

## **JUVENTUDE NEGRA E MACUMBARIA: PRODUÇÕES IDENTITÁRIAS A PARTIR DOS CANDOMBLÉS**

Rovana Patrocínio Ribeiro

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

### **Resumo**

O processo de colonização brasileira originou modos de exclusão e negação que afetaram diretamente as possibilidades de identificação racial de negros e não brancos. Desta forma, o presente projeto se dedica a pensar e a dialogar sobre como o Candomblé, religião de origem brasileira, se aproxima dos modos de vida elaborados pela juventude negra, com a presença de seus elementos culturais, como crenças, valores e práticas ritualísticas. As religiões afro-brasileiras (candomblé, umbanda, macumba, quimbanda, dentre outras), ao mesmo tempo que se afirmam como religiões abertas à todas as pessoas, se apresentam como uma das principais componentes para a afirmação da identidade negra no Brasil, por, principalmente, evocarem uma ancestralidade comum. Destaca-se ainda a importância desta temática para a antropologia, uma vez que são incipientes os estudos brasileiros que relacionem juventude, identidades e candomblé. Para a execução deste trabalho, aposta-se na abordagem qualitativa, sob a forma de reconstrução de trajetórias individuais, utilizando a técnica história de vida.

**Palavras-chaves: Juventude; Identidade; Candomblé.**

### **Abstract**

The Brazil colonization process originated modes of exclusion and negation that affected the possibilities of racial identification of black and non-white brazilian people. Thus the present project is dedicated to think and dialogue about how Candomblé, a brazilian religion, approaches the by black youth way of life, with the presence of its cultural elements, such as beliefs, values and ritualistic practices. Afro-Brazilian religions (Candomblé, Umbanda, Macumba, Quimbanda, and others), while asserting themselves as opened religions to all people, present themselves as one of the main components for the affirmation of black identity

in Brazil, by, especially, evoking a common ancestry. The importance of this subject for anthropology is also highlighted, because Brazilian studies relating youth, identities and candomblé are incipient. To perform this work, we focus on the qualitative approach, in the form of reconstruction of individual trajectories, using the technique of life history.

**Keywords: Youth; Identity; Candomblé.**

## **Objetivos**

O processo de colonização e racismo brasileiros deu origem a modos de exclusão pertinentes a populações não brancas e pluriétnicas, e a formação das identidades raciais no Brasil está diretamente relacionada ao seu histórico colonialista, que sugere e operacionaliza cotidianamente a negação de uma pluriétnicidade e, por sua vez, dificulta, através de diversos mecanismos – que serão discutidos adiante – a afirmação das identificações/identidades raciais.

Portanto, o presente projeto se dedica a pensar e a dialogar sobre como o Candomblé, religião de origem brasileira, se aproxima dos modos de vida elaborados pela juventude negra, com a presença de seus elementos culturais, como crenças, valores e práticas ritualísticas.

Desta forma, propusemos compreender como a vivência de Candomblé, a partir da experiência da juventude negra, opera na compreensão e afirmação das suas identidades raciais; compreender de que forma a experiência de terreiro contribui para a compreensão acerca da diáspora africana e da ancestralidade; verificar a construção de redes de suporte afetivo a partir da inserção das/os jovens nos terreiros e identificar as possíveis rupturas que a vivência de terreiro provoca na estrutura social hegemônico-colonial.

## **Justificativa**

Diante de um contexto cuja lógica do fazer viver e deixar morrer (FOUCAULT, 1999) se faz cotidiano nas vidas da juventude negra, a aposta deste trabalho consiste em relacionar o espaço religioso, representado pelos candomblés, à produção de um lugar onde a diáspora africana se faz – ou não – possível.

Os textos e diálogos apresentados a seguir ratificam a importância das religiões afro-brasileiras e, neste caso, o candomblé, tanto para a afirmação, quanto para a produção de identidades raciais positivadas, cujo culto principal envolve o cultivo de amor pela negritude e pelo que ela representa, como afirmado por bell hooks, em várias de suas produções.

