

## Narrativas do outro: entre ecos e silêncios, pertencimentos e alteridades da Umbanda

Robéria Nádia Araújo Nascimento<sup>1</sup>  
Wagnês Barbosa de Araújo<sup>2</sup>

### Resumo

A dinâmica da abordagem evidencia as matrizes da Umbanda, uma tradição brasileira caracterizada por um intenso movimento de junção, performances e hibridismos, que configura alvo constante de intolerância religiosa. Numa aproximação com os agenciamentos de sentidos acerca da problemática, narrativas de um sacerdote umbandista notabilizam vivências e resiliências de afirmação e valorização do pertencimento religioso. Em meio aos desafios de uma sociedade excludente e discriminatória, suas palavras corroboram a fundamentação teórica articulada sugerindo reflexões sobre as cosmologias de matriz africana.

**Palavras-chave:** Umbanda; Narrativas; Intolerância religiosa; Performances

### 1. Introdução

O universo da Umbanda, em sua face performática, denota redes de troca e escuta, nas quais as cosmologias só fazem sentido através dos gestos, das coreografias, dos cultos, do ressoar dos instrumentos sonoros, dos cânticos e danças que constituem os pontos ou as toadas executadas nos rituais. Umbanda mistura estética, som e luz, corpo e alma. Todos esses elementos, como elucidada Rocha (2015), conferem a identidade dos terreiros, espaços em que se vive, fala-se e se escuta com o coração, e que parecem “abrigar uma verdadeira multidão de personagens; na resistência e na força expressas na história de cada um de seus integrantes, que abraçou uma religião discriminada e ignorada por tantos” (ROCHA, 2015, p. 20).

A autora discorre que, na cosmologia umbandista, tudo comunica a fé e as emoções construindo uma rede de atores e de simbologias, cujos traços conferem a identidade primordial dos orixás nos espaços dos terreiros: são as falas que se misturam, os sorrisos, as oferendas, as festas e celebrações, a estética das vestimentas, as cores, os sons dos atabaques, a alegria, os gritos e gargalhadas das entidades que se convertem em pulsações de vozes de modo a manter as tradições vivas entre as gerações presentes e futuras: “Nessa dinâmica espiritual, os sabores e cheiros das comidas e dos incensos, as saudações e os cantos, os instrumentos e suas magias, até o som do incensário, que balança de um lado para o outro, enquanto o pai de santo acolhe a todos e circula pelo terreiro, mostram a força de seus ecos e suas performances” (ROCHA, 2015, p. 21).

<sup>1</sup> Doutora em Educação (UEPB); Universidade Estadual da Paraíba (UEPB); Campina Grande, Paraíba, Brasil; [rnadia@terra.com.br](mailto:rnadia@terra.com.br)

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores (PPGFP/UEPB); Universidade Estadual da Paraíba; Campina Grande, Paraíba, Brasil; [deisearaujo118@gmail.com](mailto:deisearaujo118@gmail.com)

As marcas de nascença e permanência da Umbanda estão inscritas nas terras brasileiras, pois foi neste país que se originou e se desenvolveu enquanto performance religiosa, mediante um passado que lhe conserva ativa, pulsante, mas não estática. Juruá (2013) nos conta que o sincretismo com o catolicismo absorveu a crença em Jesus e em Maria, e em alguns Anjos e Santos, cujas imagens e referências coexistem nos mesmos espaços dos terreiros. Do Espiritismo, herdou influências Kardecistas da concepção de mediunidade; dos cultos africanos, assimilou a crença nos Orixás, oferendas e despachos. Com os cultos indígenas, aprendeu o conhecimento ritualístico das ervas e o respeito à natureza. Portanto, além da mescla significativa de expressões rito-performativas, a Umbanda aglutina também “(...) do Orientalismo, informações sobre o mundo oculto, mantras, pedras, incensos, concentração, meditação, etc. Isto tudo unido é Umbanda (...)” (JURUÁ, 2013, p. 102).

