversidade, o que caracteriza o mito da democracia racial (PITOMBEIRA et al, 2019, p. 206).

Permeados por uma colonialidade, somos induzidos a acreditar que a ascensão social advém de uma concepção meritocrática, e novamente passa-se a acreditar que, “todos podemos, basta querer!”. Deste modo, afirmamos que as oportunidades para pessoas em situação de pobreza são limitadas, e que tais oportunidades sofrem com um processo de escassez quando a pobreza é somada ao elemento racial. Concebe-se que o conceito de pobreza deve ser entendido a partir do contexto histórico, social e cultural, que está inteiramente associado à raça em conformidade com a construção social e ideológica. “Essa dinâmica inicia-se no período de colonização portuguesa e repercute em premissas neoliberais presentes na estrutura política brasileira em períodos mais contemporâneos” (MOURA JR; XIMENES; SARRIERA, 2014, p. 85). Assim, a pobreza constitui junto a raça, outra marca histórica da sociedade brasileira (PITOMBEIRA et al, 2019, 198). Conforme Moraes, Moura e Lima (2015, p. 150), “[,,] a pobreza é geralmente constituída a partir de práticas simbólicas de estigmatização do pobre, produzidas no campo intersubjetivo e de culpabilização do indivíduo por sua condição, o que leva a naturalização dos processos envoltos na manutenção da pobreza”. Assim, evidencia-se que pessoas negras também sofrem com processos de responsabilização e vitimização das opressões e violências vivenciadas (YAZBEK, 2012).

Considera-se que pessoas em situação de pobreza e pessoas negras são enxergadas diante de uma perspectiva dialética, na qual são subjugadas pela responsabilização de sua vida e pelas condições impostas, bem como, na anulação da responsabilidade estatal mediante a políticas de amparo social. “Assim, identifica-se que há um ciclo opressor contra as pessoas mais pobres” (MORAIS; MOURA, LIMA, 2015, p. 173) e negras. Os autores complementam

discorrendo que ainda é presente na realidade brasileira compreensões da pobreza “[...] voltadas para uma ideia de criminalização do pobre e de responsabilização individual pela sua condição” (MOURA JR. XIMENES, SARRIERA, 2014, p. 86). Bem como, a representação do negro na sociedade em que seu corpo é caracterizado como uma possível ameaça.

Entendendo os dois marcadores em estudo diante de uma lógica estrutural, colonial e capitalista, onde suas práticas de colonialidade se reverberam na contemporaneidade. Dantas pontua que “analisar o fenômeno da pobreza significa, portanto, entender as leis sobre as quais se assenta no modo de produção capitalista” (2007, p. 12), e quando associada ao trabalho estreita-se consequentemente com as discussões em torno da raça. Pitombeira et al (2019) relatam:

Portanto, tanto divisões de trabalho quanto de raça possuem uma correlação estrutural, sendo esta última utilizada como uma forma de controle social da primeira. As divisões, permeadas pela dominação, tem o branco como padrão, sendo divididas em dois grupos: europeus e não europeus que se aperfeiçoam e se tornam brancos e não-brancos a partir de um critério provinciano e dominante (PITOMBEIRA *et al*, 2019, p. 204).

Deste modo, evidencia-se que “[...] a compreensão da pobreza aqui assumida impõe a necessidade de articulá-la diretamente as condições histórico-sociais de desenvolvimento e consolidação da sociedade capitalista e, consequentemente, do surgimento da questão social” (DANTAS, 2007, p. 13). Entende-se que as relações de matriz colonial foram aprimoradas com o surgimento do capitalismo, assim se perpetuando com a reprodução da divisão racial e sexual do trabalho (MIGNOLO, 2010). Deste modo, pontua-se que, a cor da pele possibilita “oportunidades” aos sujeitos. Prática que historicamente moldou a realidade de inúmeros(as) negros(as) determinando as atividades e os espaços laborais, em para os(as) negros(as) estão nos trabalhos subalternos, estes se caracterizam por serem trabalhos braçais e que exigem pouco preparo. Enquanto aos brancos, coube empregos de elite, onde exerciam o mando e tinham maior reconhecimento social, refletindo na remuneração entre os brancos e os não-brancos. São condições delimitadas por cor e classe. Portanto, o lugar da pobreza é construído como um espaço não-branco (PITOMBEIRA et al, 2019, p. 207).

Com isso, concebe-se que a pobreza e a raça viabilizam processos de desigualdades e assimetrias, onde se tornam perceptíveis tanto em pessoas em situação de pobreza como em pessoas negras. É uma chamada para compreendermos as questões sociais na contemporaneidade, assim, buscando tensionamentos históricos e explicações relacionais. Deste modo, Charles Tilly (2006) discorre que a desigualdade configura-se por meio da relação entre grupos de pessoas, de tal forma, acarretando (des)vantagens de um grupo sobre outro. Ou

seja, são estipuladas socialmente categorias de distinção entre pessoas que refletem-se principalmente ao nosso ver no aspecto econômico e racial. Lima pontua:

É nesse escopo interpretativo que as denominadas variáveis adscritas ganham destaque na explicação das desigualdades sociais. Em primeiro lugar, porque não se relacionam com as diferenças de atributos ou desempenhos, mas estão consolidadas nas desvantagens historicamente produzidas entre os grupos sociais, étnicos e de gênero, tornando-se, então, preditores das chances de sucesso dos indivíduos. [...] Em segundo lugar, porque ajudam a compreender os mecanismos e processos de produção e reprodução das desigualdades, na medida em que evidenciam a relação entre características individuais e estrutura social, entre experiência biográfica e ordem societária (LIMA, 2012, p. 235).

Ainda conforme os apontamentos da autora, “[...] no caso brasileiro, a relação entre raça e classe é tema constitutivo do campo da sociologia das relações raciais, onde sempre predominou a preocupação analítica de identificar a variável raça na configuração das desigualdades de classe” (LIMA, 2012, p. 235). É conforme essas afirmações que leva-se a entender que tais discussões ganham maior notoriedade como a implantação de políticas afirmativas onde as mesmas surgem da necessidade de políticas específicas em prol do combate à desigualdade racial e de classe. Neste sentido, o argumento deste escrito se constitui na íntima associação entre raça e à pobreza (classe social), ou seja, leva-se em consideração elementos estruturantes que segregam grupos conforme a sua cor e a posição social.

Coutinho (2011) ao fazer um panorama do cenário brasileiro pontua o capitalismo como um elemento culturalmente estabelecido, em que o Brasil teve todo o capital destinado a Europa, e assim, agravou as desigualdades sociais e concentrou renda entre poucos. Tal compreensão se concebe a partir da leitura do contexto brasileiro, que sofre desigualdades pautadas na classe e raça. Lima (2012) pontua que a relação entre raça e situações de pobreza é entendida de duas perspectivas, sendo elas: uma é na maneira como os estudos sobre raça tratam a questão da pobreza; outra, como os estudos sobre pobreza lidam com a variável raça (2012, p. 236). A autora destaca que nos estudos sobre desigualdades raciais, ocorre tanto na sub representação da população negra entre os pobres, como na proporção de pobres dentro de cada grupo racial. Nesse sentido, busca-se diluir a dicotomia entre pobres e não pobres e chamar a atenção para as diferenças de características e concentração da pobreza, a exemplo, sua relação com a raça.

Estar em situação de pobreza é estar vulnerável a um conjunto de violências, e quando associada a raça, as mesmas se potencializam. Tal argumento se justifica no conceito que Crenshaw (2002) denomina de interseccionalidade. “De forma concreta, analisa-se que [...] renda e raça são marcados por um forte racismo estrutural fundido com um processo de

estigmatização da pobreza” (PITOMBEIRA, 2019, p. 202). O conceito de interseccionalidade surgiu em países anglo-saxônicos advindo de uma herança do *Black Feminism*. Com isso, dentro de um prisma interdisciplinar, o conceito foi pautado em intersecções de raça e gênero, abordando parcial ou perifericamente classe ou sexualidade, que podem contribuir para estruturar suas experiências (HIRATA, 2014, p. 62).

Neste estudo, nossa principal intersecção traçada será entre raça e classe. Seguindo esse viés, consideram-se as múltiplas fontes da identidade, em que a pretensão não consiste em uma nova teoria globalizante da identidade, mas sim, em destacar os elementos indissociáveis para uma luta unitária. Por tanto, a interseccionalidade se dá pela compreensão das desigualdades sociais na contemporaneidade como convergentes e não encarando uma variável, de forma independente. Segundo Bilge (2009, p. 70), “[...] o enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais”.

Deste modo, pensando a base das condições estruturantes e os modos de vida estabelecidos aos sujeitos conforme aos seus marcadores sociais, entende-se que a configuração social da realidade constitui o psiquismo humano. Neste sentido, pontua-se a importância da Psicologia nesse movimento de apreensão da realidade. Moura Jr., et al., (2014) discorrem sobre a necessidade de constituir e elaborar estratégias no campo da Psicologia comunitária como forma de intervenção e enfrentamento, deste modo objetivando a mudança social. Ou seja, a psicologia busca uma maior compreensão das dimensões psicossociais como o entendimento do seus impactos no cotidiano (MOURA JR., CIDADE, XIMENES; SARRIERA, 2014).

Por meio de considerações elaboradas por Dantas (2007), presume-se a inclusão de dimensões que possam dar conta da complexidade que resulta do equívoco de pensar questões sociais (pobreza e raça) como fenômeno isolado da organização societária. O problema não reside em apenas considerar a renda ou dimensões específicas relacionadas como fatores principais de definição, mas tratar a pobreza como entidade isolada da forma da estruturação das sociedades. (DANTAS, 2007, p. 12).

Nessa perspectiva, leva-se a compreender que o psiquismo está inteiramente relacionado com o contexto cultural, interações e ideologias sociais, e com o manejo de múltiplos significados que constitui psicologicamente o sujeito (MOURA JR.; XIMENES; SARRIERA, 2014). Neste sentido, destaca-se o contato de grupos oprimidos que ao estabelecerem contato com significados podem desencadear sentimentos negativos quanto positivos. Ainda conforme as contribuições dos autores, entende-se que as vivências afetivas,

as experiências de significados podem gerir “[...] o solo comum para compreensão da realidade e para construção dos sentidos, podendo fornecer um panorama de criação de sentidos que é reduzido” (MOURA JR.; XIMENES; SARRIERA, 2014). Ou seja, a atribuição de significados em uma realidade opressora podem violentar e deixar o indivíduo revestido de um sentimento de redução.

Mediante aos tensionamentos levantados ao longo deste escrito, entende-se que é necessário uma consolidação dos movimentos de enfrentamento à pobreza e sua estigmatização, bem como a criminalização de pessoas negras que também se encontram em situação de pobreza. Para isso, é necessário o comprometimento estatal com políticas sociais buscando embasamento por meio do conhecimento histórico de construção da racial e da pobreza, como também de suas implicações no psiquismo desses sujeitos. Ou seja, a pobreza e o racismo devem ser reconhecidos como fatores que demandam urgência para serem superados.

Com isso, considerando a relação entre sujeito e contexto, bem como, as implicações psicossociais que este último pode acarretar, aponta-se a vivência de pessoas atravessadas por perspectivas, ideologias e crenças religiosas, na qual estas tendem a ter um entendimento e referências sobre aspectos da vida cotidiana imbuídas por aspectos religiosos. Assim, concebe-se que a religião pode ser uma dimensão/lente de compreensão acerca da pobreza e seus impactos.

5.3 Pobreza e atravessamentos religiosos

A compressão acerca da pobreza pode ter diferentes percepções, bem como diferentes formas de enfrentamento. Assim, a pobreza se caracteriza como uma expressão direta das relações vigentes e constitutivas de uma sociedade desigual (YAZBEK, 2012), em que estas desigualdades estão extremamente ligadas a tramas sociais. Considerando sua diversidade e suas singularidades, torna-se ineficaz ter uma compreensão da pobreza somente pelo aspecto de renda. Nesse sentido, destaca-se a importância da mesma ser avaliada a partir de uma ótima multidimensional.

Conformes destacam Ximenes, Moura Jr., Cruz, Silva e Sarriera (2016), os aspectos subjetivos devem ser uma dimensão de análise, pois, afinal “[...] a Abordagem Multidimensional da Pobreza considera geralmente as dimensões de saúde, educação e padrão de vida, porém não contempla de modo aprofundado a dimensão subjetiva da vida em condições de pobreza”. Ainda com base nos autores mencionados, estes definem a dimensão

subjetiva da pobreza relacionada apenas aos indicadores de autopercepção de pobreza, à insatisfação com a renda e ao sentimento de vergonha por ser pobre. Definição está que se apresenta limitada, tendo em virtude a complexidade e os aspectos que dizem respeito aos estudos sobre a subjetividade.

Caracterizado pelo campo das emoções, sentimentos e percepções, a subjetividade atua como dispositivo constitutivo do ser humano. Bock, Furtado e Teixeira (2001) em síntese definem subjetividade como “[...] o mundo de ideias, significados e emoções construído internamente pelo sujeito a partir de suas relações sociais, de suas vivências e de sua constituição biológica; é, também, fonte de suas manifestações afetivas e comportamentais”. Deste modo, os autores apontam que a dimensão subjetiva advém de aspectos sociais, históricos e ativos.

Neste sentido, destaca-se a religião e/ou religiosidade como uma dimensão subjetiva possível para o entendimento e percepção da pobreza. Afinal, os aspectos subjetivos da pobreza dizem respeito a uma autopercepção do indivíduo como pobre (XIMENES, et al, 2016, p. 148), assim, deve-se considerar elementos que não podem ser desprendidos de suas vivências que, conseqüentemente, impactam na sua visão e entendimento de mundo. Como aponta Bock, Furtado e Teixeira (2001) “[...] a subjetividade não só é fabricada, produzida, moldada, mas também é automoldável, ou seja, o homem pode promover novas formas de subjetividade”, bem como, buscar novas formas de compreendê-la.

Yazbek (2012, p. 292) discorre que penetrar em um universo de dimensões constituído pela pobreza, é penetrar em um “[...] universo marcado pela subalternidade, pela revolta silenciosa, pela humilhação e fadiga, pela crença na felicidade das gerações futuras, pela alienação e resistência e, sobretudo pelas estratégias para melhor sobreviver, apesar de tudo”. Com isso, ao apontar a religião e/ou religiosidade como uma ótica de compreensão da pobreza, destaca-se que esta funciona como um dispositivo de estratégias para lidar com o estresse gerado pela experiência de uma determinada situação (SANTOS, 2012, p. 22).

Assim, pontua-se a importância de constituir uma sistematização entre teoria e prática para entender determinados aspectos sobre dimensões que circundam a pobreza. Comin et al (2006, p. 66), elencam alguns elementos a serem melhor discutidos, como: (i) vida; (ii) conhecimento e experiência estética; (iii) algum grau de excelência no trabalho e na descontração; (iv) amizade; (v) auto-integração; (vi) auto-expressão, ou razoabilidade prática; e (vii) religião ou transcendência. Com ênfase na religião e/ou religiosidade, os autores pontuam que pessoas em situação de pobreza, exploração, bem como opressão podem ser vistas

como satisfeitas, pois, esse sentimento de satisfação pode ser gerado a partir de aspectos religiosos, políticos, culturais e ideológicos.

Ou seja, como destacam Ximenes et al (2016), “[...] o aspecto subjetivo da pobreza é um constructo simbólico do sujeito imerso em uma realidade social que o está constituindo, sendo, portanto, influenciado por uma cultura que interfere no modo pelo qual se conceitua a pobreza”. Conforme Santos (2012), diante de processos de enfrentamento, estes eventos passam a serem interpretados de acordo com as referências e significados individuais; em que a interpretação do sujeito também é influenciada pela cultura, modelando a avaliação da situação, bem como, privilegiando estratégias de enfrentamento que se relacionem com o seu contexto sócio cultural.

Destaca-se que entender a religião e/ou religiosidade somados como aspecto subjetivo da multidimensionalidade da pobreza, estes podem revelar evidências antes não percebidas dentro de uma determinada realidade. Mediante as contribuições de Santos (2012) aspectos como, agente estressor, contexto, gênero, as condições de saúde, as crenças, as relações pessoais, bem como, o suporte social e os recursos materiais podem influenciar na elaboração de estratégias de enfrentamento. Assim, estes recursos podem potencializar ou reduzir a efetivação desses processos de enfrentamento do indivíduo.

Desse modo, ao considerar a participação de entidades religiosas no enfrentamento da pobreza, percebe-se que essa prática já era realizada a algum tempo. Consoante a Yazbek (2012) desde o fim do século XIX, ações de ordens religiosas e redes de solidariedade vêm sendo realizadas a pessoas em situação de pobreza, público este caracterizado na época por ex-escravos. Na tentativa de se explorar essa relação entre instituições religiosas e pobreza, se evidencia que dentre muitas religiões que compõem o mercado religioso, as únicas citadas são as cristãs, principalmente as católicas.

Nesse sentido, pontua-se a limitação de escritos que comprovem ou até mesmo descrevam processos de enfrentamento à pobreza por religiões afro-brasileiras, como exemplo. Desse modo, ao discorrer sobre religião neste estudo, a mesma é abordada de forma ampla e genérica. Assim, busca-se minimamente retratar vivências que foram apagadas e silenciadas pelos processos coloniais, bem como, potencializar os processos de resistência e enfrentamento dos povos de terreiro.

Ao abordar sobre a historicidade de povos africanos e seus descendentes, estes foram e são vítimas constantes de epistemicídio e genocídios. Como aponta Anibal Quijano (2005, p. 121), ao instituir aos colonizados a obrigação de aprender uma nova cultura, sendo a religião uma destas vias, implicou-se ao longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas,

assim, interferindo nos modos de produzir sentidos diante da experiência material e intersubjetiva. E em confluência a esse movimento, Lima, Negreiros e Moura Jr (2020, p. 32) destacam que “[...] o corpo negro e pobre, diante da opressão, exclusão e negação, precisou elaborar estratégias de resistências para a sobrevivência dos seus entes, das suas histórias, da sua identidade e das suas crenças, mediante a contextos produtores de desigualdades sociais”. Os autores relatam os processos de resistências, se tornaram possíveis devido a estratégias de aquilombamento, presentes e expressos na religião, na arte, na música, dentre outros. Souza (2008) aponta considerações sobre aquilombar-se:

Aquilombar-se é, portanto, uma ação contínua de existência autônoma frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas ao longo da história dessas comunidades, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes. Esse existir tem um movimento fortemente voltado para a coletividade, para os laços que unem os quilombolas entre si e que, num movimento mais amplo e recente, une as comunidades de distintas regiões (2008, p. 106).