Dados do Atlas da Violência (IPEA, 2019) informam que, no ano de 2017, houveram 65.602 homicídios no Brasil, sendo este o maior nível histórico de letalidade violenta intencional no país. Destes homicídios, 54,5% do total de óbitos é de jovens entre 15 e 29 anos; desses jovens 94,4% são homens e 75,5% são negros. Esses dados corroboram com a afirmação de que os corpos negros são marcados, desde o colonialismo, por negativas e violências de variadas ordens e, através da colonialidade forjada cotidianamente, ainda são submetidos a diversas expressões de violência.

As mortes produzidas contra esses corpos – pretos e jovens – não são apenas mortes físicas, como mostram os dados. O corpo jovem e preto, antes de ser tombado fisicamente a partir de mortes intencionais e violentas, tomba em sua subjetividade. Tomba quando tem seu fenótipo negado, quando tem suas características e expressões de vida cerceadas, quando tem sua vida negligenciada.

O texto que se segue não pretende evocar identidades essenciais, mas apostar na representação positivada da negritude para jovens negros e negras através das afirmações identitárias apresentadas ou não pelas vivências de candomblé, a fim de que a lógica do fazer viver e deixar morrer não seja o que mais a vida abriga.

Nesse sentido, o candomblé não se apresenta aqui apenas como prática religiosa. Em uma sociedade cheia de binarismos, cujos corpos negros foram e são animalizados e desumanizados, fazer uma interlocução cosmológica e filosófica com o candomblé, sem o reduzir a uma experiência apenas de ordem religiosa, torna-se ferramenta fundamental para o enfrentamento ao racismo e aos resquícios da colonização que ainda operam no cotidiano.

Além disso, destaco a importância desta temática para a antropologia, uma vez que são

incipientes os estudos antropológicos que relacionem juventude, etnicidade, identidade e candomblé.

## **Marco Teórico**

### *Racismo à Brasileira*

A ideia de raça e as relações sociais fundadas a partir do processo de colonização produziu na América, vide colonizadores, novas identidades sociais: índios, negros e mestiços. (QUIJANO, 2005). No século XVI, africanos em diáspora foram trazidos para o Brasil a fim de exercerem “seu papel”: “a força de trabalho” e é quase impossível estimar o número de negros escravizados que entraram no país. Sob o signo do parasitismo imperialista, o papel do negro escravizado foi decisivo para o começo da história econômica do Brasil. Sem sua força de trabalho, a estrutura econômica brasileira jamais teria existido.

Com o tempo, a cor da pele foi codificada como traço dos colonizados e assumida como categoria simbólica na categoria racial e, no século XVIII, foi considerada como critério fundamental e divisor d’água entre as chamadas raças. Para aperfeiçoar a classificação racial, no século XIX, acrescentou-se ao critério da cor outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo e dentre outros (MUNANGA, 2004).

Esses elementos que sugerem identidades raciais, sobretudo na América, foram associados às hierarquias vigentes na medida em que as relações sociais que estavam se configurando eram relações de poder e dominação. Nesse sentido, a ideia de raça foi “uma maneira de outorgar legitimidade” às relações de dominação impostas. Ou seja, a raça foi estabelecida como instrumento de classificação social da população (QUIJANO, 2005). Desta forma, os povos “conquistados” foram forçados em uma situação natural de inferioridade e, conseqüentemente, seus traços fenotípicos, suas formas de vestir, pensar, suas descobertas mentais, culturais e seus modos de vida.

Posto isto, afirmo que a história do Brasil também é a história da dominação colonialista. A população negra teve, historicamente, seus direitos negados e foi sujeitada ao lugar de inferioridade com relação aos brancos. Munanga (2005-2006)

elucida que não é apenas a questão econômica que atinge todos os pobres da sociedade, mas que essa situação das classes sugere a situação das raças e que estas são resultado de longos anos de colonialismo europeu.