A preocupação em reunir argumentos que dão testemunho das lutas travadas no cotidiano dos praticantes das religiões de matriz africana, em diferentes cenários sociais, motivou a escolha metodológica pela entrevista semiestruturada como instrumento possível. Isso porque, “o carácter flexível deste tipo de abordagem, permite aos sujeitos responderem de acordo com a sua perspectiva pessoal, em vez de terem de se moldar a questões previamente elaboradas (BOGDAN; BIKLEN, p. 2, 1994). Na tentativa de “amplificar” as vozes, nas quais reside toda a riqueza e pormenores das vivências cotidianas dos adeptos, nossas pretensões justificam-se pela capacidade que suas narrativas possuem para endossar os discursos sobre a intolerância religiosa. Tais discursos são constantemente marcados por depoimentos que registram a intolerância e ao mesmo tempo produzem um sentimento de resiliência suscitado pela urgência de construir-se um mundo onde se tenha mais alteridade em detrimento do preconceito. Portanto, pretendemos evidenciar, nas narrativas do Babalorixá Ediginaldo, suas experiências religiosas de luta e resistência presentes nesse cenário.

Nos limites desta exploração, o que podemos aprender acerca das vozes e dos interditos que permeiam os espaços de sociabilidade da Umbanda<sup>3</sup>? Seriam os toques dos atabaques símbolos de resistência à intolerância religiosa que afeta seus praticantes? Mas, afinal, por que se referir, ainda, à intolerância religiosa? Quando consideramos o viés da

---

<sup>3</sup> O significado etimológico deriva de “u’mbana”, representando “curandeiro” na língua bantu de Angola, o quimbundo. Como a vertente agrega elementos da cultura africana e indígena, a tradição de cura e de tratamento espiritual é predominante. Do kardecismo, a Umbanda assimilou a crença na imortalidade da alma, na reencarnação, e a interação com entidades espirituais através dos transe mediúnicos (incorporações) para fins de consulta, cura e/ou aconselhamento. Além de Olorum, também são reverenciados os orixás da tradição Iorubá, numa intersecção com as divindades africanas do Candomblé.

historicidade, vemos que a resistência dos negros ecoa o racismo estrutural que constitui o espaço social brasileiro, pois é o mesmo que concebe as práticas africanas como similares a rituais de “magia negra”: “Sob o termo de ‘magia negra’ nomeiam-se esses fatos sobrepondo o preconceito religioso ao preconceito de cor” (SILVA, 2007, p. 231). Sendo assim, urge a necessidade de repensarmos alternativas pacificadoras de tais ações humanas no campo religioso e multicultural. Portanto, as “experiências comunicáveis”, ou seja, as narrativas que de fato, fazem sentido porque estão imbricadas com a própria vida, nos parece ser um bom começo.

## **2. Liderança religiosa e resiliência no campo da Umbanda**

Com a proposta de conhecermos histórias e trajetórias religiosas, apresentamos aqui um esforço dialógico na articulação de fragmentos das vivências de um líder religioso da Umbanda, pai Ediginaldo que atua no município paraibano de Patos num terreiro nomeado de Ilê Axé Odé Mutalambô, cujo significado na língua Ioruba é Casa Força Sagrada de Oxóssi Caçador. Ele fundou este terreiro de Umbanda em 20 de janeiro de 2000. Nos conta que sua experiência com as religiões de matriz africana se deu ainda na infância, aos sete anos, quando fora acometido por uma enfermidade na pele causada, segundo ele, por doença espiritual, como é possível notar em suas próprias palavras:

Fui tratado dentro de um terreiro de Candomblé e de Umbanda também, né? Pelo Mestre de Jurema, chamado José de Arribamar, quando tive uma doença espiritual e meus pais gastaram com tratamentos, e com médicos, com clínicas, viajando para outras cidades, mas não teve bons êxitos. E minha mãe, até promessa tinha feito pra São Francisco de Assis do Canindé, pra poder curar-me das feridas na pele. (pai Ediginaldo – Narrativa registrada em 15/11/2021).

Nessa narrativa é importante notar que após tentativas frustradas por tratamentos em ambiências estruturadas para o atendimento clínico convencional, não foi possível acessar a cura por esta via. Foram feitas promessas a São Francisco de Assis, que na Umbanda e no Candomblé representam Xangô. Nesse contexto é possível notar a filiação e o sincretismo religioso revelados pela experiência da mãe, ao adotar um “santo da igreja católica” em comum no terreiro para suas promessas. É no terreiro onde se faz presente a miscelânea das diferentes culturas religiosas que se desenhou os contornos da cura pretendida. Foi no território da fé e da espiritualidade, nos orixás, nos saberes da tradição afro-brasileira, por meio do manejo sensível da natureza com suas folhagens e raízes cultivadas na intimidade da terra, convertidas em ervas medicinais, heranças da cultura indígena para a cura de males que se entrecruzam à Umbanda. Antes da cura possuir um caráter clínico, ela tinha um cunho

espiritual, com a ajuda de recursos extraídos da natureza, manipulada e indicada por pessoas que entendiam como funcionavam determinadas patologias.