Com foco na umbanda, sendo esta produto do sincretismo religioso destaca-se que sua inserção no mercado religioso forneceu uma identidade aos(as) seus(suas) praticantes (LIMA; NEGREIROS; MOURA JR., 2020), bem como, formas de aquilombamento. Considerando as questões que envolvem esses sujeitos, Belmont (2016) descreve o sincretismo como uma forma de resistência, assim, sendo possível dar continuidade das tradições originárias. Embora o sincretismo esteja presente em todas entidades religiosas, destaca-se que as religiões afro-brasileiras, especificamente a Umbanda, sofre com maior influência sincrética (FERRETTI, 1988).

Nesse sentido, pensando nos fundamentos ideológicos que estruturam a umbanda, está por ter grande influência kardecista e por se tratar de uma religião que muitas vezes atuou no refúgio e abrigo de seus semelhantes (LANDES, 2002), possui seu trabalho espiritual baseado na caridade, bem como em ações concretas, como por exemplo sendo uma rede de apoio aos mais necessitados. Desse modo, esta é baseada em “[...] em princípios de caridade, inspirada na ética e no “bom senso”, essa prática religiosa, acolhe a todos sem fazer distinções e discriminações independentemente da cor, classe e condutas sociais. É uma religião que possui uma filosofia própria (LIMA; NEGREIROS; MOURA JR., 2020, p. 41)

Como pontuado, a Umbanda busca ajudar e acolher o próximo sem realizar distinções, essas práticas se caracterizam como apoio social, pois conforme a uma definição prévia de Silva et al. (2016, p.297), o apoio social é concebido de “[...] relações formais e, ou informais que garantem ao sujeito a percepção de ser valorizado, cuidado e ter com quem contar em

momentos difíceis, recebendo algum tipo de auxílio”. As autoras fazem menção a um tipo de apoio social, caracterizado como apoio religioso, este está relacionado à espiritualidade e religiosidade, assim, o sujeito pode obter por meio do contato com o grupo religioso, encontros e ritualísticas, o sentimento de certeza de não estar sozinho diante de situações de dificuldades. Assim, além de proporcionar promove condutas e comportamentos “saudáveis”, esta atua na integração e regulação social do sujeito.

Cabe destacar que, entidades religiosas que oferecem algum tipo de apoio social, ao realizarem, estão estabelecendo um compromisso com seus ideais e crenças religiosas. Desse modo, não deve-se esperar a adesão dos sujeitos ajudados, afinal, cabe a estes escolherem os lugares que querem frequentar e no que querem acreditar. Essa é uma premissa estabelecida dentro da umbanda.

O outro elemento que está para além de práticas e crenças religiosas é o fatalismo. Este conceito surge a partir de estudos realizados por Martín-Baró (2004), na qual o mesmo dedicou-se a defender que o fatalismo como um traço do psiquismo que não está associado apenas a pessoas em situação de pobreza ou a estruturas econômicas, políticas e sociais, mas sim, sendo o fundamento psíquico da estruturação social. Porém acredita-se que as classes dominantes o utilizam como instrumento ideológico para as demais classes, na qual estas últimas são induzidas à uma aceitação da realidade social transformando acontecimentos sociais em fenômenos naturais sem resolutividade. Segundo Ansara e Dantas (2010, p. 97) “O fatalismo, portanto, é um esquema ideológico, que se origina nas estruturas sociopolíticas e se enraíza psicologicamente, garantindo desse modo a reprodução da dominação social e a manutenção da ordem estabelecida”.

Segundo Moura Jr. et al (2014), estes mencionam que o fatalismo pode expressar-se como um potencial de (re)ação diante das dificuldades, afinal essas vivências podem desencadear justificativas diante de tais problemas. De forma dialogada, a religiosidade exerce um papel semelhante baseando-se na crença e na fé, onde se busca por compreensões e resoluções de determinadas problemáticas (PERES, SIMÃO, NASELLO, 2007), podendo ser elas ocasionadas pelas inúmeras privações de uma pobreza multidimensional. Ximenes e Moura Jr. (2013) reiteram que a religiosidade acrítica pode ser constituinte de atitudes fatalistas. Assim, entre os diferentes grupos religiosos, inclusive na umbanda, podem desenvolver perspectivas fatalistas devido às influências de suas crenças.

Mediante as considerações realizadas, acredita-se que uso da religião, da espiritualidade ou da fé podem atuar como estratégia de enfrentamento para problemas da vida (SANTOS, 2012, p. 25). Embora se reconheça a importância e a contribuição de ações sociais realizadas

por entidades religiosas, reitera-se que estas ações suprem apenas uma questão pontual, assim sendo dever do Estado formular políticas de enfrentamento e combate à pobreza (ACCORSSI; SCARPARO; GUARESCHI, 2012) de caráter permanente.

Com isso, compreendendo a religiosidade como uma lente de compreensão de seus adeptos, a religião passa a ser referência para a resolução e explicação de determinados acontecimentos, questões e causas na vida do sujeito. Assim, aponta-se a seguir as concepções de praticantes umbandistas em situação de pobreza da cidade de Acarape-CE.

5.4 Resultados e Discussões do Estudo III

Sendo a pobreza um fenômeno histórico e complexo, Yazbek (2012) discorre que embora sua noção seja ampla e dotada de pluralidade, a mesma vem sendo medida por indicadores referentes à renda e emprego, assim, tem desconsiderado a multidimensionalidade do fenômeno no que se refere a saúde, educação, transporte, moradia, aposentadoria e pensões, entre outros. Desse modo, a autora evidencia uma divergência na definição de pobreza, bem como, nas condições de vida possíveis conforme a determinadas conjunturas social, política e econômica.

Assim, compreender a percepção e o entendimento de pobreza de pessoas inseridas nesse contexto, exige um deslocamento conceitual e uma aproximação destas realidades assimétricas e desiguais. Pois, esse fenômeno passa a ser explicado por estas pessoas através de seus atravessamentos diários, de suas crenças e daquilo que passa fazer sentido para a explicação e a resolutividade de algum problema. Assim, ao conceber a pobreza como parte de experiência diária (YAZBEK, 2012), se considera suas implicações subjetivas moldadas pelo segmento religioso, É o caso da interlocutora Tapuia que ao ser indagada o que era pobreza, a mesma afirma que a pobreza não existe.

Pobreza pra mim não existe, não existe. Eu acho assim, que Deus, ele dá tudo conforme a gente merece, e eu acho assim, se hoje eu não tenho pão, mas tenho ao menos o café pra mim tomar, eu estou satisfeita, tá entendendo? Porque as dificuldades são muitas. Eu não vou dizer pra você que eu sou pobre, porque eu não sou, sou rica da graça de Deus, porque ele é quem me fortalece, ele é quem me dá força pra mim vencer e ser essa pessoa que eu sou hoje, tá entendendo? Então, pra mim, a pobreza não existe, se cada um procurar algo pra fazer, ir atrás de alguma coisa, sempre encontra, sempre encontra. Eu, eu pra mim, eu não conheço essa palavra pobreza, eu sou rica com a graça de Deus e meus Orixás (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Conforme a resposta da interlocutora, leva-se a observar que se aplica uma perspectiva fatalista, na qual se atribui e/ou responsabiliza Deus pela condição na qual está inserida, e ao mesmo tempo, identifica-se noções meritocráticas que responsabilizam o sujeito por sua situação, assim pontua-se que estas percepções se originam de influências neoliberais dotadas de estigmas (XIMENES; MOURA JÚNIOR; CRUZ; SILVA; SARRIERA, 2016). Tal compreensão deriva das condições concretas impostas permeadas por perspectivas de crença e religiosidade, assim, concretiza-se um entendimento fatalista da pobreza vivenciado por estes religiosos. Cidade et al (2018, p. 02) discorrem que o fatalismo “[...] por estar associado à maneira como os sujeitos se situam frente à própria vida, permite elucidar quais as relações de sentido estabelecidas consigo e com os fatos cotidianos”.

Dessa forma, destaca-se que as discussões em torno do fatalismo inicialmente surgem a partir da Psicologia da Libertação, o conceito é concebido como fenômeno psicossocial atrelado à vontade divina na qual é fruto de um contexto ideológico latino-americano marcado pela marginalização e pela pobreza (CIDADE, 2019, MARTIN-BARÓ, 2004). Entretanto, Cidade (2019) remonta que é possível fazer uma releitura do conceito, em que o mesmo é associado a questões como:

[...] a insegurança, a incerteza e a indefinição quanto à vida, associadas à diversidade de correntes religiosas, contribuem para que este fenômeno adquira nova roupagem e desperte atenção sobre em que medida se constitui como indicador dos impactos que processos como a individualização, a culpabilização e a simplificação analítica dos fatos cotidianos podem acarretar na constituição do psiquismo de sujeitos em condições de pobreza (CIDADE, 2019, p. 134).

Com isso, compreende-se o fatalismo como um fenômeno psicossocial, na qual a interação entre sujeito e mundo é permeada pelo funcionamento opressivo das estruturas sociais (CIDADE, et al, 2018). Moura Jr., et al, (2014) discorrem que o fatalismo caracteriza-se por três fatores, sendo eles, ideacional, afetivo e comportamental, que em congregação concebem concepções da vida como algo pré-determinado ou como fruto de uma vontade divina, como também, provoca um sentido de resignação frente ao “destino”, aceitação do sofrimento e um sentimento de pessimismo. Cidade (2019) reitera que o fatalismo possui uma raiz psicossocial, podendo ser associado às condições culturais, políticas e econômicas de cada sistema social.

Nesse sentido, destaca-se a fala de Joãozinho do Pé do Morro que ao ser indagado como era viver em situação de pobreza, responde: “[...] graças a Deus eu me considero bem de vida. ‘Bem de vida’ assim, né? Graças a Deus a gente tem. A gente tem que dar graças a Deus o que a gente tem, né? Porque ‘pobre’ é aquele que não tem nada. Miserável é o pobre”

(ENTREVISTA EM 27.01.2021). Esse relato tem sua percepção relacionada à pobreza associada a questões divinas, bem como a miserabilidade, ou seja, extremas situações de vulnerabilidade. Assim, se evidencia uma identidade individual e social em torno do sujeito pobre, em que Estanislau e Ximenes (2016) discorrem que a construção dessa identidade se constitui a partir desse lugar de escassez e humilhação, assim, resultando em sentimentos de exclusão e na formulação de uma identidade de oprimido e explorado.

O interlocutor Joãozinho do Pé do Morro, tende a reproduzir estigmas em torno dessa identidade construída socialmente, em que para ele a pobreza consiste em “[...] pessoa que não tem recursos, vive na marginalidade, numa rua que não tem saneamento, não tem estruturas para uma pessoa viver. Aí é a pobreza [...]. Pessoas que ficam passando necessidades, que não têm estrutura nenhuma pra sobreviver” (ENTREVISTA EM 27.01.2021). Embora haja o reconhecimento que a pobreza funciona como privação de serviços e direitos básicos (MOURA JR., 2012), a mesma também é associada à criminalidade. Moura Jr. e Sarriera (2016) relatam que ao carregar as marcas e o estigma de estar em situação de pobreza, estas pessoas têm seus comportamentos e posturas criminalizadas, em que esse estigma se concebe a partir de uma vinculação com uma realidade de pobreza. Oliveira (2019) assinala que a criminalização no Brasil, tem sua a construção associada a noção de “classes perigosas”, assim, relacionando-se à pobreza. Cademartori e Roso (2012) discorrem que quando há a associação entre pobreza e crime, esta contribui no distanciamento entre as classes sociais, fomentando a criminalização dos pobres

Já Chiquinho do Maranhão, quando indagado sobre o que é pobreza, o mesmo aponta as condições concretas que resultam em um estado de privação, assim influenciando os modos de vida e as realidades que estes encontram-se inseridos, como por exemplo serviços essenciais que possibilitem a superação desta situação. Tal concepção apresenta-se na seguinte fala:

Pobreza... vou falar a nível, assim né, de abrange... bem grande eu vejo que a falta realmente dos recursos básicos para sobrevivência, né é isso? Alimentação, moradia e ... empregar, emprego para pessoa sobreviver não é teu seu ganha-pão todos os dias e até eu vou até mais um pouco até mais específico, tem gente que tem a sua moradia, sua casa própria mas não tenho emprego, estou na pobreza né falta algo para você sobreviver pela pobreza e se as falta dos das ações das ações para a sobrevivência. no meu ver, geralção né? (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021)

Conforme Yazbek (2012), às condições de pobreza e vulnerabilidade estão associadas a necessidades objetivas e subjetivas que, quando somadas às dificuldades materiais, relacionais e culturais, estas interferem em diferentes planos e dimensões da vida do sujeito.

Assim, concebe-se a pobreza a partir de sua multidimensionalidade. Tal dimensionalidade é apontada por uma perspectiva diferente por Carrapeta, quando a mesma discorre:

Tem vários tipos de pobreza, né. Tem a pobreza, pobreza que você não tem nada pra comer em casa; tem a pobreza espiritual, que é aquela que a pessoa é pobre, tem tudo mas é pobre de espírito. Pra ela nada tá bom, nada serve, só quem presta é ela, sabe? São pessoas egoístas, soberbas, isso são sintoma de pobreza pra mim, sabe, é a pior pobreza que tem essa daí. Não é a que passa fome, não. (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021)

Considerando o elemento apontado, destaca-se a pobreza e suas multidimensionalidades, sendo estas condicionadas por diversos determinantes históricos e sociais (AZEVEDO, BURLANDY, 2010), na qual aqui está atrelada a uma dimensão religiosa e espiritual. Moura Jr. et al (2014) afirmam que o olhar da pobreza a partir da renda “[...] se demonstra insuficiente para dar conta das experiências de pobreza que envolvem privações sob mais variados aspectos” (2014, p. 342), bem como a vivência de povos de terreiros. Assim, se faz necessário a compreensão de dimensões psicossociais relacionadas à pobreza, que possam contribuir na sua complexidade e nas suas análises (MOURA JR. et al, 2014), bem como, fomentar maior criticidade as dimensões psicológicas e sociais para análise das condições de vida atravessadas pela pobreza. Torna-se um convite a adentrar em avaliações subjetivas e objetivas (RIBEIRO; CUMMINS, 2008), como por exemplo, a religião e suas implicações mediante a pobreza.

Desse modo, Comin et al (2006) mencionam que um verdadeiro fator de análise não consiste exclusivamente naquilo que se considera elemento de avaliação, mas do que se ignora ou deixa-se ausente. A partir da perspectiva multidimensional, aponta-se a pobreza por meio de elementos como a religião, a crença e a fé. Assim, entende-se que a análise da pobreza “[...] enquanto fenômeno multidimensional, deve se fundamentar na observação de categorias que se distanciem da psicologização dos processos vividos em situações de privação. Ao contrário, inscreve-se a necessidade de que a Psicologia deve se posicionar” (MOURA JR., et al, 2014, p. 347).

Neste momento, convém ressaltar a religião com foco na religiosidade, bem como suas implicações podem interferir em determinados modos de vida. A exemplo, uma pessoa em situação de pobreza, vivenciando processos de exploração “[...] pode ser vista como satisfeita com seu destino devido os condicionamentos sociais gerados pela religião, propaganda política ou pressão cultural” (COMIN et al, 2006, p. 30-31) e ideológica. É o caso de Tapuia ao não se considerar pobre pela perspectiva econômica: “Financeiramente não, também não, não. O

pouco que a gente tem aqui, graças a Deus nós somos felizes, somos felizes, eu sou feliz, graças a Deus”.

A percepção de pobreza se torna diversa, pois mesmo em situação e em contexto de pobreza as vivências tornam-se singulares, assim, moldando o entendimento sobre o fenômeno da pobreza, sendo esta às vezes associada apenas ao fato de não possuir moradia própria. Chiquinho do Maranhão ao ser indagado se considera-se pobre, responde:

Pobre [...] se eu me considero pobre? No momento, no momento não, mas eu já me considerei, quando? Quando não tinha uma casa própria... quando eu graças a Deus... não passei, não passei foi... mas, eu passei por dificuldades e não estar trabalhando, então isso já tá faltando né, os meios de sobreviver, minha sobrevivência então eu sentir que eu passei pela... pela pobreza (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Ao responder a mesma indagação, Carrapeta demonstra uma perspectiva com maior criticidade ao entendimento da pobreza, pois mesmo sendo assalariada, a interlocutora nas entrelinhas aponta as assimetrias e desigualdade presentes na sociedade e as condições limitadas que precarizam a vida:

Porque, porque uma assalariada, meu filho [risos]. Uma assalariada não pode se considerar rica, da onde [risos]. Não tem nem perigo. A gente é pobre mesmo, nego. Nós vive num mundo social, né, pela (sic) tentando melhorar cada vez mais, né, mas isso mesmo. Mas mesmo assim eu sou feliz [risos] (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Silva (2010) discorre sobre as assimetrias existentes no Brasil, em que as classes mais baixas sofrem com a marginalização econômica e social do sistema imposto. A autora reitera que embora existam massas de trabalhadores(as) autônomos(as) ou assalariados(as), os rendimentos não isentam estas massas de estarem em condições de vida precarizadas e sem proteção social. Silva traduz a vivência relatada por Carrapeta.

Como já apontado, a religião tornou-se um filtro de percepção e compreensão da pobreza. Assim, ao considerar os estigmas em torno das religiões afro-brasileiras, com ênfase na umbanda, destaca-se a sua histórica constituição perpassada pela discriminação, preconceito e exclusão (LIMA; NEGREIROS; MOURA JR., 2020). Desse modo, moldou-se a realidade de inúmeros(as) praticantes, na qual tais dificuldades apresentam-se até hoje. Tapuia discorre sobre as dificuldades associadas à sua sobrevivência, como também a manutenção do próprio terreiro no que diz respeito às ritualísticas. Ao contrário do que é disseminado no senso comum, Tapuia desconstrói a narrativa que umbanda possa trazer bens materiais, assim, tirando os praticantes e adeptos da situação de pobreza.