Ainda nesse processo de constituição histórica, Quijano (2005) afirma que todas as formas de controle e exploração do trabalho foram articuladas em torno da relação com o novo sistema econômico: o capitalismo. Nesse contexto, todas as formas adotadas de controle do trabalho não passaram de mera extensão dos antecedentes históricos da escravidão e as vítimas da escravidão foram também vítimas desse sistema escravista de produção. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçados mutuamente (QUIJANO, 2005).

Esses processos racializadores contribuíram para que predominasse no Brasil, entre o século XIX e XX, o mote de que a origem dos problemas brasileiros estava relacionada à mestiçagem, logo, à negritude. Por conta disso, várias foram as estratégias adotadas nesse período para impedir a entrada de negros e negras no Brasil (MUNANGA, 1999). O Estado brasileiro incentivou uma política de branqueamento da população, e o mito da democracia racial, expressão de autoria atribuída a Freyre a partir do livro *Casa Grande e Senzala* (1936), produziu processos que visavam reverter a marginalização vivenciada pela população negra e criou campos para a organização de entidades voltadas à mobilização do povo negro.

No decorrer das décadas de 1950 e 1960, estudos realizados provaram que a harmonia racial, fomentada a partir do mito da “democracia racial”, citado anteriormente, não existia. O racismo e os processos racializadores no Brasil foram contrastados com outros países cuja escravidão também se fazia presente, pois aqui as ações desenvolvidas, também por parte da influência da Igreja Católica, mitigaram os efeitos da escravidão sob a população escravizada.

Ora, diante de todo o trabalho forçado ao qual a população negra estava exposta, o Brasil colonial se via, por vezes, ameaçado diante dos movimentos de resistência e existência que nunca deixaram de ocorrer. Várias foram as maneiras de resistir encontradas pelos povos escravizados: lentidão no ritmo de trabalho, a recusa de cumprir o que lhes era forçado, revoltas coletivas e, em casos mais extremos, suicídios e

infanticídios. Nesse contexto, a maneira mais comum de resistência era a fuga e, a partir dela, a insurgência de comunidades “que recebem diversas denominações: mocambos, ladeiras, magotes ou quilombos” (SCHWARTZ, 2001, p. 219). Essas organizações comunitárias atuavam como (além de espaços de abrigo para a fuga) espaços de produção de vida e de uma diáspora africana possível.

Os diversos movimentos de resistência realizados pela população negra desde o Brasil colonial, conforme supracitado, contribuíram para que a ideia de raça fosse ressignificada, propondo-a como potência emancipadora, e não mais como “uma regulação conservadora” (GOMES, p. 21, 2017). Diante disso, este movimento de lutas, iniciado há séculos, incide e constrói novos enunciados e agenciamentos e os negros e negras organizados a partir de diversos movimentos sociais questionavam a colonialidade do ser, do saber e do poder presentes na estrutura social (GOMES, 2017).

Nesse sentido, pensar a colonialidade implica em trazer à cena os rastros coloniais forjados nela. Isso significa dizer que, embora o colonialismo não se apresente na modernidade, a colonialidade é constitutiva dela. Colonialismo e a colonialidade são faces da mesma moeda. Quijano (2007) diferencia colonialismo e colonialidade e aponta que ainda que sejam conceitos imbricados, são distintos. Assim, afirma que o colonialismo se refere a um padrão de dominação no qual:

O controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e as suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. Porém nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O Colonialismo é, obviamente, mais antigo; no entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à inter-subjetividade de modo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2007, p. 93)

Portanto, podemos afirmar que o colonialismo sobrevive na forma da colonialidade, e atinge as estruturas subjetivas e objetivas de um povo, reprimindo formas de produção de conhecimentos e de saberes outros – que não os hegemônicos. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010.)

Essa violência epistêmica incide diretamente na produção, conhecimento, reconhecimento e afirmação de identidades outras e embora estivessem diante de



apresentam como uma das principais componentes para a afirmação da identidade negra no Brasil, por, principalmente, evocarem uma ancestralidade comum.