O conhecimento na esteira da experiência, ou seja, na empiria da prática de cura entre as gerações (LIMA, 2016, p. 29). Foi assim, ainda criança, que o pai Edinaldo “sentiu na pele”, literalmente, os efeitos da fé e do poder curativo a partir da ação de um líder religioso, estas lideranças, que apesar de muitas vezes serem submetidas a episódios preconceituosos, permanecem resilientes em suas atitudes.

Tendo em vista que a resiliência tem se convertido num sustentáculo das religiões de matriz africana no país, fortalecida pela historicidade dos movimentos durante a diáspora, a fé nos símbolos próprios destas religiões e suas narrativas ancestrais, permitiram que o caráter da oralidade mantivesse vivas as tradições e cosmologias, apesar de dissonantes do padrão eclesiástico das denominações cristãs, cujas origens europeias, prescritivas e sisudas destoam da atmosfera difusa afrodescendente que emergiu no território brasileiro. São crenças cujas celebrações catárticas agregam cantos, danças, tranSES, bebidas, comidas e alegrias, elementos que parecem desestabilizar a ordem religiosa preconizada ao traduzir a fé em forma de festas, ao mesmo tempo em que “geram uma epifania de sons e imagens que chocam os não iniciados” (PAIVA, 2010, p. 16). Algo nesse sentido, deixa-se entrever na narrativa do nosso entrevistado, quando os cenários e a inserção mais profunda no campo religioso da umbanda despertou-lhe algo, que ele descreve uma espécie de torpor. Sobre os rituais de cura pelos quais precisou passar em sua infância, nosso interlocutor revela seus sentimentos de terror e medo diante do desconhecido e sua preocupação sobre como a falta de informações e orientações pode descredenciar tais atividades sagradas frente a realidade. Na sequência, lamentou o preconceito que afeta a sua crença no tecido social: “As pessoas, quando não têm noção ou informação, buscam distorcer a religião”. Com isso, inferimos que a falta de conhecimento e de sensibilidade sobre os propósitos espirituais e curativos das religiões de matriz africana parecem reforçar desconfianças, pois, muitas vezes, as práticas de cura, a prescrição de banhos ou chás com ervas, o temor do desconhecido e do sobrenatural, podem ser interpretados como instrumentos de feitiçaria entre os mais céticos ou ignorantes acerca da liturgia.

Lá [no terreiro] o mestre veio, me orientou, nos conduziu, embora foi uma experiência muito assustadora, aterrorizante, né, pra uma criança? Por isso precisa orientação. Pessoas que não têm uma noção, buscam distorcer todas as conversas sobre mediunidade, e não vão ao pé da letra da religião, e isso termina amedrontando muito as pessoas, o qual foi o meu caso também, né? Foi uma novidade... uma experiência muito... assim... propícia, a qual me amedrontou bastante, no momento, confesso. A vontade que eu tinha era de sair correndo de lá,

mas força nas pernas, eu não tinha. Mas é assim mesmo. No começo tudo assusta. E esse mestre fez um tratamento espiritual em mim, e a partir dos meus sete anos de idade, passei um ano nesse tratamento e deu certo. Graças a Deus, primeiramente, ao meu pai Olorun, ao meu pai Oxóssi e a minha mãe Iansã, que sempre me guiou e que me protegeu e que, graças a eles estou aqui, firme e forte na caminhada. (Pai EDIGINALDO NARRATIVA REGISTRADA 15 /11/2021).

A partir das performances que presenciou e participou no terreiro de Umbanda é possível, então, imaginar o efeito sugerido pela estética mística e exuberante que elas provocam. Tais imagens evocam as pulsões e sonoridades de matriz africana, que eram vistas pela sociedade cristã-apolínea<sup>4</sup> mais como manifestações profanas, anárquicas e malévolas, e menos como religiosas. Tal contexto torna pertinente a tentativa de estabelecer conexões entre uma religiosidade híbrida, como a Umbanda, e a face apolínea que marca o sistema de crenças tradicionais. Eis que o estranhamento acerca da Umbanda encontra condições para emergir provocando suspeitas e interpelações coletivas: como uma religiosidade pode se ancorar no encontro do mundo espiritual com o terreno de uma forma tão humana? Como algumas entidades cultuadas podem representar as nossas inclinações e ambivalências<sup>5</sup>? Oportuno enfatizar, todavia, que os saberes dos povos originários africanos foram nutridos com a substância vigorosa dos códigos e objetos sagrados, dos mitos, fábulas e lendas, bem como das sensibilidades e experiências dos terreiros, onde a palavra viva das gerações ecoa um legado de fé e tradições que se reinventam no cotidiano social justamente pela adição de simbologias e performances.