Dificuldade a gente tem muito. Quem abre a boca pra dizer que a umbanda traz riqueza, não. Traz pra charlatão, pra mim não trouxe. Vai cada um de si, cada filho de umbanda, cada pai de santo, mãe de santo, com diz, tem que ter sua viração, a sua aposentadoria, porque a gente tem que ter pra dar para os guias, e eles dão pra gente, mas a gente tem que retribuir. Porque se você não retribuir, os guias não dá, porque eles foram anjos expulsos do céu, todo mundo sabe disso. Eles foram anjos que não entraram no céu, que não coube lá no céu, então a gente tem que dar, tem que dar um apoio, um vela, tem que dar uma bebida, tem que dar alguma coisa pra eles, então, pra mim foi isso (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Ainda na tentativa de compreender a relação da umbanda com a pobreza, pergunta-se a Carrapeta se existe alguma relação entre os pontos levantados, ela responde: “Não, creio que não, não. Que tem muitos umbandistas que são ricos, (sic) milionários e são umbandistas. Porque até em meio a umbanda não vai enricar ninguém, não. A maioria são... mais ou menos, né? Assim, nem ricos, tem uns mais ricos e uns pobres” (ENTREVISTA EM 20.01.2021). Chiquinho do Maranhão quando responde a mesma indagação, complementa:

Não, porque até onde eu vejo, eu vejo dos grandes salões de umbanda na capital, vários tipos de gente, vários profissionais, podemos citar médicos, advogados e tudo, até da área política como a gente pode ver. Aquele salãozinho né, lá na periferia, lá naquele bairrozinho bem, bem simples e humilde. Então não tem como eu ligar uma semelhança entre religião umbanda e a pobreza não, não, não vejo muita ligação (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Ao analisar as respostas de Carrapeta e Chiquinho, atenta-se que estes acreditam não haver nenhuma relação entre a pobreza e sua religião praticada. Porém, entendendo as estruturas hegemônicas instituídas conforme nossa dinâmica social, compreende-se a partir das contribuições de Nogueira (2020) que as religiões de matriz africana enfrentam uma estrutura normativa, que se evidencia principalmente no campo laboral, onde neste âmbito os praticantes obrigam-se a aderir ou a negar de determinada religião ou modo de manifestá-la. Isto ocorre devido às relações de poder instituídas, onde tende a intensificar as múltiplas vulnerabilidades em torno destes praticantes. Assim, destaca-se que não se pode desconsiderar os eventos históricos que implicaram nas condições de vida destes sujeitos, bem como, a marginalização e criminalização de práticas culturais e religiosas. Embora, tenha-se mencionado a presença de pessoas de classes mais elevadas e de profissões de reconhecimento social e econômico, pontua-se que o número torna-se uma exceção diante da desigualdade enfrentada no Brasil.

Desse modo, destacamos a importância e expansão das compreensões acerca da pobreza e suas multidimensionalidades concretas, assim possibilitando maiores entendimentos de seus aspectos subjetivos, como a religiosidade. Também coloca-se em destaque o

enfrentamento, elaboração e reconstrução de uma realidade frente a práticas opressoras e autoritárias que desencadeiam privações e limitações de existência. Nesse sentido, a Psicologia diante de uma postura ética e política segue um movimento de libertação (Guzzo, Lacerda, 2009; Martín-Baró, 1998), de questionamento as estruturas coloniais e hegemônicas (QUIJANO, 2005) que agem a favor da manutenção da pobreza, bem como, fomenta subsídio para a identificação de implicações psicológicas oriundas da pobreza, assim visando uma maior pluralidade e inclusão de sujeito subjugados subalternos.

Nesse sentido, ao buscar compreender por meio da percepção dos participantes a gênese ou as questões que resultam no fenômeno da pobreza, estes afirmaram que a pobreza se torna concreta a partir dos governos políticos que potencializam as desigualdades existentes. Assim leva-se a pensar que serviços e políticas, bem como, seus regimes, de alguma forma, podem contribuir na produção e manutenção de desigualdades sociais já existentes, desse modo resultando em vulnerabilidades e práticas de exclusão. Chiquinho do Maranhão apresenta seu ponto de vista a partir do governo local

Isso aí, eu já penso nos governantes do nosso Brasil. Se eles quisessem mesmo, eles fariam... com certeza eles fariam. Essa história de o Brasil tá pobre, o Brasil tá quebrado, eu não acredito eu não acredito. O Brasil é altamente rico, tão rico que eles lutam tanto para estar lá nesses cargos de poder, se não fosse, eles não queriam. [...] eu começo logo de vereador. Vereador, prefeito se fosse feliz ganhar em dois salários mínimos, três mesmo e fazer tudo isso que eles fazem. Para um para um vereador está ganhando exemplo R\$ 7.000, tô dando o exemplo das nossas da cidade onde eu moro. Então, R\$ 7.000 vamos supor, não sei agora do cálculo que poderia ser, seis trabalhadores, não é isso? Dependendo do salário mínimo que tá hoje, então eu tô dando só um exemplo, não é isso? (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Se torna ambíguo pensar sobre aqueles que deveriam instituir políticas que visem o bem de uma grande maioria, no entanto, estes promovem desigualdades. Forjados em contradições, a elite política brasileira vem determinando os rumos da grande massa. Segundo Camargo (2019, p. 19), a elite política, “[...] isto é, as pessoas que controlam as decisões de Estado, aparecem como um segmento estratégico através do qual podemos entender não apenas a natureza das decisões tomadas como também sua dinâmica, suas contradições e a dialética desse processo”. Nesse sentido, a política passou a ser um *locus* de concentração de uma elite, assim, estes passam a gerenciar os processos de decisão de negócios públicos. Perissinotto (2019) reitera a importância e a necessidade teórica de transformar a elite política e estatal em objetos de estudos, assim, sendo melhor compreendida.

Outros(as) interlocutores(as) ao serem perguntados(as) sobre os problemas agravantes da pobreza avaliam que, os governos vigentes são os responsáveis, pois as contradições

existentes na tomada de decisões da classe política, tanto em macro e em micro instância, tendem a gerar mais pobreza a partir das condições de vida instituídas. Ou seja, segundo eles(as), a população pobre tende a sofrer os maiores impactos e consequências a partir da forma de governo. Seguem os relato de Carrapeta e Chiquinho do Maranhão:

Tem sim, nosso presidente... Nosso presidente. Não só ele como todos os políticos, como senadores, é... vereadores... todos esses carniças, nenhum presta. Só pensam neles. Aqui nosso salário congelou por quinze anos, os deles não congela, nem por quinze segundos, né? Aí você acha que daqui a quinze anos recebendo só o salário mínimo, você acha que a gente vai parar a onde? As coisas tudo cara, uns absurdos! Não tem como meu filho, a tendência é ficar mais pobre (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021)

Então, eu vejo que depende dos governadores, dos nossos vereadores do nosso prefeito, de nossos deputados até chegar lá no executivo maior que é o nosso Presidente. [...] a pobreza ela só amenizará quando eles quiserem realmente fazer isso, [...] começar o estado e políticas públicas para os pobres visando os pobres, visando a classe pobre, aquela classe assalariada, aquela classe que nem ganhar nem um salário por mês, tem muitos abaixo da pobreza, abaixo da linha da pobreza mesmo quando essas pessoas forem vistas. Quando essas pessoas foram alimentadas por políticas públicas voltadas para esta classe, aí sim, pode-se dizer que a gente deu uma melhorada (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021)

Nessa perspectiva, torna-se necessário evidenciar os emaranhados de uma relação dialética entre a elite política e a pobreza. Relação esta que resulta em desigualdades. Conforme Lopez (2019), o autor assinala que as elites, estrategicamente, têm elaborado mecanismos que resultam no aumento das desigualdades. O autor também enfatiza que a “[...] elite é posta em uma relação de interdependência com a não-elite, pois ela precisa mobilizar a massa para obter apoio e legitimidade” (LOPEZ, 2019, p. 105). Assim, embora essa interdependência das elites para com a sociedades, a massa, seja “consciente”, a elite entra em conflito com ela mesma na defesa de posições e “[...] interesses não-negociáveis, que oscilam entre os que tudo querem mudar – inclusive o regime – até o outro extremo, constituído pelos que não querem mudar coisa alguma” (CAMARGO, 2019, p. 18). Ainda conforme as contribuições de Lopes (2019, p. 107), o autor destaca que essa consciência social só foi possível a partir de questões que pudessem afetar diretamente o bem-estar dessa elite, a exemplo, as doenças transmissíveis. Assim, leva-se a entender que a elite foi levada a coletivizar bens de saúde, como também outros serviços que pudessem colocá-la em risco.

Costa (2016) discorre sobre as desigualdades de poder, na qual, por meio desta, se evidencia as diferentes possibilidades que indivíduos e/ou grupos têm na tomada de decisões que possam afetar em trajetórias e convicções pessoais. Assim, tais possibilidades se refletem na concretização assimétrica de direitos sociais e políticos. Desse modo, concebe-se a elite

como responsável pela produção e manutenção de desigualdades, porém, segundo Lopez (2019), a mesma não se sente responsável pelo fenômeno da pobreza. Desse modo, enfatiza-se os relatos dos participantes ao julgar a participação da elite política nas desigualdades existentes. Os(as) participantes também destacam a importância desta classe cumprir com os seus deveres enquanto gestores públicos. A interlocutora Tapuia faz essa crítica a partir de exemplos concretos de sua realidade, “Ah, isso aí tem que ser os governos, os governos que tinham que ajudar, porque eles têm muito, né? São desfalcados muitas coisas, as creches... as crianças precisam de merenda boa” (ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Diante dos expostos, frisa-se a necessidade de potencializar políticas de combate e enfrentamento à pobreza e as desigualdades. Joãozinho do Pé do Morro discorre como possibilidade de enfrentamento, seria: “[...] É mudar essa classe de políticos que tem aí. Tudo depende desse povo” (ENTREVISTA EM 27.01.2021). O interlocutor complementa que também torna-se necessário viabilizar “[...] renda para as pessoas. Tem uns que ganha mais, uns que não ganha”, bem como investir em “[...] Educação, dignidade para as pessoas, como eu falei. As ruas sem assaltos, os lixos, isso aí gera a pobreza. A dignidade das pessoas, ter um trabalho, ganhar um salário digno”. Os trechos acima evidenciam a multidimensionalidade e múltiplas privações ocasionadas pela pobreza, como forma de enfrentamento Azevedo e Burlandy (2010, p. 204) mencionam algumas estratégias mediante o contexto brasileiro que visem política de intervenção de curto, médio e longo prazo, sendo elas: 1) um profundo conhecimento dos contextos locais, considerando que os determinantes da pobreza podem ser muito distintos, especialmente em países como o Brasil; e 2) uma abordagem integral do problema, ou seja, ações que afetem as múltiplas dimensões da pobreza e que sejam integradas e convergentes nos seus usuários potenciais, de forma a se adequarem às suas necessidades.

Assim, ao considerar a histórica desigualdade social no Brasil e, conseqüentemente, o agravamento da pobreza, destaca-se a necessidade da implementação de políticas públicas voltadas a pessoas em situação de vulnerabilidade ou extrema vulnerabilidade social. Carrapeta, discorre sobre a importância e os efeitos de políticas públicas como possibilidade de combate à pobreza:

Trabalhos sociais voltado para o povo mais pobre, mais vulnerável. Políticas públicas! As políticas públicas teriam que ser tomadas [...]. Um emprego pra cada um pai de família, seria o bastante, né? Não, pra diminuir mais a pobreza, né, porque acabar não vai acabar não porque esses políticos não permitem. Mas diminuir mais, dar um emprego pro pai de família, a cada um pai de família um emprego, mais fácil, mas não tem como (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Conforme o relato de Carrapeta, a mesma destaca a importância de gerar e garantir uma renda para as pessoas em situação de vulnerabilidade social. Silva (2010) destaca que a pobreza no Brasil assume uma dimensão complexa, desse modo, necessitando de maiores intervenções no que diz respeito a políticas públicas. A autora também aponta que para a sua eficácia, estas devem estar alinhadas a políticas macroeconômicas, dessa forma, implicando na geração de emprego; bem como na elevação e redistribuição de renda no Brasil. Por meio de políticas e estratégias como estas, torna-se possível a redução, superação ou apenas regulação da pobreza.

Além da implementação de políticas públicas, Chiquinho do Maranhão menciona outro elemento que antecede até mesmo a sua efetivação. O interlocutor discorre sobre a importância de uma avaliação crítica aos candidatos políticos que pleiteiam cargos de gestão pública. Assim, estando inseridos dentro de um regime democrático, a nossa participação política direciona os rumos de todo um regime de governo, seja ele de micro ou macro instâncias. Chiquinho discorre:

Nós, nós que eu digo a massa, população e o povo brasileiro, pensar, analisar cada vez mais com quem a gente vai colocar lá no governo, quem a gente vai colocar lá no poder. Porque querendo ou não a verdade somos nós que colocamos eles lá, a gente em se, civil, as pessoas realmente eu não vejo muito meio de como lutar para sair da pobreza, precisa né, dos governantes que estão lá administrando os recursos, os nossos recursos que nós pagamos, os trabalhadores pagam, para trazer pra gente. Então a gente tem que em primeiro lugar, a gente tem que ver quem a gente tá colocando lá, que a gente tá voltando e colocando na cadeira de vereador, quem a gente tá colocando na cadeira de prefeito, de deputado, quem são eles? Se já estavam, fizeram alguma coisa para a gente? Para com a classe trabalhadora? Para com a massa? É isso que eu vejo é isso que a gente passou agora já passada poucos meses, 2 meses por uma eleição a prefeito feito né, Prefeito e Vereador e o eu vejo que pouca coisa mudou, um pouquinho mudou mais pouco precisa de mais (CHIQUINHO DO MARANHÃO, ENTREVISTA EM 07.01.2021).

Nesse sentido, destaca-se a importância de haver uma maior criticidade, bem como, uma consciência política frente aqueles que se candidatam a gerenciar o que é público, o que deve ser convertido em direito e em políticas que visem o maior número possível de beneficiados, principalmente aquelas que vivenciam processos de exclusão, privação e vulnerabilidade. Assim, pontua-se a importância de despertar uma maior consciência política na população.

Sendo a pobreza um fenômeno multidimensional, atenta-se para uma outra questão percebida a partir das narrativas dos(as) participantes, são os sentimentos gerados a partir de vivências de pobreza. Tapuia discorre como lida com a situação de privação e destaca que não deve ter vergonha e aceitar determinados tipos de ajuda. Segue o relato:

Eu fico triste, fico triste, fico triste, ao mesmo tempo que eu levanto a cabeça e fico alegre, e eu acho que não vale a pena a gente ficar triste. O que vale a pena é só a gente ir em frente né, colocando um sorriso no rosto e enfrentar de cabeça erguida, porque eu acho que o desespero, tristeza não vai adiantar nada, e a gente que a é capaz, que é capacitado, fazer por onde a gente conseguir algo, tá entendendo? Onde tiver assim, um, “ah, o governo tá dando uma cesta básica, a gente entrar na fila, tá entendendo? Ah, fulano tá dando ali, um, por exemplo, por exemplo assim, na semana santa, tá dando uns peixes, a gente entra na fila, isso não é vergonha, vergonha é roubar e não poder levar. (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021)

Mediante as contribuições de Maciel (2008, p. 9), leva-se a pensar a vergonha como um sentimento coletivo, mas que se manifesta individualmente, assim, operando em um estado de auto-vigilância profunda em que se é cobrado práticas, padrões e *status* sociais. Nesse sentido, a pobreza é encarada como uma marca que destoa da norma social, assim caracterizando, enquanto um estigma social (MOURA JR. SARRIERA, 2020) e, conseqüentemente, resultando em práticas discriminatórias. Ainda conforme Moura Jr e Sarriera (2020, p. 112), os autores discorrem que as “[...] relações de poder hierárquicas por conta da situação de pobreza podem trazer sentimentos de vergonha que geram isolamento e distanciamento de relações que poderiam ser emancipatórias”. Levando em consideração aos expostos, pode-se evidenciar que o sentimento de vergonha não se faz presente na narrativa de Tapuia, pois ela associa este sentimento a condutas sociais e moralmente recriminadas, como por exemplo, o roubo.

Em seqüência, outro aspecto que se evidencia conforme os relatos apreendidos, é o apoio social. Segundo Estanislau et al. (2018, p. 07), o apoio pode advir de relações informais, de relações familiares, de vizinhança, dos amigos ou de associações comunitárias e religiosas. Assim, evidencia-se um caráter em rede constituído a partir de dinâmicas comunitárias. O outro tipo de apoio se caracteriza pelas relações formais, esta é concebida a partir de políticas e serviços públicos. A exemplo de relações baseadas no apoio informal, apresenta-se o relato de Tapuia:

Eu acho que a gente tinha que todo mundo se unir, tá entendendo? Se unir, porque eu acho que a união faz a força, porque só um fazendo não tem graça, tem graça se todo mundo der as mãos, todo mundo der as mãos e a gente seguir em frente, eu acho que isso resolveria. Todo mundo unido, todo mundo junto. Por exemplo, você doa um pouquinho do teu, eu doo um pouquinho do meu, fulano dá um pouquinho do dele, e assim a gente vai, vamos enfrentando, porque eu, como eu falei lá atrás, lá quando eu tava te respondendo às perguntas, eu falei, eu nunca disse pra ninguém que eu sou rica, eu não sou rica, eu sou rica com a graça de Deus, a minha casa é humilde, meu terreiro é humilde, mas eu recebo todo mundo de braços abertos, se não tem uma coisa melhor pra mim oferecer, eu ofereço um café, uma água, um chá, pra mim, o que eu posso fazer pela pessoa eu faço, mas uma ajuda sempre é bem-vinda, sempre é bem-vinda, eu, eu já recebi muitas ajuda, hoje já não mais, mas quando eu morava em Fortaleza eu recebia muita (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

De acordo com Estanislau et al. (2018), as relações baseadas no apoio social contribuí no enfrentamento e vinculação entre pessoas submetidas em determinadas situações. É o caso de pessoas em situação de pobreza. Carrapeta ao discorrer sobre processos de ajuda e apoio social faz uma associação com o cenário epidêmico enfrentado atualmente, ela pontua:

Eu procuro sempre ajudar com cesta básica, sabe? Ajudar as pessoas, entendeu? Amenizar mais essas, a fome, pelo menos nessa pandemia que tá acontecendo tem muita gente passando fome, sabe? Tem muita gente passando fome meu fí. Isso é tenso, né? Né brinquedo não (CARRAPETA, ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Nesse sentido, consoante aos relatos apresentados, evidencia-se uma rede de solidariedade mútua que pode se gerar frente a adversidades individuais e coletivas, em que esta funciona como um dispositivo de enfrentamento aos problemas cotidianos no tecido social, como por exemplo, a pobreza. Assim, leva-se a perceber que a umbanda enquanto instituição religiosa proporciona este espaços e práticas de ajuda mútua entre os próprios fiéis, como também para com aqueles que encontram-se em situação de desamparo.

Assim, pontua-se que a umbanda vem tendo um papel social que foi instaurado desde a sua criação enquanto instituição religiosa, seja de caráter solidário e de caridade por meio de ações sociais, seja no campo espiritual, por meio de seus trabalhos de cura para o corpo e mente. Com isso, destaca-se a religião enquanto uma dimensão a ser melhor explorada na qual pode ser usada como lente de compreensão para outros fenômenos. É entender seus aspectos históricos e vivenciais como práticas constantes de resistências que são elaboradas conforme o possível e o viável, assim, destaca-se que não há um manual para lidar com as adversidades geradas pelas estruturas hegemônicas, mas sim possibilidades de (re)ações ao que se concebe de forma violenta, opressora e autoritária.

5.5 Considerações Finais do Estudo III

Sendo a pobreza um fenômeno multidimensional com aspectos objetivos e subjetivos, este estudo revelou concepções acerca da pobreza a partir de implicações subjetivas moldadas por segmentos religiosos, comitente a isto, também identificou-se aspirações fatalistas. Desse modo, esses aspectos se tornam possibilidades de compreensão para as condições concretas vivenciadas por pessoas em situação de pobreza, no que tange a praticantes umbandistas. Assim, estes passam a entender a pobreza associada a questões divinas ou miserabilidade e a criminalidade, resultando em uma identidade individual e coletiva dotada de estigma.