Usaremos *candomblés* e não *candomblé* diante da variedade de práticas de matrizes africanas que poderiam ser relacionadas ao candomblé, bem como às variadas “nações de candomblé”, as quais, as mais conhecidas e praticadas são *Ketu*, *Angola* e *Jeje*, respectivamente correspondentes as regiões de Nigéria, Angola/Congo e Benin/Togo. (DO NASCIMENTO, 2016).

Assim, afirmar a prática religiosa afro-brasileira e todas as suas roupagens entra no cenário a partir, especialmente, do movimento social negro, ao pautar e demarcar, sobretudo, suas diferenças étnicas a partir da “africanização”.

É no movimento de abertura política, que culminou na fundação, em 1978 do MNU – Movimento Negro Unificado, que as comunidades afro-religiosas são lançadas como recurso importante para a preservação estrita de sistemas simbólicos e rituais que evoquem e perpetuam a ancestralidade afrodiáspórica (OLIVEIRA, 2011).

A partir dessa apreensão, os movimentos sociais da época observaram que poderia existir uma relação entre religiosidade e identidade e essa relação culminou em uma significativa centralidade nas (re)construções e (re)afirmações da negritude. Tal fato transforma a prática religiosa afro-brasileira em, além de crença espiritual-religiosa, afirmação política e modo de vir a ser e se apresentar no mundo.

Convém mencionar que a identidade negra e as identidades étnicas são definidas e redefinidas a partir de classe, sexo, gênero, localidade e grupo etário (SANSONE, 2004).

Assim, os espaços afro-religiosos podem se apresentar não como um dogma religioso a ser seguido, mas como prática de liberdade e emancipação das expressões estéticas, culturais e corporais da população negra que vão de encontro às práticas religiosas hegemônico-coloniais e se tornam, também, a contestação de todas as formas e estruturas religiosas dominantes.



Ao situar a prática afro-religiosa e suas expressões, torna-se possível afirmar que isso diz respeito a manifestações identitárias específicas. Assim, os terreiros executam função mantenedora do que Stuart Hall chamou de “*identidade cultural*” que:

Tanto é uma questão de “ser” quanto de “se tornar, ou devir”. Pertence ao passado, mas também ao futuro. Não é algo que já exista, transcendendo a lugar, tempo, cultura e história. As identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante. Longe de fixar eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao continuo “jogo” da história, da cultura e do poder. As identidades, longe de estarem alicerçadas numa simples “recuperação” do passado, que espera para ser descoberto e que, quando o for, há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela eternidade, são apenas os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionam, e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado. (HALL, 1996, p.69).

Hall afirma que as identidades culturais propõem um retorno e uma coerência imaginária à dispersão e a fragmentação provocadas pelas diásporas forçadas e que, nesse sentido, o retorno figurativo à África, “mãe de todas essas civilizações diferentes” (HALL, 1996, p.69) está no centro de nossa identidade cultural.

Desta maneira, o abismo da separação causado pelo tráfico negreiro, que conseqüentemente gerou “perdas de identidades”, somente será superado a partir do momento em que as conexões perdidas/esquecidas forem restabelecidas.

Para Hall, é importante assegurar ainda que as identidades culturais jamais podem ser fixadas a uma essência inerente aos sujeitos, tampouco imutáveis. Pelo contrário, as identidades culturais são produtos históricos e culturais e não estão dentro de nós como algum espírito transcendental e universal, ao qual a história não tenha o marcado. São pontos de identificação e sutura, feitos no interior da história e, por sua vez, da cultura. Não são essência. São posicionamento.

A rúbrica das identidades culturais apresentadas pelos povos de terreiro evoca um repertório diversificado de elementos para compor uma negritude positivada e africanizada para o negro brasileiro. Isto também trata de um processo descolonizador ao passo que, a partir do contato com as expressões da religiosidade afro-brasileira, a cultura supremacista cuja qual aprendemos a valorizar é minada pelo aprender a

valorizar a negritude. Entrar em contato com os povos de terreiro e ser povo de terreiro, nesse sentido, pode produzir o desaprender o que foi supervalorizado – branquitude – e aprender o que fomos ensinados a odiar: a negritude (HOOKS, 2019).

Sobre a pertença afro religiosa, Capone (2004) afirma que:

a religião afro-brasileira é importante por várias razões: ela contribui para unificar a “etnia”; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, uma vez que soube preservar seus mitos e seus heróis; é uma das principais fontes de inspiração para os projetos políticos do movimento negro (CAPONE, 2004, p. 314).

Os movimentos sociais organizados sobretudo por pessoas negras, possibilitou, de diversas formas, a visibilidade da questão racial e da identidade negra, suas expressões e sua complexidade no Brasil. Aos poucos, brasileiras e brasileiros foram, e ainda estão compreendendo que reivindicar negritudes também implica em posicionar-se politicamente e que afirmar identidades raciais, neste caso por meio das religiões afro-brasileiras, implica em gerar desconfortos e rupturas nos sistemas de poder e dominação.

*O corpo é enchente: juventude negra, macumbaria e diásporas possíveis*

Hoje, uma das principais categorias pertencentes aos movimentos de resistência e luta é a juventude negra. Este grupo social se posiciona, questiona e discute sob quais condições de vida vivem e sob quais condições de existência querem viver. Diante de uma máquina que escolhe quem deixa viver e quem faz morrer, operacionalizando cotidianamente a necropolítica (Mbembe, 2018), diante da mira do sistema penal e diante de dados alarmantes de mortes violentas, a juventude negra ocupa espaços e os questionam com presenças de africanidades expressas em suas diversas formas.

Freitas (2013) aponta que são poucos e recentes os estudos que relacionem juventude e pertença religiosa (neste caso, de religiões de matrizes africanas) e que a necessidade de debater as juventudes de terreiros surge de uma inquietação desta categoria, ao perceber que ser integrante de terreiro o distingue da maioria dos outros jovens religiosos, um

vez que o jovem de terreiro enfrenta questões pertinentes ao “ser jovem” e ao ser um jovem negro que se organiza em terreiros.

A temática da juventude, de maneira geral no Brasil, também é um campo em construção e, nesse contexto, as particularidades vividas por jovens, como as relações raciais, ocupam um lugar ainda mais incipiente no que tange as produções teóricas.

A categoria “juventude” e o entendimento que se tem dela são socialmente produzidos, desta forma, é preciso considerar que as representações em torno da juventude, a posição que os jovens ocupam e o tratamento que lhes é oferecido pela sociedade diz respeito a contextos culturais, históricos e políticos. Diante disso, é cabido afirmar que diversos fatores interferem na sua construção:

Considero a categoria juventude não mais presa a critérios rígidos, mas sim como parte de um processo de crescimento mais totalizante, que ganha contornos específicos no conjunto das experiências vivenciadas pelos indivíduos no seu contexto social. Significa não entender a juventude como uma etapa com um fim predeterminado, muito menos como um momento de preparação que será superado quando entrar na vida adulta. A juventude constitui um momento determinado, mas que não se reduz a uma passagem, assumindo uma importância em si mesma como um momento de exercício de inserção social, no qual indivíduo vai se descobrindo e descortinando as possibilidades em todas as instâncias da vida social, desde a dimensão afetiva até a profissional. (DAYRELL, p.4, 2005)

Por isso, também se evidencia a noção de *juventudes*, no plural: para reafirmar que o meio social e seus atravessamentos são os responsáveis por proporcionar determinados e diferentes modos de ser jovem. Desta forma, não se pretende evocar uma categoria generalizante, mas as várias juventudes e seus vários espaços de produção de vida.

Ao fazer um paralelo entre a relação das práticas sociais de alguns grupos (funk, rock, capoeira, dança afro, terreiros, dentre outros) e a construção de identidades negras, Gomes (2004), em pesquisa realizada com grupos juvenis de periferias situadas em Belo Horizonte – MG, demonstra que os cantos, as vestimentas, adereços, ritmo, o som, o tipo de dança e os instrumentos musicais utilizados revelam a presença da cultura negra, ainda que os integrantes destes grupos não tenham profundo conhecimento a esse respeito. Para ela, a possibilidade de participar de um grupo que expresse a presença da negritude e da africanidade a partir das expressões corporais, musicais e dentre outras, interfere positivamente na afirmação da identidade negra dos/das jovens.