Outra questão percebida refere-se aos sentimentos. Embora o sentimento de vergonha seja recorrente a pessoas em situação de pobreza, os povos de terreiro acreditam que este sentimento deve ser associado a condutas sociais e moralmente recriminadas e não a privação ocasionada pela pobreza. Em paralelo, percebe-se que o apoio social e/ou mútuo possibilitam uma rede de solidariedade agindo como dispositivo de enfrentamento à pobreza.

Por fim, identificou-se segundo os(as) participantes que a pobreza se torna concreta a partir dos governos políticos, na qual estes contribuem na produção e manutenção de desigualdades sociais. Assim, além da necessidade de implementação de políticas públicas, estes acreditam que deve ter um maior tom crítico no que diz respeito à avaliação daqueles(as) que pleiteiam cargos de gestão pública.

CAPÍTULO V - INTERSECÇÕES NO TERREIRO DE UMBANDA: TECENDO RESISTÊNCIAS SOBRE POBREZA E RAÇA

Este escrito corresponde ao alinhamento de uma perspectiva teórica a uma perspectiva vivencial dos povos de terreiro, na qual, tratará de forma específica da dinâmica de um terreiro da cidade de Acarape, Ceará. Assim, almeja-se enquanto objetivo descrever as estratégias de resistência de umbandistas frente a intersecção de pobreza e raça. Identificar estes pontos de intersecção por umbandistas, implica em constituir definições e conceitualizações conforme as práticas de resistência de suas vivências.

A considerar as formas sistemáticas que geram desigualdades, opressões e determinam estruturas e posições sociais, bem como, políticas de opressões, a lente interseccional evidencia as trajetórias e realidades diversas, neste caso, esta lente direciona-se a vivências de umbandistas. Como aponta Cardoso (2012), a interseccionalidade permite (re)construir vivências, marcos históricos, percepções culturais, e assim, investigar aspectos nunca antes explorados de grupos subordinados, bem como, evidenciar potencialidades e particularidades evitando assim generalizações.

Assim, conforme Crenshaw (2020), por meio da interseccionalidade é possível identificar subordinações a partir de dois ou mais estruturas de dominação. Essa perspectiva interseccional apresenta-se aqui como conceito-prática, assim, desvelando principalmente as desigualdades geradas pelo racismo, patriarcalismo, opressão de classe e outros sistemas de discriminação que produzem desigualdades. Compreende-se que para além das assimetrias e desigualdades, consoante a este movimento, encontram-se os processos e estratégias de resistência elaborados por estes sujeitos vítimas de uma estrutura hegemônica. Assim evidencia-se as diferentes trajetórias e formas de resistência distintas.

Pensar atos individuais de resistência também é pensar que são atos específicos, mas que podem gerar uma consciência coletiva em prol de uma determinada questão. Desse modo, as resistências se constituem das experiências e lutas cotidianas. São por meio de processos histórico-críticos caracterizados por conflitos raciais, injustiças sociais, crises socioeconômicas, exploração e subalternização das relações de produção, bem como, na hierarquização de sociedades em classes (MORAES, 2020) que incidem processos de consciência coletiva e autodefesa, assim, resultando em resistências.

Desse modo, entendendo as religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda enquanto prática de resistência e decolonial, esse estudo discute as proposições que se encontram permeadas entre as entrelinhas das tramas diárias de contextos interiorizados e dotados de ritualísticas. Como apontam Lima, Negreiros e Moura Jr. (2020) a Umbanda é entendida “[...] enquanto uma religião dotada de práticas decoloniais, que mesmo frente ao embranquecimento nos âmbitos da vida, se manteve no mercado religioso”. Assim, este estudo divide-se em dois momentos: o primeiro a partir um delineamento teórico conceitual em que se trabalha o conceito de interseccionalidade e suas relações com a umbanda e os dispositivos de opressão diante uma lente decolonial; o segundo momento é marcado pelos relatos de praticantes umbandistas onde buscou-se identificar seus movimentos e atos de resistência.

6.1 Notas sobre interseccionalidade

A interseccionalidade enquanto uma categoria teórica nasce de lutas e resistência de mulheres negras que tiveram e ainda têm seus corpos marcados pelas desigualdade de gênero, raça e classe (AKOTIRENE, 2019). A fim de incitar algumas discussões evoca-se a necessidade e a importância de se usar e de se apropriar de tal conceito. Mesmo perfazendo uma escrita que acredita-se ser sensível às realidades, diga-se por hora subalterna, reforça-se a importância da vivência de estar alinhada à teoria. Pocahy (2011) pontua a interseccionalidade enquanto conceito-prática, assim, sendo essencial nos processos de subjetivação por experiências agenciadas pela política, cultura e educação. Desse modo, a conceitualização de determinadas práticas e fenômenos estão para além de expressões linguísticas de ordem metodológica e/ou teórica.

Pontua-se que, ao ignorar uma dimensão conceitual, há um processo de desvalidação e esvaziamento do sentido atribuído a tal categoria conforme o tempo histórico e os movimentos de lutas e resistências. Como aponta Oliveira Filho (1995, p. 263), “[...] termos vazios de significado não podem funcionar como instrumental de reconstrução teórica ou metodológica”. Desse modo, destaca-se que ao utilizar a interseccionalidade como lente de compreensão de realidades oprimidas, estar muito além da popularidade acadêmica, assim deve-se manter alerta para os perigos do esvaziamento de sua pertinência conceitual (AKOTIRENE, 2019).

Entendendo os fenômenos da realidade e suas complexidades, aponta-se a demanda de maiores engajamentos e problematizações, assim, a Psicologia enquanto prática científica é convocada a imergir em diversos contextos a fim de compreender os diferentes pontos de intersecções e marcadores sociais que influenciam no processo de subjetivação e na categorização de pessoas. Diante de uma Psicologia comprometida ética e socialmente, busca-se se aproximar de pessoas e vivências contextualizadas na tentativa de apreender realidades materializadas por meio de privações e opressões. Assim, considera-se interseccionalidade como subsídio teórico de análise para tais questões.

Advindo do pensamento e movimento feminista negro, as primeiras aspirações de noções interseccionais surgem em contexto americano a partir de contribuições do influente manifesto “Combahee River Collective” (1977) em Boston. Um coletivo de feministas negras e lésbicas que para além da opressão sexual reivindicavam contra formas de dominação e de desigualdades pautadas por racismos, heterossexismos e exploração por classe social (POCAHY, 2011). Somente em 1989 o termo “interseccionalidade” é cunhado e passa a ser designado enquanto conceitualização em torno da “[...] interseção de marcadores sociais, ampliando o enfoque para além das opressões sexuais e tornando nítidas as desigualdades advindas do racismo, da cultura heterossexual e da estratificação da sociedade em classes” (MOURA JR. BARBOSA, LIMA, VASCONCELOS, RAMOS, 2020, p. 214). A responsável pelo feito foi a teórica feminista estadunidense Kimberlé Crenshaw.

Pocahy (2011, p. 21) discorre que a interseccionalidade é um dispositivo que contribui para compreender-intervir em agenciamentos discursivos que resultam em materialidades, a considerar marcadores identitários de diferença, concretiza-se formas de regulação sociocultural das subjetividades. Desse modo, em uma tentativa de compreender as facetas em torno da interseccionalidade, recorre-se aos escritos de Henning (2015). O autor aponta duas principais abordagens e/ou concepções teóricas que discutem a partir das noções de poder, agência e estrutura/sistema. Assim, na busca de elucidar e apurar subsídios, as duas abordagens serão descritas a fim de maiores explicações.

Segundo Henning (2015, p. 112), a *abordagem sistêmica/estrutural* aponta o gênero, raça e classe como sistemas de dominação, opressão e marginalização que determinam e/ou estruturam a formação de identidades. Desse modo, considera-se que esse tipo de abordagem concebe relações e estruturas de dominação inseparáveis da interseccionalidade, assim resultando em processos de impedimento e/ou debilitação no que diz respeito às tentativas de

resistência. Ressalta-se que além de afetar a formação de identidades, se estabelece uma imposição de poder e propriedade de alguns em detrimento de outros e, conseqüentemente, há uma constituição de sujeitos por sistemas de dominação, subordinação, marginalização e carentes de agência.

Embora o Henning acredite que esse tipo de abordagem não produza agenciamentos ou práticas de resistência, aponta-se que esse entendimento torna-se inaplicável à realidade do tecido social. Conforme aponta Heckert (2014), às relações de poder só se constituem porque existem práticas resistências e rebeldia em oposição ao exercício do poder, que ao mesmo tempo incitam seu exercício. Como pontua a autora, o exercício do poder instiga à ação. Pelo contrário do que afirma a autora, acredita-se que este exercício quando operado, tem sua possibilidade de reversão garantida.

Outra compreensão do que diz respeito a interseccionalidade apontada por Henning (2015), é a *abordagem construcionista*, está, fomenta distinções entre categorias de diferenciação, assim distinguindo diferenças e desigualdades. Contudo, as categorias de raça, gênero e classe são entendidas como relacionadas umas com as outras e, não de forma isoladas. Além de considerar os efeitos das relações de poder através das interseccionalidades, também destaca-se os agenciamentos e práticas de resistência interseccionais. Ou seja, temos papéis de protagonismo na medida que nos tornamos “autores e co-autores de nossas vidas” (PRINS, 2006).

Piscitelli (2008) aponta que a interseccionalidade permite que diversas abordagens possam coexistir, variando conforme sua função e conseqüentemente, suas formas de conceber *diferença e poder*. Desse modo, “[...] essas abordagens divergem também em termos das margens de agência concedidas aos sujeitos, isto é, as possibilidades no que se refere à capacidade de agir, mediada cultural e socialmente” (PISCITELLI, p. 267, 2008).

Conforme os expostos de Henning (2015), este escrito tratará a interseccionalidade a partir de uma perspectiva única, na qual se considera as perspectivas estruturais impostas socialmente (*abordagem sistêmica/estrutural*), e que se há formas de agenciamentos e resistências concebidas a partir da disseminação dessas práticas de opressão (*abordagem construcionista*). Desse modo, a(s) interseccionalidade(s) “[...] vincula(m)-se à compreensão dinâmica da estruturação social, discutindo e buscando explicar a constituição das identidades a partir da inter-relação entre normas, valores, discursos e ideologias” (MOURA JR. et al, 2020,

p. 214). É a busca pelo estímulo e complexidade do pensamento em torno da(s) interseccionalidade(s), assim, evitando cair em essencialismos (AKOTIRENE, 2019).

Com base nas contribuições de Akotirene (2019, p. 24), leva-se a entender que a interseccionalidade nos permite desenvolver uma “[...] criticidade política a fim de compreender a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna da qual saem”. Compreensão esta que abarca todo e qualquer grupo que tem suas vivências transpassadas pela tríade de opressão. Afinal, não se pode falar sobre colonialidade, patriarcado e capitalismo (SANTOS, 2019), sem utilizar aporte interseccional. Deste modo, como aponta Henning (2015, p. 116), o entrelaçamento de categorias “[...] podem resultar tanto em experiências de desigualdades sociais, quanto em oportunidades que representam muito mais que a simples soma de suas partes”, ou seja, resistências.

Pocahy acrescenta que a interseccionalidade “[...] se constitui para além do reconhecimento à multiplicidade de sistemas de opressão que [...] transpõe soma das dominações ou arranjos de identidades e diferenças” (2011, p. 19). Assim, esse tipo de compreensão nos permite ter uma maior dimensão da constituição das identidades e suas complexidades, bem como, identificar desigualdades sociais existentes.

Desse modo, a(s) interseccionalidade(s) nos instrumentaliza a enxergar a matriz colonial moderna contra os grupos tratados como oprimidos (AKOTIRENE, 2019), bem como, nos afasta do “[...] reducionismo de um princípio unificador comum, sem, contudo, resvalar para um relativismo que desloca as relações de poder envolvidas nas diversas formas de opressão” (RODRIGUES, 2013). Como possibilidade de complexificação e maiores discussões em torno do conceito, entende-se a interseccionalidade em sua constituição vivencial forjada por meio de “[...] marcadores sociais da diferença, [...] de modo a promover potenciais cenários de desigualdades sociais e hierarquizações” (HENNING, 2015, p. 100). Para tanto, “a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (AKOTIRENE, 2019, p. 14).

Tendo a interseccionalidade como lente de compreensão, ela permite desvelar desvantagens produzidas por uma sociedade desigual, bem como, compreender e elaborar estratégias de enfrentamento frente às principais estruturas de opressão. Sua intersecção não

ocorre de modo isolado, mas em confluência, potencializando os efeitos de todos os dispositivos de opressão. Assim, evidencia-se que os sistemas de opressão de desigualdade determinam posições sociais e os rumos dos sujeitos vítimas de tais sistemas. Destaca-se que a interseccionalidade para além de análise contextuais constituída por diferenciações e desigualdades sociais, podem proporcionar ferramentas agenciais para “desfazer”, “desmontar” e “desconstruir” possíveis desigualdades (HENNING, 2015), é o ato de resistir.

Desse modo, pontua-se que as práticas de resistência emergem de ações e atos individuais e coletivos, que em meio ao processo gera-se uma consciência em torno das questões que se impõe. Entendendo a interseccionalidade como uma prática de resistência e considerando os marcadores identitários de uma minoria política, destaca-se as diferentes formas de dominação que resulta em uma relação dialética de objetivação de saber-poder (SILVA, MESQUITA, 2020, p. 341). Cardoso (2012) reitera que, sem a perspectiva interseccional há uma dificuldade de compreender os processos de dominação, bem como os processos de resistência configurados por sistemas de dominação e de desigualdades.

Desse modo, leva-se a compreender que quando se adota uma perspectiva interseccional e a entende enquanto conceito-prática, é possível estabelecer uma democratização das relações sociais. Cardoso (2012) aponta uma dupla função ao adotar o conceito: a primeira consiste no enfrentamento das discriminações de forma mais eficiente; e a segunda, corresponde na elaboração e efetivação de políticas públicas inclusivas baseadas em necessidades, a considerar os modos de subjetivação dos sujeitos.

Dito isto, tendo a centralidade da interseccionalidade pauta-se três marcadores identitários (gênero, raça e classe), em que busca identificar e compreender a dinâmica das estruturas e interações entre dois ou mais eixos de subordinação. Bem como, estes influenciam direta/indiretamente trajetórias de sujeitos e seus grupos, compreende-se que essas relações não se dão de modo isolado, mas que permitem revelar múltiplas outras formas de poder, repressão e, em decorrência, desigualdades sociais. Nesse sentido, as discussões deste escrito estarão em torno dos dispositivos de opressão de raça e classe com praticantes umbandistas de uma cidade interiorizada do estado cearense.

6.2 Intersecções na Umbanda: ótica decolonial e dispositivos de opressão

Recorrer a interseccionalidade enquanto categoria analítica, possibilita elaborar ferramentas que capturam e levam ao entendimento do estruturalismo das múltiplas diferenças e desigualdades. Como aponta Crenshaw (2002), este conceito se dá em virtude da interação entre duas ou mais formas de subordinação, tendo como ênfase o patriarcado, colonialismo e o capitalismo (SANTOS, 2019). Desse modo, a ideia desse escrito versa sobre a relação de diferentes sistemas de poder e opressão que operam sobre a vida dos sujeitos.

Buscando a contextualização dos marcadores circundantes da problemática em estudo, explicita-se as relações entre os processos de implicações psicossociais de pobreza e raça vivenciados por umbandistas a partir de suas experiências de vida. Pontua-se que identificar a variável de raça na configuração de classe social e vice versa, é compreender discursos preconceituosos e discriminatórios que desqualificam o corpo negro no Brasil (MADEIRA, GOMES, 2018 p. 464-465). Assim, compreende-se que as conjunturas sociais foram determinadas pelo o cruzamento das problemáticas sociais que circundam as estruturas de opressão, e depois passam a atuarem como dispositivos. Desse modo, compreender as problemáticas estruturantes estabelecidas da intersecção entre a pobreza e raça com povos de terreiro revela-se um novo olhar para esta problemática e estes sujeitos, como por exemplo, as desigualdades.

Oliveira (2013) discorre que a desigualdade social no Brasil é um elemento constitutivo de sua historiografia que vem reverberando em dimensões política, econômica, social, racial, regional e cultural. O autor complementa que, o período colonial e sua estrutura econômica de modelo escravocrata fomentou abismos sociais para trabalhadores negros e pobres. Nessa perspectiva, como maior consequência das desigualdades geradas, aponta-se a pobreza como um dos maiores problemas sociais que afeta subjetiva e materialmente a vida das pessoas. Sublinha-se que para compreender a pobreza e os processos psicossociais associados à mesma, é necessário avaliá-la para além de uma ótica monetária, ou seja, defini-la pelo parâmetro de renda. Evidencia-se que esse entendimento do fenômeno da pobreza se demonstra insuficiente, tendo em virtude as complexidades das experiências que envolvem privações de direitos básicos (MOURA JR.; XIMENES; SARRIERA 2014). Ainda com base nas contribuições de Moura Jr e Ximenes (2016, p. 76), entende-se que a pobreza estrutura-se modelando contextos

e construindo identidades sociais, onde as mesmas são carregadas de estigmas impossibilitando a emancipação do sujeito, tanto social quanto economicamente.

Concebendo a pobreza a partir de uma perspectiva multidimensional, Fahel e Teles (2018) apontam que entender a pobreza a partir dessa multidimensionalidade se faz compreender esse fenômeno como um fenômeno contra-hegemônico e inovador, sendo possível medir a pobreza diante diferentes perspectivas teóricas voltadas para o bem estar dos indivíduos. Os autores encaram que a pobreza afeta as pessoas de várias formas e sua mensuração deve observar diferentes privações dos indivíduos (FAHEL; TELES, 2018, p. 388).

O conceito de pobreza multidimensional surge como uma ótica crítica e sensível à realidade social. Ou seja, a possibilidade de análise de múltiplas dimensões que acarreta na privação do sujeito na sociedade. Para mensurar e identificar as dimensões da pobreza “[...] primeiro, é necessário definir um critério de corte ou ‘linha de pobreza’ para cada dimensão. Para identificar quem são os pobres em uma população, é preciso decidir como agregar diferentes atributos” (SERRA, YALONETZKY; BELIK, 2017, p. 39). Com isso, consegue-se traçar e delinear as assimetrias sociais existentes em cada contexto.

Nessa perspectiva, as desigualdades sociais configuram os mais diversos cenários, que para compreendê-las é necessário relacionar o tempo histórico com as transformações e as questões sociais da contemporaneidade. Nesse sentido, os estudos das desigualdades apontam como reflexão a correlação entre as desigualdades pautadas nas segregações de pobreza com as desigualdades raciais (LIMA, 2012, p.234). Como pontua Akotirene (2019), o “[...] racismo, o patriarcalismo, as opressões de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas” aos sujeitos atravessados por tais dispositivos, assim como a pobreza, a raça torna-se um nivelador de privações e oportunidades.