Nesse sentido, ser um jovem de terreiro incide em apresentar um corpo que, entre o sagrado e o profano – que nas religiões afro-brasileiras não são oponentes – contesta as normas estéticas e se comunica afirmando que aquele é um corpo que integra um universo afro religioso. Através das indumentárias, a juventude de terreiro reelabora as informações sobre o que é ser um “jovem de axé” (FREITAS, 2016). Nesse aspecto, o corpo jovem – antes um corpo biológico e apropriado por teorias do desenvolvimento – participante de terreiro é um corpo que afirma identidades a partir das agências criadas com os objetos que carrega consigo, com os símbolos religiosos que agencia em sua vida e com o espaço do terreiro.

Portanto, ser um jovem de terreiro implica em evidenciar o que Oliveira (2004) discutiu ao conceituar *identidade de resistência*, que sugere criar condições outras e não hegemônicas para expressar suas identidades e modos de vida. Ou seja, as identidades de resistência são evocadas por atores que se encontram em condições subalternizadas a partir da lógica da dominação e corroboram em possibilidades de transformação social.

Nilma Lino Gomes, no texto intitulado “*Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?*” afirma que o corpo negro foi objetificado e que passou pela tentativa de ser reduzido, por meio das práticas e tratamentos dos senhores de engenho, ao corpo castigado, açoitado, com marcas de ferro, mutilado e abusado sexualmente. Nesse contexto, para combater as práticas violentas, os negros e negras organizados/as resistiam e desenvolviam as mais diversas formas de rebelião e de busca da emancipação de seus corpos: “a manipulação do corpo, as danças, os cultos, os penteados, as tranças, a capoeira, o uso de ervas medicinais para cura de doenças e cicatrização das feridas deixadas pelos açoites foram maneiras específicas e libertadoras de trabalhar o corpo” (GOMES, 2006).

Os elementos de resistência citados acima: dança, manipulação de ervas, cultos e dentre outros são parte fundamental “do corpo de candomblé”. No candomblé, o corpo carrega consigo “a história que constitui nossa família, carrega o tempo da memória, os acordos e alianças que fizeram com que nossa existência se desse” (DO NASCIMENTO, 2016). É no corpo e a partir do corpo que as possibilidades de vida e de diásporas possíveis acontecem.

No diálogo proposto por Ratts (2007) em “Eu sou Atlântica”, Beatriz Nascimento também enfatizou, ao longo de seu trabalho, que o negro produz sua cultura, a reinventa, e a modifica a partir de coletividades negras. Nesse contexto, afirma ainda que a umbanda e o candomblé são partes dessas expressões culturais vindas de nossas origens africanas e silenciadas pelas diversas expressões da colonialidade.

Portanto, considera-se que as identidades são criadas a partir dos modos de vida sob os quais os sujeitos estão expostos. No caso da população negra, afirmar, construir e identificar sua identidade racial requer um cotidiano que agencie e apresente elementos possíveis. Assim, também se reivindica a possibilidade de várias, e não de uma, identidade negra:

Do ponto de vista da antropologia, todas as identidades são construídas, daí o verdadeiro problema de saber como, a partir de que e porquê. A elaboração de uma identidade empresta seus materiais da história, da geografia, da biologia, das estruturas de produção e reprodução, da memória coletiva e dos fantasmas pessoais, dos aparelhos do poder, das revelações religiosas e das categorias culturais. Mas os indivíduos, os grupos sociais, as sociedades transformam todos esses materiais e redefinem seu sentido em função de determinações sociais e de projetos culturais que se enraízam na sua estrutura social e no seu quadro do espaço-tempo. (MUNANGA, p. 1, 2003)

Munanga (2003) elucida que a identidade negra não emerge da tomada de consciência entre as diferenças de pigmentação e/ou biológicas entre as populações negras e brancas. A identidade negra é resultado de um longo processo histórico que tem início no século XV, ainda em África, a partir do contato de seus habitantes com os navegadores portugueses. Esse contato abriu caminhos para as relações mercantilistas com África, para o tráfico negreiro, para a escravidão e para a colonização tanto do continente quanto de seus povos. (MUNANGA, 2003)

Dessa história sabemos falar: esses povos foram sequestrados de seus locais originários, trazidos a força ao Brasil e a outros países do continente americano, onde suas expressões de vida foram cerceadas. Esse contexto histórico contribuiu para a construção de representações negativas sobre a identidade negra e essas representações

foram introjetadas e naturalizadas nos povos em diáspora. Assim, um dos objetivos fundamentais de se reivindicar a *negritude* a partir da pertença afro-religiosa é a afirmação da identidade cultural e da personalidade própria dos povos negros; os quais não formam um bloco identificável, mas diversos modos de vir a ser, haja vista toda diversidade de produção de existência do continente africano.

É possível relacionar juventude negra, identidade e candomblé a partir do momento em que se evoca a cosmologia africana. Na concepção dos candomblés, diferente da judaico-cristã, as divindades espirituais (orixás, inquices, voduns) não se despenderam dos seres humanos. Ou seja, não há a necessidade de “religar-se”, como sugere a palavra “religião”. Entretanto, podemos considerar a noção de religião para religar as pessoas aos processos indentitários que foram rompidos e interpelados pelos processos coloniais, “uma religião com a memória ancestral, com uma história partida”. (DO NASCIMENTO, 2016)

Nesse sentido, os autores acima citados consideram que os candomblés executam função fundamental de resgate, de “fazer o caminho de volta” para romper com o passado construindo estratégias de existência e resistência das culturas africanas em solo diaspórico, nos fazendo pensar na noção de *religere* como apreensão do caráter político da religião, embora os padrões ainda sejam ocidentais.

### **Métodos de pesquisa**

Este projeto de pesquisa aposta na abordagem qualitativa, sob a forma de reconstrução de trajetórias individuais, utilizando a técnica história de vida. A escolha pela abordagem qualitativa se deve ao fato de esta, de acordo com Minayo (1995), trabalhar com o “universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO, p.22, 1995).

Nesta proposta, a reconstrução de trajetórias individuais foi selecionada por possibilitar a reconstrução das experiências dos indivíduos a partir dos seus próprios relatos (ALONSO, 2016). Portanto, a técnica histórias de vida se alinha a essa proposta à medida que propõe a execução de sucessivas entrevistas, cuja participação do

entrevistador é pouco presente e o entrevistado é quem produz a narrativa. (ALONSO, 2016). Além disso, a escolha pela história de vida baseia-se na contribuição de Becker (1997), ao afirmar que esta aponta uma realidade social e não uma ficção, e de Bordieu (2006), ao explicar que a história de vida não deve ser pautada na linearidade, mas na descontinuidade dos fatos. O objetivo de evocar as histórias de vida ainda vai ao encontro da proposição de Montagner (2009), quando este afirma que a história “faz do ser social um ser histórico” (MONTAGNER, p. 272, 2009.), e que as histórias são memórias coletivas do cotidiano, ou seja, diante das agências cotidianas criam significados e dão sentido às relações entre as pessoas.

As/os participantes deste trabalho serão jovens (de 18 a 29 anos), residentes na Grande Vitória, que se autodeclararem negras/os e que participarem organicamente dos trabalhos realizados em casas de Candomblé há mais de três anos.

Serão selecionados no mínimo 4 (quatro) e no máximo 10 (dez) participantes, a depender da quantidade de jovens que se disponibilizarão a participar desta pesquisa. A identificação destas/es jovens será realizada a partir da rede de contatos da pesquisadora e da possível indicação de terceiros.