Na tentativa de compreender os problemas sociais em torno da umbanda enquanto instituição religiosa e enquanto religião negra que, historicamente, tanto a Umbanda como seus praticantes foram vítimas de diversos tipos de violências. Silva e Serejo (2017, p. 232) discorrem que “[...] não é um fenômeno recente, o que inclui relações de violência com particulares e com o Estado, estando relacionada ao modo de introdução do negro na sociedade brasileira e a marginalização e discriminação racial por ele sofridas ao longo dos tempos”. De modo que, estas violências se caracterizam no que Bourdieu (1989) denomina de *violência*

simbólica, em alguns casos ultrapassando o plano do simbólico e se evidenciando de forma concreta. Assim, destaca-se o racismo e as implicações psicossociais associadas a este dispositivo de opressão que, conseqüentemente, desencadeia em práticas de preconceito e estigmas destinados a uma origem, a um corpo e as suas práticas culturais e religiosas.

Constitui(a)-se uma sociedade pautada na racialidade, na criminalização e estigmatização do corpo negro, e conseqüentemente, de suas práticas culturais e religiosas. Um corpo socialmente condicionado a contextos de pobreza e vulnerabilidades, em que Lima (2012, p. 236) discorre que, em sua maioria, o maior contingente em situação de pobreza é a população negra. Fato que parece não ter tanta significância a ponto de não ser tratado como uma problematização na academia, na qual, esta última transpira os privilégios de uma discursiva de uma branquitude classista. Ou seja, são saberes que colocam em questionamento os conhecimentos de populações tradicionais e negras como subalternos, marginais e periféricos.

Ressalta-se que historicamente, contraste-se um cenário de desigualdade e privações sociais a estes corpos negros que, conseqüentemente, estavam imersos em situações de pobreza. Santos (2018) aponta que não há como conceber a separação entre os problemas de classe e as questões étnico-raciais, pois estão plenamente articulados, na qual, influenciou e influencia condições de vida, educação, lazer, trabalho e dentre outros âmbitos da vida da população negra, assim, como no seu desenvolvimento psicossocial.

É nesse sentido que propõe-se a estudar o processo psicossocial da pobreza e do racismo buscando as intersecções existentes dentro do terreiro de umbanda. Para que haja o entendimento do funcionamento do mercado religioso brasileiro é essencial se visitar determinados períodos históricos, e assim, analisando a gênese da construção social, econômica, cultural e religiosa do Brasil. Como já mencionado nas seções anteriores, as terras brasileiras contextualizaram atos desumanos de escravidão e servidão motivados por questões étnicas e raciais, que foram socialmente naturalizadas (GUIMARÃES, 2009). Estabelecia-se, assim, relações de poderes e delimitação do espaço de cada grupo social, regulando papéis, privilégios, ou seja, apagamentos de um grupo em detrimento de outro.

Retomando as contribuições de Silva e Serejo (2017) o fenômeno da intolerância religiosa, destaca-se o quanto as religiões afro são alvos de perseguições e preconceitos, e tidas como marginalizadas. Não somente a religião, mas também como os praticantes que estão

inseridos dentro do sistemas de raça e classe. Esses estigmas e preconceitos procedem de forma mais fluida, principalmente quando realiza-se determinados recortes como: religião, corpo, conjuntura social, em que aqui apontamos a religião como alvo de uma grande problemática e complexidade.

Evocando discussões em torno dos nossos sujeitos e *locus* de pesquisa, busca-se a partir da perspectiva de Bernardino-Costa (2015) o entendimento de que “[...] a interseccionalidades possui uma dimensão mais dinâmica da produção, manutenção, das lutas e resistências às desigualdades e às identidades estigmatizadas e subalternizadas” (BERNARDINO-COSTA, 2014, p. 151). É a partir disso que leva-se a perceber as desigualdades e assimetrias sociais geradas pelo o encontro interseccional de vários marcadores sociais direcionada a determinados sujeitos, bem como, a necessidade de resistir.

Entende-se que a resistência é um processo constante e cotidiano do corpo negro, pobre e umbandista. Madeira e Gomes (2018) discorrem que são diferentes formas de resistência constituídas pela população negra e que ultrapassam o tempo. Ou seja, é necessário estar reinventando mecanismo de resistências para sobrevivência do corpo negro. É como a analogia do cruzamento de avenidas que Kimberlé Crenshaw realizou. Com isso, apresenta-se a imagem de diversas avenidas caracterizando eixos de opressão em que em determinados lugares há seu cruzamento, assim, o sujeito negro e pobre se encontra no entrecruzamento oprimido pelos fluxos que confluem simultaneamente. Conforme as contribuições de Akotirene (2019), acredita-se que as identidades atribuídas socialmente dialogam concomitantemente entre/com as encruzilhadas e avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo

Assim, pontua-se a importância da articulação entre raça e classe social e a influência das intersecções nas mais diversas sociedades, instituições e espaços. É uma relação em que julga-se necessária e urgente, pois entendendo seus pontos de intersecção é possível pensar intervenções de maior efetividade. Com isso, evidencia-se intersecções em torno do cruzamento identitário nos terreiros de umbanda, na qual estes sujeitos, conforme seu acervo cultural e as violências vividas elaboram estratégias de resistência como forma de enfrentamento às adversidades instauradas.

Desse modo, atentando-se para a complexidade em torno das práticas de resistência e como estas são elaboradas e entendidas pelos os sujeitos, buscou-se compreendê-las por meio

das narrativas dos(as) participantes, assim considerando as "estratégias" diárias que compõem seu repertório cotidiano de enfrentamento. Ou seja, devido às condições impostas socialmente, embora não percebem, os(as) umbandistas elaboram formas únicas de resistência assim garantindo sua existência. Pontua-se que necessariamente não aplica-se o conceito a vivência prática, mas sim, a vivência desses sujeitos determina o uso de conceitos.

6.3 Resultados e Discussões do Estudo IV

O corpus textual desse estudo é constituído a partir de 04 (quatro) entrevistas, sendo estas analisadas pelo software Iramuteq. Foram transformadas em 86 segmentos de texto (ST), com 2.626 ocorrências, 680 formas e 362 hapax (palavras que não se repetem no corpus), tendo uma média de ocorrências por texto com valor de 13,79%. Deste modo, inicia-se a exposição dos resultados a partir da *Nuvem de Palavras* (Figura 8).

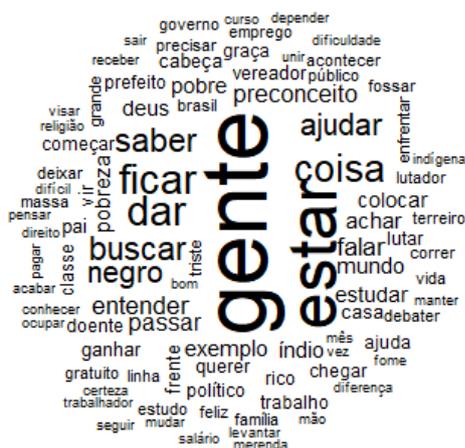


Figura 8- Nuvem de Palavras

Fonte: Próprio autor a partir do software Iramuteq

Com a visualização da *Nuvem de Palavras*, destaca-se os principais verbetes evidenciados, foram: *gente*, *estar*, *ficar*, *dar*, *buscar*, *saber*, *ajudar*, *negro*, *falar*, *entender* e *preconceito*. Conforme o resultado, estes foram os verbetes que tiveram maior frequência no corpus textual, estas palavras e suas relações irão direcionar as discussões em torno deste

escrito. Leva-se perceber que estas palavras remetem uma ideia em torno de um apoio mútuo, bem como, uma ideia de enfrentamento, assim, resultando como possibilidade de resistência. Nesse sentido, considerando as trajetórias dos(as) interlocutores(as) desta pesquisa, destacam-se as trajetórias marcadas por situações adversas resultantes de seus marcadores identitários.

Heckert (2014) assinala que as práticas de resistência dizem respeito a modos de ação coletiva, na qual estes, muitas vezes, são imprevisíveis e estão conectados a outras práticas. Assim, destaca-se que as práticas de resistência se inscrevem nas entrelinhas do cotidiano como forma a enfrentar as violências diárias, como é o caso de ajuda e/ou resolutividade ao problema do outro. Assim, ainda conforme a autora, "O exercício de resistência é a afirmação da potência de ação que constitui o vivo. Diz respeito a processos anônimos e imprevisíveis, centelhas de instabilidade que tecem outros modos de existência" (2014, p. 477).

Aprender os processos de resistência está para além dos resultados de um determinado processo, mas sim, na compreensão de como as práticas sociais se engendram ao longo de todo processo. Como discorre Benzaquen (2014, *on line*), "A resistência se traduz na afirmação da existência, que por si denuncia o que foi construído como inexistente, [...] através de processos de expropriação, repressão e/ou assimilação. A (r)existência pode acontecer através de processos de visibilização ou de invisibilização". Ou seja, a invisibilidade também pode ser entendida como um processo de resistência. Assim, tanto a visibilidade de resistências quanto a invisibilidade proporcionam a pluralização de ideias e ações que defendem emancipações diversas (BENZAQUEN, 2014, *on line*). Heckert (2014) atenta-nos que ao analisar os processos de resistência, ocorrem mutações diversas neste processo, na qual precisam ser compreendidos na heterogênesse dos movimentos que os delineiam.

Conforme Benzaquen (2014) às práticas de resistência podem ser vistas por duas perspectivas: 1) pela fragmentação e particularismos dos processos; e 2) pelas ações específicas de impacto político significativo, bem como à ampliação de possibilidades de articulações diversas entre resistências distintas. Assim, considera-se que estas fabricações implicam em mutações dos modos de existência, organização, bem como, no sentido da participação política, assim, nos atraem, inquietam, e afasta-nos das ordens e concepções naturalizadas (HECKERT, 2014, p. 477). Considera-se que as práticas de resistência vivenciadas pelas intersecções dos(as) praticantes de umbanda se materializam conforme as possibilidades criadas e fornecidas a estes sujeitos, que são recriadas em consonância das mutações dos próprios dispositivos de opressão.

De acordo com o esquema gerado, observa-se duas comunidades em centralidade, estas estão representadas pelos verbetes *gente* e *estar*. Associados a comunidade *gente* identifica-se as comunidades: *ficar, buscar, mundo, dar, passar e negro*. Ao buscar outras comunidades associadas a *estar*, encontrou-se: *querer, saber e vir*. Destaca-se que somente as duas principais comunidades serão trabalhadas, em que cada comunidade possui um elemento organizador. Nesse sentido, por intermédio das principais ocorrências de segmentos textuais encontradas por meio do software Iramuteq, separou-se alguns trechos coletados das narrativas dos(as) participantes para que se possam ser analisados conforme seu contexto. Pontua-se que para cada comunidade criou-se uma categoria de análise, assim, discutindo seus principais pontos.

A primeira comunidade caracteriza-se pelos verbetes: *lutar, classe, precisar, achar, mudar, pegar, enfrentar, unir, difícil* e dentre outros. Estes fazem menção a práticas de resistência individual e coletiva dada a uma condição inscrita em um contexto destacando as práticas de resistência frente ao racismo e ao classismo por praticantes umbandistas, estes que historicamente estão às margens da sociedade. Assim, é necessário “Compreender a marginalidade como posição e lugar de resistência é crucial para as pessoas oprimidas, exploradas e colonizadas” (HOOKS, 1990).

Considerando a realidade de praticantes umbandistas que são atravessados por questões étnicas/raciais e classistas destacam-se suas formas de enfrentamento diante das condições geradas pelo o que é externo, bem como, estes buscam se relacionar com tais situações na tentativa de intervir. Conforme hooks (1990, p. 16), “Somos transformados, individualmente, coletivamente, à medida em que produzimos um espaço criativo radical que afirma e sustenta nossa subjetividade, que nos dá um novo lugar a partir do qual podemos articular nosso senso de mundo”. Assim, pontua-se que as relações coletivas em terreiros de umbanda podem fomentar um espaço de transformação. É o que sugere Tapuia ao discorrer que: “Eu *acho* que a gente tinha que todo *mundo* se unir, tá entendendo? Se unir, porque eu *acho* que a união faz a força. Porque *só* um fazendo não tem graça, tem graça se todo *mundo* der as *mãos*” (ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Salienta-se que a concretização de práticas de resistência não precisam ocorrer necessariamente em grande escala, ela também pode se constituir em relações individuais e entre seus pares. Conforme Heckert (2014, p. 473), as resistências são linhas desobedientes que se efetuam localmente e vêm de onde menos se espera, problematizando o funcionamento e os princípios de ordenação da vida, bem como, fabricando outros sentidos. Frente às limitações

diárias, estes sujeitos além de buscarem formas de sobreviverem, também tentam articular estratégias para os seus, como aponta Carrapeta: “Eu procuro sempre *ajudar* com cesta básica, *sabe?* *Ajudar* as pessoas, *entendeu?* Amenizar mais essa fome, pelo menos nessa pandemia que *tá* acontecendo, tem muita gente passando fome *sabe?*” (ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Assim, entende-se que esse processo também tem um caráter dialético, afinal, do mesmo modo que as pessoas buscam proporcionar algum tipo de ajuda e/ou assistência, elas também recorrem quando necessário. Chiquinho relata como ele fez diante de situações de caráter mais emergencial: “Eu *enfrentei buscando* ajuda, *buscando* ajuda de amigos, de pessoas que poderiam me ajudar, me *dar* a mão e tudo. Um exemplo, para o *emprego né*, que *buscando* pessoas que pudesse me ajudar para trabalhar”. Tapuia também discorre sobre intervenções realizadas quando identificado por ela pessoas que estavam vivenciando situações difíceis atreladas a sua existência:

Eu *ajudo* ela porque a coisa eu **sei** que é ruim você ficar na porta de casa olha para o lado, olha para o outro e *sabe* que não vai vir, que não vai ter, *tá entendendo?* [...] a minha vontade de ter mais é pra mim **ajudar** as pessoas que não tem *tá entendendo?* Eu fico doente quando eu não posso ajudar (TAPUIA, ENTREVISTA EM 20.01.2021).

Percebe-se que se gera sentimento negativo quando não há como fornecer algum tipo de ajuda aos seus pares. Assim, o sentimento negativo se instaura no sujeito ao não conseguir facilitar algum tipo de solução/intervenção para alguma demanda, sendo ela urgente ou não. Em paralelo, também destaca-se que podem haver sentimentos positivos, na qual estes se geram como um estímulo para enfrentar as dificuldades existentes. Nesse sentido, conforme as contribuições de Heckert (2014, p. 477), a resistência também estimula uma positividade, pois age em oposição e/ou reação a situações de dificuldades. Ou seja, elabora-se estratégias que possam alterar o curso dos processos instituídos.

Os sentimentos podem ser múltiplos e desse modo conduzir o sujeito a diferentes tomadas de decisões e reações. Tapuia verbaliza uma forma encontrada para lidar com as adversidades diárias: “[...] o que vale a pena é *só* a gente ir em *frente*, né? Colocando um sorriso no rosto e enfrentar de *cabeça* erguida, porque eu *acho* que o desespero, tristeza não vai adiantar nada” (ENTREVISTA EM 20.01.2021). Assim, concebe-se “[...] a linha de resistência não pode ser pensada apenas como movimento, velocidade, mobilidade, pois ela pode se expressar simultaneamente como imobilidade, lentidão, prudência” (HECKERT, p. 474). Ou

seja, cada um possui um movimento único na forma de enfrentar as problemáticas cotidianas, como é o caso de Carrapeta: “*Só que eu geralmente eu bato de frente, sabe? Não sou muito de baixar a cabeça e ir pra casa não. Eu vou em cima*” (ENTREVISTA EM 29.01.2021).

Nesse sentido, também observa-se que podem haver sentimentos de satisfação consigo mesmo ou por uma superação coletiva em torno de alguma dificuldade. É o que se evidencia na narrativa de Chiquinho: “[...] eu me sinto hoje, hoje eu me sinto um *lutador*, como um *lutador* sempre em busca [...] realmente fazer diferença na minha vida, *né?*” (ENTREVISTA EM 07.01.2021). Assim, como pontua Heckert (2014, p. 477), resistir também é reexistir, é agir e criar potência no que compõe o vivo. Ou seja, resistir também consiste em buscar espaços de autonomia e protagonismo conforme as situações que desembocam em cada trajetória de violência, exclusão e opressão. Como afirma hooks “[...] local de resistência é continuamente formado naquela cultura segregada de oposição que é nossa resposta crítica à dominação” (1990, p. 16). Com isso, entende-se que os processos de resistência além singulares são plurais, afinal considera-se que o cruzamento interseccional de marcadores, ou seja, dispositivos de opressão determinam as formas de resistir e enfrentar as estruturas hegemônicas impostas a cada sujeito. Como mencionado anteriormente as resistências atuam como uma forma de reação frente aquilo que se possa instaurar com uma normatização, assim, estas reações podem ser tanto individuais como coletivas.

Nesse sentido, destaca-se a segunda comunidade e junto a ela, os segmentos textuais de maior frequência no corpus textual. Pontua-se que os verbetes em destaque são: *entender, vereador, prefeito, trabalhador, correr e falar*. Entes verbetes remontam a ideia de soluções externas e institucionais na busca por mudança. Ou seja, os participantes compreendem que algumas ações de agenciamento estão para além de suas estratégias individuais, afinal estas passam por limitações. Sendo assim, é necessário recorrer a estratégias e dispositivos externos, onde nesta análise identificou-se a atuação de políticas públicas, bem como os seus gestores.

A partir de uma análise de sua situação presente, Joãozinho do Pé do Morro relata sobre as dificuldades e menciona como faz pra superar as situações de adversidade que aparecem, principalmente frente ao período pandêmico:

[...] esse momento que a *gente tá* vivendo, essa pandemia aí, a *coisa* fica mais difícil pra todos. O negócio *tá* difícil pra todos [...] a *gente* faz uma *coisa* aqui, uma *coisa*

acolá e aí a *gente* vai sobrevivendo. E o negócio tá difícil principalmente hoje nesse momento (ENTREVISTA EM 27.01.2021).

O interlocutor ao falar de sua situação individual narra a vivências de muitas outras pessoas ao discorrer sobre as privações e dificuldades diárias enfrentadas, Joãozinho não recebe nenhum auxílio do governo, mas com a pandemia conseguiu um auxílio emergencial que pode ajudar na sua situação, porém destaca-se que o mesmo tem um caráter temporário. Costa (2019, p. 54) assinala que “Embora as políticas de transferência de renda adotadas por esses governos tenham reduzido significativamente a pobreza, esse tipo de intervenção demonstrou um poder muito limitado para transformar as estruturas de desigualdade persistentes”.