Como instrumento serão utilizadas entrevistas, com vistas à (re)construir as trajetórias narradas. Este instrumento se justifica na medida em que viabiliza que a/o entrevistada/o rememore o fenômeno que está sob o foco da pesquisa. (ALONSO, 2016).

Após a identificação, será realizado contato com a/o jovem através das redes sociais (WhatsApp, Facebook, e-mail e dentre outras), bem como será apresentada a proposta e o convite para participar desta pesquisa. Posteriormente, em caso de aceite, será agendada data, local e horário para a realização das entrevistas.

Antes do início das entrevistas, será apresentado o Termo de Autorização, em função de que a/o entrevistada/o autorize a utilização do depoimento, imagem (se necessário for) e dados biográficos. Por fim, será assumido o compromisso ético, que atravessará todo o percurso deste trabalho.

## Cronograma

MESES	ATIVIDADE
MARÇO 2019 - OUTUBRO 2019	- Revisão do projeto - Pesquisa bibliográfica - Produção de um artigo com material apreendido.
NOVEMBRO 2019 – MARÇO 2020	- Produção do primeiro capítulo (Racismo à brasileira e identificação étnico-racial) - Produção da Metodologia - Esboço do segundo capítulo (Geração, identificação e etnicidade) - Qualificação
ABRIL 2020 – JANEIRO 2021	- Produção dos demais capítulos - Produção do texto final
FEVEREIRO 2021 – MARÇO 2021	- Revisão do texto final - Defesa

## Produtos

Pretende-se que o texto seja submetido à congressos na área de Antropologia, Identidade e Relações Étnico Raciais, bem como a revistas das mesmas áreas.

Além disso, pretende-se contribuir teoricamente com a área de Antropologia, sobretudo no que diz respeito a questões referentes a juventude, etnicidade, identidade e religiões afro-brasileiro.

## Referências

ALONSO, Angela. **Métodos qualitativos de pesquisa: uma introdução**. In: ABDAL, Alexandre et al. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais: Bloco Qualitativo**. São Paulo, 2016.



BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica** (1996). In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2006. p. 183-191.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Pallas Editora, 2005.

DA VIOLÊNCIA, IPEA Atlas. Disponível em <  
<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019> >. v. 10, 2019.

DAYRELL, Juarez Tarcisio. **Juventude, grupos culturais e sociabilidade**. *Jóvenes*, Revista de Estudios sobre Juventud. México, ano 9, n. 22, p. 296-313, jan/jun, 2005.

DE OLIVEIRA, Rosalira Santos. **Guardiães da identidade? As religiões afrobrasileiras sob a ótica do movimento negro**. Revista Magistro, v. 2, n. 4, 2011.

DO NASCIMENTO, Flor. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis**. Ensaio Filosóficos, v. 13, p. 153-171, 2016.

FREITAS, Ricardo Oliveira. **Jovens de Axé: construção de (auto) imagens, Estética Afro e Identidade Religiosa**. Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia, v. 1, n. 40, 2016.

GOMES, Nilma Lino. **Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural**. 2006.

\_\_\_\_\_. **Juventude, práticas culturais e negritude: o desafio de viver múltiplas identidades**. 27ª Reunião Anual da ANPED. Caxambu, Anais (GT21–Afro-Brasileiros e educação). Rio de Janeiro: ANPED, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Movimento Negro Educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HALL, Stuart. **Identidade cultural e diáspora**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.º. 24, Cidadania, 1996.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

Minayo, **Maria Cecília de Souza**. *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

MONTAGNER, Miguel Ângelo. **Biografia coletiva, engajamento e memória: A miséria do mundo**. Tempo Social, v. 21, n. 2, p. 259-282, 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso?**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 4, n. 8, p. 06-14, 2012.

\_\_\_\_\_. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira**, 2004.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

OLIVEIRA, Elina de. **Mulher negra professora universitária: trajetória, conflitos e identidade**. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 2004. 146 páginas.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

SCHWARTZ, Stuart. Repensando Palmares: resistência escrava na colônia. **Escravos, roceiros e rebeldes**, p. 219-261, 2001.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.