Consoante a isto, um dos participantes identifica que um dos maiores problemas enfrentados é a pobreza e a precarização da vida, e que estes só podem ser superados a partir dos governos vigentes por meio de políticas públicas. Chiquinho pontua que os regimes políticos deveriam focar em determinados grupos, pois “[...] visando a *classe pobre*, aquela classe assalariada, aquela *classe* que nem *ganha* nem um salário por mês. Tem muitos abaixo da *pobreza*, abaixo da *linha da pobreza*” (ENTREVISTA EM 07.01.2021). O participante reitera “[...] a *pobreza* ela só amenizará mesmo quando eles [governantes] quiserem realmente fazer isso, quiserem realmente tirar... começar o estado e *políticas públicas* para os *pobres* visando os *pobres*” (ENTREVISTA EM 07.01.2021). Concebe-se que há relações de poder instituídas a partir dos governantes, de modo geral, para com os aqueles que encontram-se em situação de vulnerabilidade. Heckert (2014) a partir de uma perspectiva foucaultiana aponta que, compreender a noção de poder, também nos permite compreender os processos de objetivação do sujeito. Nessa perspectiva, as relações de poder são configuradas como uma batalha, onde há um funcionamento em rede com dinâmicas estratégicas. Ou seja, as relações dialéticas de poder fabricam corpos e realidades na qual são materializadas a partir das práticas dos sujeitos.

Medeiros (2019) ao analisar as políticas públicas por meio de uma análise interseccional destaca as relações de poder instituídas estruturalmente. Segundo o autor, é necessário analisar e enxergar as relações de poder sob novo aspecto, a partir da análise da produção do espaço dentro e fora da política. Desse modo, voltando às percepções dos(as) interlocutores(as), estes conseguem identificar o papel e o dever que os gestores deveriam proporcionar, como por exemplo, políticas de enfrentamento à pobreza.

Assim, compreendendo que os políticos possuem uma responsabilidade pública e social, destaca-se que este grupo possui o poder de fomentar dispositivos que facilitem a existência de massas populacionais, Chiquinho pontua que é necessário questionar: “[...] de deputado, quem são eles? Se já *estavam* fizeram alguma *coisa* para a *gente*, para com a classe *trabalhadora*, para com a *massa*?” (ENTREVISTA EM 07.01.2021). Carrapeta reitera a necessidade da implantação de políticas públicas e o cumprimento dos governantes enquanto gestores públicos, ela diz: “[...] feito outras coisas, *trabalhos* sociais, né? *trabalhos* sociais voltado para o povo mais *pobre*, mais vulnerável. *Políticas públicas*, as *políticas públicas* teriam que ser tomadas” (ENTREVISTA EM 29.01.2021).

A classe política, caracteriza-se por ser uma elite que determina os rumos das grandes massas, porém entendidas enquanto minorias no que diz respeito à efetivação de direitos. Conforme Sandim e Assis (2019), as elites políticas tendem a burocratizar e delinear diferentes estilos de implementação a partir de interações, negociações e conflitos. Ou seja, o que era pra ser algo de interesse coletivo, se sobressai os interesses individuais dos gestores políticos. Compreender as relações de poder produzidas, bem como estas se constituem, é compreender seu caráter dialético e relacional com as manifestações de resistência ao exercício de poder. Assim, da mesma maneira que as práticas de violência se instauram para os(as) praticantes umbandistas, estes conforme seu acervo cultural tendem a elaborar estratégias como forma de enfrentamento. Ou seja, estes compreendem suas limitações enquanto prática de resistência, e assim, entendem que outros sujeitos [figuras políticas] deveriam possibilitar recursos e dispositivos para tais enfrentamentos. Ou seja, outra concepção de resistência que se constitui no âmbito simbólico, mas que tem sua concretude na materialidade a partir de práticas efetivas reais, como é o caso das políticas públicas.

Nesse sentido, destaca-se que em toda rede de poder há pontos de resistência. Ou seja, a considerar a multiplicidade dos pontos de resistência evidencia-se que estes provocam relações de poder. Como assinala Heckert (2014, p. ??), “[...] não é a partir das relações de poder que será possível acompanhar os exercícios de resistência, mas o inverso, uma vez que as resistências têm como foco as formas de exercício do poder”.

Com isso, ao considerar os sujeitos desta pesquisa, pontua-se que a permanência das práticas religiosas afro-brasileiras incitam o exercício do uso do poder hegemônico que tende a criminalizá-la, estigmatizá-la e lhe depreciar enquanto instituição religiosa, práticas de violências que são constantemente atualizadas em prol da manutenção dos dispositivos de

opressão. Sendo uma religião de origem negra, socialmente marginalizada e vulnerável, os adeptos da umbanda e de outros segmentos afro sentem os reflexos dessas práticas de violências, na qual estas se intensificam de acordo com os marcadores sociais e identitários de cada sujeito. Como pontuam Lima, Negreiros e Moura Jr (2020) a umbanda encarnou “[...] os processos de resistências, historicamente marcados pelo controle e punição, [...] atravessados por meio de estratégias de aquilombamento, presentes e expressos na religião, na arte, na música, dentre outros”.

6.4 Considerações Finais do Estudo IV

Com base nos achados identificou-se que as práticas de resistência se configuram de formas únicas, porém diversas, assim, se inscrevendo nas entrelinhas do cotidiano e estando suscetíveis a sofrerem mutações conforme as circunstâncias de cada contexto. Desse modo, constatou-se que as práticas de resistência elaboradas pelos praticantes umbandistas frente ao racismo e ao classicismo se concretizam a partir de resistências individuais e coletivas fomentando espaços de acolhimento. Com isso, a partir de práticas de resistências atreladas ao campo do simbólico, há a compreensão de que ações de agenciamento são limitadas, assim havendo a necessidade de recorrer a estratégias e dispositivos externos, a exemplo a atuação de gestores e políticas públicas.

7 CONCLUSÃO

Traçado como objetivo analisar as intersecções existentes entre os marcadores de pobreza, raça e religião como estratégias de resistência vivenciados por praticantes da umbanda em Acarape- CE, acredita-se que este e os demais objetivos estimados para a concretização do objetivo central foram alcançados. Destaca-se que chegar em uma conclusão soa como algo acabado e finalizado. Porém, acredita-se que esta investigação não se encerra na concretização deste trabalho, pois este revelou possibilidades e complexidades que devem ser percorridas a fim de serem melhor compreendidas para a construção de um conhecimento implicado com realidades negadas.

Se inserir em realidades marginalizadas, a exemplo a vivência de povos de terreiro, tornou-se uma possibilidade de desconstruir e (re)construir percepções sensíveis acerca de suas trajetórias e seus atravessamentos individuais e coletivos. Construções dotadas de constantes questionamentos e tensionamentos no que diz respeito ao próprio fluxo e movimento das relações e interações sociais antes não notadas. Assim, adentrar nessa realidade gera-se um deslocamento e ao mesmo tempo um reencontro enquanto sujeito pensante, sensível, político e espiritual. Levando em consideração a ideia a ser defendida não podemos deixar de conceber a pobreza e a raça como práticas de opressões distintas, mas sim, congruentes. Práticas legitimadas por opressões que delineiam realidades de privações e violências, que se tornam nítidas quando olhadas a partir de uma lente interseccional por um arcabouço decolonial. Afinal, este aparato desvela as mais diversas desigualdades existentes.

Neste sentido, o estudo I faz referência a uma análise de literatura sistemática, na qual estabeleceu uma relação interseccional entre os marcadores identitários em estudo, pobreza e raça. Ao buscar em profundidade por produções de artigos científicos dos últimos 5 (cinco) anos com compreensões interseccionais existentes entre pobreza e raça, o número achado foi bem pequeno, resultando apenas em 9 (nove) artigos. Destaca-se que quando analisados em sua íntegra, apenas 2 (dois) destes tinham uma compreensão internacional considerando a tríade gênero-raça-classe. Porém, os outros 7 (sete) tratavam alguns marcadores identitários em sobreposição de outros, assim, tendo um caráter aditivo e múltiplo do que viria a ser o sentido de origem do conceito em estudo. Desse modo, destaca-se que a interseccionalidade enquanto conceito e prática não hierarquiza dispositivos de opressão, mas os entendem como confluente.

Outro elemento observado ao analisar estes estudos foram as formas e compreensões dos(as) autores(as) acerca dos marcadores em estudo. Destaca-se que a raça apareceu como um elemento sociodemográfico ou como um conceito dotado de criticidade, ou seja, desde as discussões sem questionamentos a discussões instigantes. Ao abordarem sobre a pobreza estes faziam um delineamento unidimensional, mas em suas análises tinham como parâmetro outras dimensionalidade no que diz respeito a uma concepção multidimensional da pobreza. Assim, pontua-se incongruências em conceber um sentido em torno da pobreza. Com isso, reitera-se a importância da construção de um conhecimento permeado por implicações políticas e críticas, em que se possa questionar o que é dado como hegemônico, assim dando notoriedade a realidades subalternizadas e complexas. Pesquisar sobre realidades oprimidas está para além do preenchimento de lacunas conceituais, também é buscar imprimir a realidade conforme ela se expressa para quem a vivencia.

Mediante aos achados que se demonstraram insuficientes no que tange a discussão de marcadores identitários de forma interseccional, dedica-se a compreender estes inicialmente de forma individual, para que, posteriormente, possa-se finalmente estabelecer suas relações e congruências. Nesse sentido, essa construção teórica e conceitual destes marcadores se dá em virtude dos relatos e concepções dos(as) praticantes de umbanda. Ou seja, reafirma-se a realidade enquanto matéria prima que deve manter-se intacta.

No que diz respeito aos sentidos produzidos no estudo II, entende-se que a confluência de encruzilhadas pessoais se tornam coletivas conforme o enfrentamento de estruturas hegemônicas decorrentes de uma identificação racial e religiosa. Ao trazer trajetórias individuais, é possível observar a influência da raça em suas vidas, bem como estes sujeitos a relacionam a sua prática religiosa. Ao entender a trajetória vivencial de pessoas não brancas percebe-se que estas estiveram e estão mais suscetíveis a práticas de violências para além das questões raciais tendo suas vivências de sofrimento intensificadas. Enquanto, pessoas brancas tendem a atribuir o cerne de práticas preconceituosas socialmente instituídas a outras questões que não tenham um teor racial, assim, se valendo do privilégio de branquitude instaurado.

É importante salientar que estes sujeitos além do estigma caracterizado pela discriminação, de perspectivas raciais e da intolerância religiosa, tem sua representação social constituída por uma marginalização em torno do seu corpo e de suas práticas culturais. Conforme uma dimensão dualista entre tolerável-intolerável, a discriminação tende a atuar como dispositivo de privação de gozo de determinadas liberdades para estes sujeitos. A considerar essa realidade permeada por privações e exclusão, estes sujeitos acabam por se aquilombarem e construir uma rede de apoio e/ou suporte social, por meio de condições

existenciais, concretas e subjetivas. Com isso, evidencia-se que a religião desperta no indivíduo a motivação de lutar contra as adversidades encontradas na vida, se caracterizando como práticas de resistência.

É importante considerar que o reconhecimento racial se dá em virtude de uma construção social que se institui a partir da relação do sujeito consigo mesmo, com o outro e com o meio, assim desenvolvendo um sentimento de pertença grupal e identitário. O processo de reconhecimento ou identificação social tende a categorizar sujeitos, na qual, as pessoas negras sentem de forma significativa o impacto dessas diferenças estabelecidas. Pontua-se que há uma representação do negro enquanto sujeito universal e sem pluralidade, que devido a uma imposição do branco-europeu, há uma performance de uma superioridade étnica em torno dos demais grupos, gerando processos de não reconhecimento racial em pessoas negras. Ressalta-se que essa identificação racial no Brasil tende a sofrer sabotagens ocasionadas por discursos ideológicos no que diz respeito a ideias de uma miscigenação ou de uma democracia racial.

Assim, constatou-se que a religião age como um dispositivo de aproximação racial de pessoas não brancas com suas origens, embora estes não tenham noção da contextualização histórica que permitiram sua existência na contemporaneidade. Destaca-se que a assimilação de pessoas brancas ocorre por meio de uma identificação com outras personalidades brancas (entidades), assim fortalecendo um narcisismo da branquitude. Aponta-se que o marcador racial pode ser um atenuante para que as pessoas possam se identificarem religiosa e racialmente com as religiões afro-brasileiras, bem como, identificarem com maior precisão práticas de opressão e obtenção de privilégios sociais.

Outro elemento que configura a percepção dos(as) participantes é a identificação de práticas de preconceito racial e religioso. Assim, estes dispositivos de opressão atuam em detrimento de grupos historicamente excluídos de múltiplas formas. Ou seja, além da dimensão racial, destaca-se que as crenças religiosas tendem a ser tratadas de forma estereotipada contribuindo para sua estigmatização, sofrimento e exclusão dos praticantes da religião. Assim, concebe-se que a perseguição religiosa a umbanda se dá em virtude de seu pertencimento ao povo negro. Evidencia-se a (re)produção de uma cultura hegemônica que organiza e sistematiza modos de ser, de resistir e de lutar. Por fim, embora existam dispositivos que possam sensibilizar e proporcionar uma consciência sobre questões raciais e culturais, estes sujeitos não estão isentos de violências no que se refere aos seus corpos e suas crenças. Com isso, compreende-se que as formas de reconhecimento social, racial e identitário concebem as práticas e formas distintas de resistência, sendo estas últimas projetadas a partir do repertório de sentidos e percepções de suas realidades.

Em seguida, o estudo III aponta as percepções dos(as) participantes acerca da pobreza, onde esta é explicada a partir de seus atravessamentos diários, de suas crenças e daquilo lhes passam a fazer sentido. Assim, concebe-se a pobreza a partir de implicações subjetivas moldadas pelo segmento religioso. Junto a isso, percebe-se que o fatalismo se torna uma possibilidade de compreensão para as condições concretas, em que este apresenta-se como um fenômeno psicossocial derivado da interação entre sujeito e mundo, e da associação das condições culturais, políticas e econômicas de cada sistema social. Destaca-se que a percepção sobre a pobreza em sua maioria está associada a questões divinas ou a miserabilidade, bem como a criminalidade, assim resultando em uma identidade individual e coletiva sobre estes sujeitos, potencializando as marcas e o estigma de estar em situação de pobreza.

Um outro apontamento, refere-se a necessidades objetivas e subjetivas que, quando somadas às dificuldades materiais, relacionais e culturais interferem em diferentes planos e dimensões da vida do sujeito. Assim, concebe-se a pobreza a partir de sua multidimensionalidade, na qual foi possível identificar uma forte influência religiosa e espiritual acerca de sua compreensão. Nesse sentido, pessoas em situação de pobreza podem ser vistas como satisfeitas, pois não possuem um entendimento complexo sobre o fenômeno, sendo associada apenas à extrema pobreza.

Também identificou-se por meio dos(as) participantes que a pobreza se torna concreta a partir dos governos políticos, na qual estes tendem a contribuir na produção e manutenção de desigualdades sociais já existentes. É contraditório discorrer que aqueles que deveriam instituir políticas que visem o bem estar da coletividade, são os que promovem desigualdades. Desse modo, compreende-se que a elite política brasileira vem determinando os rumos da grande massa, pois esta, estrategicamente, têm elaborado mecanismos que resultam no aumento das desigualdades. Observou-se que além da necessidade de implementação de políticas públicas voltadas às populações vulnerabilizadas, estas acreditam que devem ter um maior tom crítico no que diz respeito à avaliação daqueles(as) que pleiteiam cargos de gestão pública.

Sendo a pobreza um fenômeno multidimensional, atenta-se para uma outra questão percebida a partir das narrativas dos(as) participantes, os sentimentos gerados a partir destas vivências. Embora o sentimento de vergonha seja recorrente a pessoas em situação de pobreza, pode-se evidenciar que este não se faz presente nas narrativas dos povos de terreiro, pois acredita-se que devido a suas concepções e valores morais o que se torna vergonhoso, está associado a condutas sociais e moralmente recriminadas. Junto a isso, identificou-se que apoio social ou mútuo possibilitam uma rede de solidariedade que age como dispositivo de enfrentamento às adversidades individuais e coletivas, a exemplo, a pobreza.

E por fim, com base nos apurados do estudo IV, identificou-se que as práticas de resistência podem se configurar de formas únicas, porém diversas, pois cada sujeito lida com as imposições sociais de forma distinta. Assim, estas práticas se inscrevem nas entrelinhas do cotidiano, como por exemplo, nas práticas de solidariedade. Aprender os processos de resistência corresponde à compreensão dessas práticas ao longo de todo processo, sendo eles de visibilização ou não, pois considera-se que nestes ocorrem mutações que precisam ser compreendidas em sua heterogênese.

Nesse sentido, identificou-se que as práticas de resistência pelos praticantes umbandistas se concretizam de duas formas. A primeira corresponde às práticas de resistência individual e coletiva frente ao racismo e ao classicismo, na qual as relações coletivas em terreiro fomentam espaços de acolhimento. Desse modo, a concretização de práticas de resistência não precisam ocorrer necessariamente em grande escala, pois ela constitui-se em relações individuais. Assim, do mesmo modo que as pessoas buscam proporcionar algum tipo de ajuda e/ou assistência, quando necessário buscam essa ajuda.

Associado a isto, frente às práticas de resistência percebeu-se que geram-se sentimentos tanto negativos ao não poder fornecer algum tipo de ajuda aos seus pares, como sentimentos de positividade fomentando agenciamentos de oposição e/ou reação a situações de dificuldades. A considerar sua multiplicidade, estes sentimentos conduzem o sujeito a diferentes tomadas de decisões e reações.

A segunda prática de resistência atrela-se ao campo do simbólico, em que os(as) participantes compreendem que algumas ações de agenciamento estão para além de suas estratégias individuais, assim, recorrendo a estratégias e dispositivos externos no que diz respeito à atuação de políticas públicas e gestores.

Desse modo, identifica-se que a classe política por meio de seu poder passa a objetificar os sujeitos e suas realidades, assim, tornando-se necessário analisar e enxergar tais relações de poder dentro e fora da política. Desse modo, por meio dos(as) interlocutores(as) destaca-se que a pobreza e a precarização da vida podem ser superadas a partir dos governos vigentes com o cumprimento de seu papel e instituição de políticas públicas. Ao compreender a burocratização de políticas para as grandes massas, estas tendem a reivindicar por seus direitos e, conseqüentemente, resistirem. Realidade que se aplica aos(as) praticantes umbandistas deste estudo, que conforme seu acervo cultural elaboraram estratégias como forma de enfrentamento. Reitera-se que em toda rede de poder há pontos de resistência, desde a questões e direitos básicos da vida, como a possibilidade de realização de suas práticas religiosas

Com isso, finaliza-se que umbanda enquanto instituição religiosa proporciona espaços e práticas de ajuda mútua entre os próprios fiéis e aqueles que encontram-se em situação de desamparo. Desse modo, a religião tornou-se um filtro de percepção e compreensão da pobreza, na qual acredita-se na sua importância e expansão de compreensões acerca da pobreza e suas multidimensionalidades, sendo ela concretas e/ou subjetivas. Desse modo, as práticas de resistência vivenciadas pelas intersecções dos(as) praticantes de umbanda se materializam conforme as possibilidades criadas e fornecidas a estes sujeitos, que são (re)criadas em consonância às mutações dos próprios dispositivos de opressão. Com isso, além de singulares, tais práticas se tornam plurais, afinal seu cruzamento interseccional determina as formas de resistir e enfrentar as estruturas hegemônicas impostas a cada sujeito, a considerar suas limitações enquanto prática de resistência, e direcionar estes agenciamentos a outros dispositivos de enfrentamentos.

Desse modo, a permanência das práticas religiosas afro-brasileiras incitam o exercício do uso do poder hegemônico que tende a criminalizá-la e reprimi-la a partir de uma constante manutenção hegemônica. Sendo uma religião de origem negra e socialmente marginalizada e vulnerável, os adeptos da umbanda sentem os reflexos dessas práticas de violências que se intensificam de acordo com os seus marcadores sociais e identitários, que de forma dialética inscrevem-se em práticas de resistência.

Contudo, pontua-se que as limitações deste trabalho se dão em virtude da quantidade de interlocutores, bem como, a quantidade de territórios (cidades) que participaram desta pesquisa. E, que embora haja múltiplos dispositivos de opressão, os(as) praticantes de umbanda por meio de seus protagonismos, elaboram estratégias de resistência. Com isso, ressalta-se a necessidade de mais estudos que possam discorrer sobre essas realidades interseccionadas que por vezes são negadas. Bem como, pensar possibilidades de intervenções concretas que possam confrontar e combater práticas de exclusão e opressão contra pessoas pobres, negras e umbandistas.

Por fim, destaco que o processo de realização e concretização desta pesquisa me possibilitou adentrar em realidades próximas, porém singulares e distantes a minha. É um movimento de deslocamento e confronto a um conjunto de representações criadas no tecido social no tange o que é ser negro, pobre e espiritualizado (aspectos da religiosidade). Assim, ao me aproximar, realizar trocas e vivenciar determinados momentos me possibilitou outros caminhos de compreensão acerca das estruturas impostas socialmente, das relações entre

os sujeitos, da construção de conhecimento, bem como, sobre a sensibilidade e percepção do sujeito e do mundo. Com isso, ressalto que foi um encontro epistêmico, vivencial e também espiritual, foi um fortalecimento de crenças individuais cruzadas a outras presentes, e outras já vividas. É um sopro de motivação para experienciar outras possibilidades que esse campo me forneceu, e assim, continuar construindo um conhecimento crítico e afetivo acerca de questões ignoradas. Como no início, finalizo com um trecho da música *Dona de Mim- Iza* (2018), que foi inspiração no decorrer desse processo. Seguimos em desobediência epistêmica!

Sempre fiquei quieta, agora vou falar

Se você tem boca, aprenda a usar

Sei do meu valor e a cotação é dólar

Porque a vida é louca, mano

A vida é louca...

REFERÊNCIAS

ACCORSSI, A.; SCARPARO, H; GUARESCHI, P. A naturalização da pobreza: reflexões sobre a formação do pensamento social. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, n. 24, v. 3, p. 536-546, 2012.

AKOTIRENE, C. **O que é Interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando. 2018.

ALBUQUERQUE, W. R.; FRAGA FILHO, W. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 320.

ALMEIDA, P. L. **Elos de permanência: o lazer como preservação da memória coletiva dos libertos e de seus descendentes em Juiz de Fora no início do século XX**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Ciências Humanas: história. Universidade Federal de Juiz de Fora: EDUFJF, 2008.

ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. Ed. 1. São Paulo: Pólen, 2019.

ALVES, Z. M. M. B.; SILVA, M. H. G. F. D. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 2, p. 61-69, 1992.

ANSARA, S.; DANTAS, B. S. A. Intervenções psicossociais na comunidade: desafios e práticas. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, n. 22, v. 1, p. 95-103, 2010.

ARAUJO, I. M. Z. Religião e subjetividade. **Revista Ciências Humanas- UNITAU**, v. 6, n. 1, p.88-106, 2013.

ASSIS, W. F. T. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014.

Atlas da Violência. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/downloads>. Acesso em: 12 de jan. 2020.

AZEVEDO, D. C.; BURLANDY, L. Política de combate à pobreza no Brasil, concepções e estratégias. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 13 n. 2, p. 201-209 jul./dez. 2010.

BALOUT, L. A hominização: problemas gerais: parte II. *In*: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, p. 992, 2010.

BANDEIRA, L. M.; ALMEIDA, T. M. C. A dinâmica de desigualdades e interseccionalidades no trabalho de mulheres da limpeza pública urbana: o caso das garis. **Mediações**. Londrina, v.20 n. 2, p. 160-183, 2015.

BARBIER, R. **A pesquisa-ação**. Brasília: Editora Plano, 2002.

BARROS, R. P.; HENRIQUES, R.; MENDONÇA, R. Desigualdade e Pobreza no Brasil: retrato de uma estabilidade inaceitável. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15 n. 42. p. 123-142. 2000.

BELMONT, R. N. F. Sincretismo e síntese na formação da Umbanda. **InterLink**, v. 3, n.3, p.132-152, 2016.

BENTO, M. A. **Educação infantil, igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais**. São Paulo: Centro de Estudos das relações de Trabalho e desigualdades CEERT. 2011.

BENTO, M. A. S. Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. **Proceedings online**, Simpósio Internacional Do Adolescente, 1. 2005.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia Social Do Racismo** – Estudos Sobre Branquitude e Branqueamento No Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.

BENZAQUEN, J. F. Reflexões a respeito da ideia de (r)existências do Sul. **Estudos de Sociologia**, Recife, n. 2, v. 20, *on line*, 2014.

BERNARDINO-COSTA, J. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 30, n. 1, p. 147-163, 2015.

BERNARDINO-COSTA, J. Intersectionality and female domestic workers' unions in Brazil. **Women's Studies International Forum**, v. 46, p. 72-80, 2014.

BILGE, S, “Théorisations féministes de l’intersectionnalité”. **Diogène**, n. 225, v.1, p.70-88. 2009.

BOAHEN, Albert Adu. A África diante do desafio colonial. *In*: História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, p. 1040, 2010.

BOCK A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA; M. L. T. **Psicologias uma introdução ao estudo de psicologia**. Saraiva, São Paulo, 13° ed. 2001.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Ciência e Tecnologia. Diretrizes metodológicas: elaboração de revisão sistemática e metanálise de ensaios clínicos randomizados. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2012. p. 92.

BRITO, S. B. P.; BRAGA, I. O.; CUNHA, C. C.; PALÁCIO, M. A. V.; TAKEMANI, I. Pandemia da COVID-19: o maior desafio do século XXI. **Vigilância Sanitária em Debate: Sociedade, Ciência & Tecnologia**. n. 8, v. 2, p. 54-63, 2020.

CADEMARTORI, A. C; ROSO, A. Violência, criminalidade e relações de dominação: do Brasil colônia ao Brasil contemporâneo. **SER Social**, Brasília, v. 14, n. 31, p. 397-418, 2012.

CAMARGO, A. B; A. As elites cindidas: o Brasil entre dois marcos da revolução burguesa. **Perspectivas**, São Paulo, v. 53, p. 15-32, 2019.

CAMARGO, B. V.; JUSTO, A. M. IRAMUTEQ: um software gratuito para análise de dados textuais. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 21, n. 2, p. 513-518, 2013.

CARDOSO, C. P. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. 2012. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA. 2012.

CARONE, I; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branqueamento e branquitude no Brasil**. Ed. 2. Editora Vozes: Petrópolis, 2017.

CARVALHO, J. B. P. **Sincretismo religioso brasileiro: Um estudo através das veredas de Grande sertão**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

CESARO, B. C.; SANTOS, H. B.; SILVA, F. N. M. Masculinidades inerentes à política brasileira de saúde do homem. **Rev Panam Salud Publica**, Washington, v. 42, p. 1-5, 2018.

CHAGASTELLES, T. M. S. As sociedades africanas e o colonialismo. In: MACEDO, JR., (Org). **Desvendando a história da África** [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS. Diversidades series, p. 111-122, 2008.

CHEHUEN NETO, J. A.; FONSECA, G. M.; BRUM, I. V.; SANTOS, J. L. C. T.; RODRIGUES, T. C. G. F.; PAULINO, K. R.; FERREIRA, R. E. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: implementação, conhecimento e aspectos socioeconômicos sob a perspectiva desse segmento populacional. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 6, p. 1909-1916, 2015.

CHOULIARAKI, L.; FAIRCLOUGH, N. **Discourse in late modernity: rethinking critical discourse analysis**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

CIDADE, E. C. **Estratégias psicossociais de enfrentamento à pobreza: um estudo sobre o fatalismo e a resiliência em pessoas residentes na zona rural brasileira**. 2019. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Fortaleza (CE), 2019.

CIDADE, E. C.; ESMERALDO FILHO, C. E.; MOURA JR.; J. F.; XIMENES, V. M. Escala Multidimensional de Fatalismo: Validação da Versão para Contextos de Pobreza Rural. **Revista de Psicologia**. Chile, v. 27, n. 2, p.1- 13, 2018.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo, Ubu Editora, 2017.

COMIN, F. V.; BAGOLIN, I. P.; AVILA, R.; PORTO JÚNIOR, S. S.; PICOLOTTO, V. C. Pobreza: da insuficiência de renda à privação de capacitações Uma aplicação para a cidade de Porto Alegre através de um indicador multidimensional. Porto Alegre, Programa de Pós Graduação em Economia UFRGS, 2006.

COSTA, A. B.; ZOLTOWSKI, A. P. C. Como escrever um artigo de revisão sistemática. *In: KOLLER, S. H.; COUTO, M. C. P. P. HOHENDORFF, J. V. Manual de produção científica*. Penso Editora, São Paulo, p. 55-70, 2014.

COSTA, R. G. Mestiçagem, racialização e gênero. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 21, v. 11, p. 94-120 2009.

COSTA, S. Desigualdades, interdependência e políticas sociais no Brasil. *In: Implementando desigualdades: reprodução de desigualdades na implementação de políticas públicas*. Roberto Rocha C. Pires (org). - Rio de Janeiro: Ipea, 2019.

COUTINHO, C. N. **Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas**. 4 ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos a gênero. **Estudos Feministas**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DAFLON, V. T.; CARVALHAES, F.; FERES JÚNIOR, J. Sentindo na Pele: Percepções de Discriminação Cotidiana de Pretos e Pardos no Brasil. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, p. 293-330, 2017.

DANTAS. C. M. B.. **Psicologia e pobreza no Brasil: limites e perspectivas da produção de conhecimento e atuação do psicólogo**. 2007 Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Ciências Humanas: Letras e Artes. 2007.

DOMINGUES, P. Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 29, p. 164-176, 2005.

DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004.

DURKHEIM, Émile, 1858-1917. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: Sistema Totêmico na Austrália**. Emile Durkheim. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESTANISLAU, M. A.; XIMENES, V. M. Vivências de humilhação e vergonha: uma análise psicossocial em contextos de pobreza. In: XIMENES, V. M.; NEPOMUCENO, B. B.; CIDADE, E. C. MOURA JR., J. F. (org.). Implicações psicossociais da pobreza: diversidades e resistências / Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016.

FAHEL, M.; TELES L. R. Medindo a pobreza multidimensional do estado de Minas Gerais, Brasil: olhando para além da renda. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro v. 52, n. 3, p. 386-416, 2018.

FAHEL, M.; TELES, L. R.; CAMINHAS, D. A. Para além da renda: uma análise da pobreza multidimensional no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 31, n. 92, p. 1-21, 2016.

FALS BORDA, O. Romper el monopolio del conocimiento. In: HERRERA FARFÁN, N. A.; LÓPEZ GUSMAN, L. (Orgs.). **Compromiso y cambio social**. Textos de Orlando Fals Borda. Buenos Aires: El Colectivo Lanzas. p. 253-263. 2013.

FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan. Etapas do desenvolvimento do Islã e da sua difusão na África. In: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, p.1056, 2010.

FAUSTO, B. **História do Brasil: A História do Brasil sobre o Período de mais de 500anos desde as raízes da colonização portuguesa até os dias atuais**. Edusp. 1996.

FERNANDES, V. B.; SOUZA, M. C. C. C. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, v. 2, n. 63, p. 103-120, 2016.

FERNANDES. S. C. S.; PEREIRA, M. E. Endogrupo versus Exogrupo: o papel da identidade social nas relações intergrupais. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 30-49, 2018.

FERRETTI, S. E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182-198, 1998.

FLEURY-TEIXEIRA, E.; MENEGHEL, S. N. **Dicionário Feminino da Infâmia: acolhimento e diagnóstico de mulheres em situação de violência**. (Ed.). SciELO-Editora FIOCRUZ, 2015.

FRIGOTTO, G. A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. **Revista do Centro de Educação e Letras**, Paraná, v.10, n, 1, p. 41-62, 2008.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara. 1998.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.

Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

GUÉRIOS, P. R. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escalas. **Biblioteca Digital de Periódicos**, Campos, n.12, v.1, p. 9-29, 2011.

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3 ed. Editora 34, São Paulo, 2009.

GUZZO, R. S. L; Lacerda, F. A., Jr. (Eds.). **Psicologia Social para América Latina: O resgate da Psicologia da Libertação**. Campinas, SP: Alínea, 2009.

HECKERT, A. L. C. Os exercícios de resistência no contemporâneo: entre fabulações e contágios. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 19, n. 3, p. 469-479, 2014.

HENNING, C. E. Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. **Mediações**, Londrina, v. 20, n. 2, p. 97-128, 2015.

HIRATA, H. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 26, n. 1. 2014.

HOOKS, B. Choosing the margin as a space of radical openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, n. 36 (1989), p. 15-23. Recuperado em: https://www.jstor.org/stable/44111660?seq=2#metadata_info_tab_contents.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. (2010). Cidade de Acarape. Recuperado em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/acarape/panorama>>. Acesso em: 25 de Jul. de 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. (2016). Pesquisa nacional por amostra de domicílio: síntese de indicadores 2015. Recuperado em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv98887.pdf>>. Acesso em: 13 julho 2020.

KOLLER, S. H. Ethics in research with human beings: Some issues about Psychology. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 399-406, 2008.

LACERDA, F. C. C. **A pobreza na Bahia sobre o prisma multidimensional: uma análise baseada na abordagem das necessidades básicas e na abordagem das capacitações**. 2009. 209f. Dissertação (Mestrado em Economia). Programa de Pós-graduação em Economia do Instituto de Economia. Universidade Federal de Uberlândia. 2009.

LANDES, Ruth. **A cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LEAKEY, R. Os homens fósseis africanos. In: História geral da África I: Metodologia e pré-história da África. editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, p. 992. 2010.

LEMONS, F. C. S.; AQUIME, R. H. S.; FRANCO, A. C. F.; PIANI, P. P. F. O extermínio de jovens negros pobres no Brasil: práticas biopolíticas em questão. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João Del-Rei, v. 12, n. 1, p. 164-176, 2017.

LIMA, A. A. S.; NEGREIROS D. J.; MOURA JR. J. F. A umbanda enquanto resistência e prática decolonial no Brasil. In: ROCHA, P. H. B.; MAGALHÃES, J. L. Q.; OLIVEIRA, P. M. P. (org.). **Decolonialidade a partir do Brasil**. 1. ed. - Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020. 336 p.

LIMA, M. “Raça” e pobreza em contextos metropolitanos. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 233-254, 2012.

LIMA, M. B. Identidade étnico/racial no brasil: uma reflexão teórico-metodológica. **Revista Fórum identidades**, Sergipe, n. 2, v. 3, p. 33-46, 2008.

LIMA, M. E. O.; VALA, J. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de psicologia**, Natal, v. 9, n. 3, p. 401-411, 2004.

LOPEZ M. Interdependência entre as elites e os pobres em contextos de alta desigualdade: questões conceituais e empíricas. **Perspectivas**, São Paulo, v. 53, p. 103-117, 2019.

MACIEL, C. A. B. Desigualdade e a indiferença com a pobreza. **Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo**, v. 19, n. 1, p. 1-11, 2008.

MADEIRA, Z.; GOMES, D. D. O. Persistentes desigualdades raciais e resistências negras no Brasil contemporâneo. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 133, p. 463-479, 2018.

MAGALHÃES, C. M. **Reflexões sobre Análise Crítica do Discurso**, (Org;) MAGALHÃES, C. M. Belo Horizonte: Faculdade de Letras. UFMG. 2001.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 27-53.

MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII / editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília: UNESCO, p. 1208, 2010.

MARINHO, M. A. C. Trajetórias de Vida: um conceito em construção. **Revista do Instituto de Ciências Humanas**, Belo Horizonte, v. 13, n.17, p. 25-49, 2017.

MARTÍN-BARÓ, I. **Psicología de la Liberación**. Madrid, España: Editorial Trotta. 1998.

MARTÍN-BARÓ, I. **Sistema, grupo y poder**. Psicología Social desde Centroamérica II. San Salvo, El Salvador: UCA Editores, 2004.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Rio de Janeiro: [s.n.], v. 32, 2016.

MEDEIROS, R. S. Interseccionalidade e políticas públicas: aproximações conceituais e desafios metodológicos. In: Implementando desigualdades: reprodução de desigualdades na implementação de políticas públicas / Roberto Rocha C. Pires Organizador. - Rio de Janeiro: Ipea, 2019.

MELLO, L.; GONÇALVES, E. Diferença e interseccionalidade: notas para pensar práticas em saúde. **Revista Cronos**, Natal, v. 11, n. 2, p.163-173, 2010.

MIGNOLO, W. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010

MIGNOLO, W. Desobediencia epistemica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Rio de Janeiro, n 34, p. 287-324, 2008.

MINAYO, M. C. S.; ASSIS, S. G.; SOUZA, E. R. S. Avaliação por Triangulação de Métodos. Abordagem de Programas Sociais. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2005.

MINAYO, M. C. S.; SANCHES, O. Quantitativo- Qualitativo: Oposição ou Complementaridade? **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 239- 262, 1993.

MORAES, E. L. Interseccionalidade: um estudo sobre a resistência das mulheres negras à opressão de gênero, de raça e de classe. **Letras & Letras**, Uberlândia, v. 36, n. 1, p. 261-276, 2020.

MORAIS, V.; MOURA, J.; LIMA, S. Pobreza e suas relações com a Psicologia Comunitária na 5a Conferência Internacional de Psicologia Comunitária. **Psicología, Conocimiento y Sociedad**, Montevideo, n.5, v.2, p. 156-181. 2015.

MOURA JR, J. F.; XIMENES, V. M.; SARRIERA, J. C. A construção opressora da pobreza no Brasil e suas consequências no psiquismo. **Quaderns de Psicologia**, Barcelona, n. 16, v. 2, p. 85-93, 2014.

MOURA JR. J. F.; LIMA, A. A. S.; PORTELA, F. F. Discursos da elite branca local sobre raça e políticas de reparação em duas cidades no interior do nordeste: engendramentos cotidianos do racismo. **Sociedade em Debate**, Pelotas, v. 27, n. 1, p. 183-201, 2020.

MOURA JR., J. F.; SARRIERA, J. C. As relações entre pobreza e bem estar: uma revisão sistemática. **Estudos Interdisciplinares em Psicologia**, Londrina, v. 8, n. 2, p. 100-125, 2017.

MOURA JR., J. F. **Reflexões sobre a pobreza a partir da identidade de pessoas em situação de rua de Fortaleza**. 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

MOURA JR., J. F. SARRIERA, J. C. Práticas de resistência à estigmatização da pobreza: caminhos possíveis. In: XIMENES, V. M.; NEPOMUCENO, B. B.; CIDADE, E. C. MOURA JR., J. F. (Org.). Implicações psicossociais da pobreza: diversidades e resistências. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016.

MOURA JR., J. F.; BARBOSA, V. N. M.; LIMA, A. A. S.; VASCONCELOS, F. F. P.; RAMOS, T. O. Interseccionalidade como estratégia metodológica: articulações entre gênero, raça e pobreza. In: BARROS, J. P. P.; ANTUNES, D. C.; MELLO, R. P. (org.). **Políticas de vulnerabilização social e seus efeitos**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2020. p. 211-229.

MOURA Jr., J. F.; REBOUÇAS JR, F. G.; ALENCAR, A. B.; PORTO, A. K. S. M. O.; PINHO, A. M. M. M.; XIMENES, V. M.; GADELHA, A. K. S. Intervención comunitaria con mujeres a partir de la actuación en Red en Psicología Comunitaria: Una experiencia en una comunidad de Brasil. **Psicoperspectivas** (Online): Individuo y Sociedad, v. 13, p. 133-143, 2014.

MOURA JR., J. F.; SARRIERA, J. C. As relações entre pobreza e bem-estar: uma revisão sistemática. **Estudos Interdisciplinares em Psicologia**, Londrina, v. 8, n. 2, p. 100-125. 2017.

MOURA JR., J. F.; SARRIERA, J. C. Vergonha e Humilhação Relacionadas com a Estigmatização da Pobreza: Um Estudo Qualitativo. **Revista de Psicologia da IMED**, Passo Fundo, vol. 12, n. 2, p. 108-125, 2020.

MOURA JR., J. F.; XIMENES, V. M. A identidade social estigmatizada de pobre: uma constituição opressora. **Fractal: Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 28, p. 76-83, 2016.

MOURA, G. O Direito à Diferença. In: **Superando o Racismo na escola**. 2ª edição revisada/ Kabengele Munanga, organizador. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Appris Editora e Livraria Eireli-ME, 2018.

NASCIMENTO, A. D. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

OLIVA, A. R. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 25, n 3, p. 421-461. 2003.

OLIVEIRA FILHO, J. J. Patologia e regras metodológicas. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 9, v. 23, p. 263-268, 1995.

OLIVEIRA, A. M. Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. **Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, Recife, v. 13, n. 1, p. 239-264. 2007.

OLIVEIRA, J. P. O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. **Anuário Antropológico/2009**, Brasília, v. 35, n. 1, p. 11-40. 2010.

OLIVEIRA, L. F. Questão social e criminalização da pobreza: o senso comum penal no Brasil. **Revista em Pauta**, Rio de Janeiro, n. 43, v. 17, p. 108 - 122, 2019.

OLIVEIRA, T. G. Qual a classe, a cor e o gênero da justiça? Reflexões sobre as (im)possibilidades de combate à violência doméstica e familiar contra as mulheres negras pelo Poder Judiciário brasileiro. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 21, n. 1, p. 102-123, 2016.

PERES, J. F. P.; SIMÃO, M. J. P.; NASELLO, A. G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. **Rev Psiq. Clín.** São Paulo, n, 34, v. 1, p. 136-145, 2007.

PERISSINOTTO, R. M. Por que é importante estudar as elites políticas?. **Perspectivas**, São Paulo, v. 53, p. 137-158, 2019.

PERUZZO, C. M. K. **Epistemologia e método da pesquisa-ação**. Uma aproximação aos movimentos sociais e à comunicação. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. XXV Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

PESSANHA, E. A. M. **Necropolítica & Epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo**. 2018 Dissertação (Mestrado em Metafísica) Universidade de Brasília - UnB. Instituto de Ciências Humanas - IH Programa de Pós-Graduação em Metafísica - PPG. Brasília, 2018.

PICANÇO, F. Juventude por cor e renda no acesso ao ensino superior Somando desvantagens, multiplicando desigualdades?. **Revista brasileira de ciências sociais**, São Paulo, v.30, n. 88, p.145-179, 2015.

PINTO, M. C. C.; FERREIRA, R. F. Relações raciais no Brasil e a construção da identidade da pessoa negra. **Pesquisas e Práticas Psicossociais – PPP**, São João del-Rei, v. 9, n. 2, p. 257-266, 2014.

PIRES, J. M.; COSTA, I. D. N. O capital escravista-mercantil: caracterização teórica e causas históricas de sua superação. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 14, v. 38, p. 87-120, 2000.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008.

PITOMBEIRA, D. F.; MELO, J. F.; MOURA JR. J. F.; BOMFIM, Z. Á. C. Reflexões Decoloniais sobre as Relações entre Pobreza e Racismo no Contexto Brasileiro. **Capoeira – Revista de Humanidades e Letras**. v.5. n. 2, p. 197-215. 2019.

POCAHY F. A. Interseccionalidade e educação: cartografias de uma prática-conceito feminista. **TEXTURA - Revista de Educação e Letras**, v.13, n. 23, p. 18-30, 2011.

PORTO, M. F. S. No meio da crise civilizatória tem uma pandemia: desvelando vulnerabilidades e potencialidades emancipatórias. **Vigilância Sanitária em Debate: Sociedade, Ciência & Tecnologia**, v. 8, n. 8, p. 2-10, 2020.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. Colônia. São Paulo: Brasiliense, 1996.

PRINS, Baukje. Narrative accounts of origins: a Blind Spot in the Intersectional Approach? **European Journal of Women's Studies**, v. 13, n. 3, 2006, p. 277-290.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, p. 107-130, 2005.

RIBEIRO, C. A. C. Contínuo racial, mobilidade social e “embranquecimento”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.32 n. 95, p. 1-25, 2017. Doi: <https://doi.org/10.17666/329503/2017>.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro: A formação e o Sentido do Brasil**. 3. ed. - São Paulo: Global, 2015.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificado, p, 112, 2017.

RIBEIRO, P. J.; CUMMINS, R. O bem-estar pessoal: Estudo de validação da versão portuguesa da escala. In I. Leal, J. Pais-Ribeiro, I. Silva, & S. Marques (Eds.), *Actas do 7º Congresso Nacional de Psicologia da Saúde*. Lisboa, Portugal: Instituto Superior de Psicologia Aplicada. p. 505-508, 2008.

RODRIGUES, C. **Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil**. Seminário Internacional Fazendo Gênero, 10, 2013, Florianópolis. Anais eletrônicos.

RODRIGUES-JÚNIOR. A. S.. Análise crítica do discurso: modismo, teoria ou método? **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 99-132, 2009.

ROHDE. B. F. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, v. 9, p. 77-96, 2009.

ROSA, F. M. S. C. A invenção do índio. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 257-277. 2015.

SAMPAIO, R. F.; MANCINI, M. C. Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica. **Revista Brasileira de Fisioterapia**, São Carlos, SP, v. 11, n. 1, p. 83-39, 2007.

SANDIM, T. L.; ASSIS, M. A. O arranjo institucional de implementação do PAIF e seus potenciais efeitos no cotidiano de operação do serviço: introduzindo questões para o debate. In: **Implementando desigualdades: reprodução de desigualdades na implementação de políticas públicas**. Roberto Rocha C. Pires (org.). - Rio de Janeiro: Ipea, 2019.

SANTOS, J. A. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. In: MACEDO, JR., (org.). **Desvendando a história da África** [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

SANTOS, J. A. F. Mudanças de renda no Brasil: fatores espaciais, setoriais, educacionais e de status social. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 30, n. 3, p. 749-772, 2015.

SANTOS, W. J. **A Religiosidade como Estratégia de Enfrentamento do processo de Incapacidade Funcional dos Idosos da Cidade de Bambuí, Minas Gerais**. 2012 Dissertação (Mestrado) – Dissertação para obtenção do título de Mestre em Ciências pelo Programa de Pós - Graduação em Ciências da Saúde do Centro de Pesquisas René Rachou. Área de concentração: Saúde Coletiva. 2012.

SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SAWAIA, B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: SAWAIA, B. (org.). **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis, Editora Vozes, 2 ed, p. 97-118. 1999,

SCHMIDT, M. L. S. Pesquisa participante: alteridade e comunidades interpretativas. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 11-4, 2006.

SCHWARCZ, L. K. M. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, L. M. Clara dos anjos e as cores de lima. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 125-155, 2017.

SERRA, A. S.; YALONETZKY, G. I.; BELIK, W. **Pobreza multidimensional no brasil, 2000/2010**. 45º Encontro Nacional de Economia – ANPEC, 2017.

SILVA, A. C. R. F.; MESQUITA, M. R. Interseccionalidade e participação política: A experiência de mulheres negras jovens feministas. **Psicologia Política**. Florianópolis, v. 20, n. 48, p. 339-354. 2020.

SILVA, A. O. Reflexões sobre a intolerância. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 17, n. 203, p. 63-95, 2018.

SILVA, A. S. SEREJO, J. A. M. A intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras e os impactos jurídicos do caso “Edir Macedo”. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito**, Edição Digital, Porto Alegre, v.12, n.1, p. 230-256, 2014.

SILVA, L. B.; FEITOSA, M. Z. S.; NEPOMUCENO, B. B.; SILVA, A. M. S.; XIMENES, V. M.; BOMFIM, Z. A. C. Apoio social como modo de enfrentamento à pobreza. In: XIMENES,

V. M.; NEPOMUCENO, B. B.; CIDADE, E. C. MOURA JR., J. F. (org.). Implicações psicossociais da pobreza: diversidades e resistências. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016.

SILVA, M. O. S. Pobreza, desigualdade e políticas públicas: caracterizando e problematizando a realidade brasileira. **Rev. Katál.** Florianópolis v. 13, n. 2, p. 155-163, 2010.

SILVEIRA, T. E. S. **Identidades (in)visíveis: indígenas em contexto urbano e o ensino de história na região metropolitana do Rio de Janeiro.** 2016. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional PROFHISTÓRIA). Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

SIMÕES, J. S.; SERAFIM, J. S.; MOURÃO, G. F. A vivência da fé sob o estigma na percepção de praticantes de religiões afro-brasileiras em Montes Claros. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 262-275, 2020.

SIQUEIRA, M. P. S. Pobreza no Brasil colonial: representação social e expressões da desigualdade na sociedade brasileira. **Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, São Paulo, n.34, 2009.

SLIFE, B. D.; WILLIAMS, R. N. **O Que Existe Por Trás da Pesquisa.** Sage: Londres, 1995.

SOARES L. T. R. **Ajuste neoliberal e desajuste social na América Latina.** Rio de Janeiro. Vozes. 2001.

SOBREIRA, R. F. F.; MACHADO, C. J. S.; VILANA, R. M. A criminalização das religiões afro-brasileiras. **Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 11, n. 23, p. 143-164, 2016.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro.** 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TILLY, C. **La desigualdad persistente.** Buenos Aires, Manancial. 2006.

VASCONCELOS, M. E.; OLIVEIRA, M. F. O combate à ociosidade e a marginalização dos libertos no pós-emancipação. **CES Revista**, Juiz de Fora, v. 25, p. 147-148. 2011.

VIODRES INOUE, S. R.; RISTUM, M. Violência sexual: caracterização e análise de casos revelados na escola. **Estudos de Psicologia.** Campinas. n. 25, v. 1, p.11-21, 2008.

XIMENES, V. M.; MOURA JR, J. F. Psicologia Comunitária e Comunidades Rurais do Ceará: caminhos, práticas e vivências em extensão universitária. In: Jäder Ferreira Leite; Magda

Dimenstein. (org.). **Psicologia e Contextos Rurais**. 1ed. Natal: EDUFRRN, v. 1, p. 453-476. 2013,

XIMENES, V. M.; MOURA JR., J. F.; CRUZ, J. M.; SILVA, L. B.; SARRIERA, J. C. Pobreza multidimensional e seus aspectos subjetivos em contextos rurais e urbanos nordestinos. **Estudos de Psicologia**, Natal, n. 21, v. 2, 146-156, 2016.

YAZBEK, M; C. Pobreza no Brasil contemporâneo e formas de seu enfrentamento. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 110, p. 288-322, 2012.

**ANEXO I****PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP****DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

Título da Pesquisa: POBREZA E RAÇA: INTERSECÇÕES EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM ACARAPE- CE

Pesquisador: ANTONIO AILTON DE SOUSA LIMA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 40651620.1.0000.5054

Instituição Proponente: Departamento de Psicologia

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.471.156

Apresentação do Projeto:

A pesquisa propõe uma perspectiva de Abordagem Qualitativa (MINAYO, 2010) e Pesquisa Participante (BARBIER, 2002), com um viés compreensivo de acordo com os procedimentos técnicos associados a uma pesquisa bibliográfica e de campo, procurando obter informações sobre o objeto de estudo e os fenômenos que os contemplam. A escolha metodológica gera-se em virtude da problemática levantada e das hipóteses a serem comprovadas. É uma chamada a ingressar em novas perspectivas por meio da aproximação entre teoria e prática, tomando como base a vivência de grupos marginalizados e oprimidos por condutas socialmente impostas. Para a realização deste projeto foi proposto como procedimento técnico metodológico a realização de uma pesquisa etnográfica com o propósito de experienciar o que o corpo negro, pobre e umbandista vivencia em seu cotidiano. O campo e suas eventualidades determinará o curso da pesquisa, assim não existindo uma rigidez e engessamento no fazer pesquisar. Para concretizar a pesquisa, serão feitas visitas a campo para conhecer os interlocutores da pesquisa com base nos critérios estabelecidos, a partir das quais serão vistos o número de sujeitos que contemplam a proposta da pesquisa (tendo como expectativa aproximadamente 6 interlocutores). Nesse sentido, será aplicado um questionário para traçar um perfil dos interlocutores. E, posteriormente, se recorrerá à técnica de grupos focais, onde serão estabelecidas conversas na busca da partilha sobre as vivências dos sujeitos no Terreiro e de seus marcadores sociais em estudo, sendo registrado em diários de campo que servirão como fonte de registro desses encontros.

**APÊNDICE I - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO
(TCLE) PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Você está convidado(a) a participar da pesquisa intitulada RAÇA E POBREZA: INTERSECÇÕES EM UM TERREIRO DE UMBANDA EM ACARAPE-CE, que será realizada em Acarape - CE. Tendo como objetivo analisar as intersecções existentes entre os marcadores de pobreza, raça e religião como estratégias de resistência vivenciados por praticantes da Umbanda em Acarape-CE.

No caso de sua participação, o pesquisador preencherá um questionário junto a você, como também serão realizadas algumas perguntas que poderá responder de forma livre. Não há respostas certas e nem erradas e não haverá identificação de seu nome no questionário. Após respondido, o questionário será arquivado aos demais para serem analisados. Ressalto que não haverá retorno financeiro e sua participação e oferecemos como benefício os resultados dessa pesquisa.

É necessário esclarecer alguns pontos: 1) a sua aceitação/autorização deverá ser de livre e espontânea vontade; 2) a identificação dos/as envolvidos/as serão mantidos em sigilo; 3) que você poderá desistir de participar da pesquisa a qualquer momento, sem qualquer prejuízo para você; 4) será permitido acesso as informações sobre procedimentos relacionados a pesquisa; 5) não haverá riscos ou desconfortos causados pela pesquisa; e por fim, 6) somente após devidamente esclarecido/a e entendido o que foi explicado, deverá assinar este documento que será emitido em duas vias.

A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Desse modo, os procedimentos utilizados obedecem aos critérios da Ética na Pesquisa com Seres Humanos conforme a Resolução 510/16 do Conselho Nacional de Saúde. Assim, não oferecendo riscos a dignidade dos participantes. Para maiores informações sobre essas questões, o/a senhor/a pode entrar em contato com o Comitê de Ética da Universidade Federal do Ceará, na rua Coronel Nunes de Melo, nº1000, telefone 33668344. EM caso de dúvida sobre a pesquisa e seus procedimentos poderá comunicar-se com o pesquisador principal, o aluno do Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, Antonio Ailton de Sousa de Lima, endereço Av. da Universidade, 2762, Benfica, Fortaleza/CE. CEP: 60020-180, fone: (85) 33667729.

Acarape, _____ de _____ de 2020.

Assinatura/digital do(a)
participante da pesquisa

Antonio Ailton de Sousa Lima
Assinatura do pesquisador

APÊNDICE II - ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Entrevista Narrativa / Profunda

Dados Gerais

Participante: _____ **Idade:** _____

Escolaridade: _____ **Cor:** _____ **Ocupação:** _____

Entrevistador(a): _____ **Data: Hora:** _____

O seguinte questionário contará com perguntas temáticas, onde serão respondidas pelos (as) participantes. Destaca-se que, a qualquer momento, o participante poderá recusar a continuar participando da pesquisa e que também poderá retirar o seu consentimento, sem que isso lhe traga qualquer prejuízo. Pontuamos que a entrevista será gravada conforme a autorização do participante.

Se você fosse contar sua vida como se fosse um filme ou uma novela, como seria?

Blocos Temáticos

RELIGIÃO

- Como você iniciou sua vida na umbanda? (Buscar saber sobre sua iniciação, motivações e vivências),
- O que você acha que a umbanda agregou na sua vida? (Princípios, valores e sentimentos);
- Quais são as principais dificuldades em ser umbandista? Como você as enfrenta?

RAÇA

- Qual a sua cor? Como é ser (negro, preto, pardo, branco)? Como você acha que ela tem relação com a umbanda?
- Como você acha que as questões raciais aparecem na sua vida e em suas relações pessoais?
- Você já vivenciou ou presenciou alguma prática racista? Como foi? E ocorrem mais vezes? Como você encara essas discriminações?

POBREZA

- O que você entende por pobreza?
- Você se considera Pobre? Economicamente falando? Porque? Como você enfrenta essa situação no dia a dia? O que você tem feito? E como deveria ser feito para não ter mais pobreza?;
- Como se sente diante da Pobreza? (Sentimentos)
- Como você relaciona sua situação com a prática de umbanda?