Nos postulados de Turner (1974) a repetição formalizada das experiências vividas é denominada de performances. O processo ritualístico, no campo religioso, aprimora e reforça as práticas e as identidades de pertencimento conservando histórias e rituais que sinalizam crenças e experiências de corporeidade. Mas a compreensão acerca de um processo performático requer a junção não só dos sentidos corpóreos – a audição, o tato, o paladar, o olfato, a visão – como também dos sentimentos, das vozes, dos silêncios, que se imbricam numa dimensão supra-humana, através dos quais os integrantes de uma vertente de fé unem seus corações e compartilham esperanças, vivências e sensações. Assim, na esfera das religiosidades, as experiências sensíveis restauram uma rede ancestral de arquétipos compartilhados, que transporta o passado para o presente, produzindo engajamentos e

<sup>4</sup> O deus Apolo, representa as artes, a poesia, a música e a cura como vetor de uma sociabilidade positiva. Recebe também a característica de deus da profecia, como também da ordem e da justiça. Apolo simboliza a discrição (PAIVA, 2010).

<sup>5</sup> Em relação a Exu e a Pombagira, seres tidos como “espíritos das trevas” no imaginário social, vinculados aos vícios e prazeres terrenos, que dançam, cantam e bebem nos terreiros, disseminando uma sensualidade pecaminosa. Entidades que oscilam entre as consideradas boas e más ações, segundo a “batalha espiritual” travada pela supremacia dos códigos e preceitos cristãos, e que, supostamente, precisam ser “exorcizadas” nas igrejas (SILVA, 2007).

identificações, à medida que comunicam pertencimentos, saberes e singularidades de um mesmo grupo social: “Performances são ações de repetição, treino, aprendizado recorrente, nos quais a dedicação do grupo cria e traduz conhecimentos” (TURNER, 1974, p. 23).

À primeira vista, temos a impressão de que os cultos umbandistas no Brasil não conseguem se manter restritos aos princípios legados pelos descendentes dos escravizados, posto que “uma característica importante das religiões dos africanos foi a sua capacidade de atrair outros setores da sociedade, inclusive pessoas livres e brancas” (JURUÁ, 2013, p. 5). Mesmo que as pesquisas neste campo tenha avançado com o intuito de comunicar à sociedade um intenso universo religioso e cultural, ainda são frequentes associações racistas e atitudes pejorativas em relação às práticas umbandistas, seja na esfera familiar, quando alguns membros são ignorados em virtude das suas escolhas religiosas; seja no âmbito escolar, onde, muitas vezes, a importância das tradições afro é minimizada, exceto nas alusões do dia da “consciência negra”, como se fossem restritas à população afrodescendente.

### **3. Cenários multiculturais e intolerância religiosa**

Sendo uma questão de fé individual, a religião é vivida em público e afeta diretamente as sensibilidades e sociabilidades dos praticantes: “O modo como a pessoa se veste, fala, vive com os outros, escolhe seus relacionamentos afetivos ou mesmo profissionais está, de algum modo, ligado às suas crenças” (MARTINO, 2016, p. 9).

Se nos referimos a um marcador identitário para indivíduos, grupos e comunidades, definindo as relações de quem “está dentro” de um certo sistema, a grande pergunta é saber o que fazer com quem “está fora” do grupo religioso dominante: “Ao longo da história, diversas respostas foram experimentadas- respeitar, acolher, converter, ignorar, eliminar. Mais do que qualquer diferença entre crenças, o cenário que se desenha é político” (MARTINO, 2016, p. 13). Então, a sociedade finge que abraça a pluralidade. Diante desse cenário, como olhar para o outro e escutar sua voz em meio às intolerâncias que alimentam a violência<sup>6</sup>?

Na avaliação de Silva (2007) a intolerância religiosa pode ser superada quando houver, simultaneamente, da parte social, um sistema de cognição e uma educação cultural dos sentidos a fim de perceber as sensibilidades e as contribuições históricas das práticas religiosas. O que se deve ter em mente é que o ataque às religiões afro-brasileiras não só parte

---

<sup>6</sup> Oliveira (2011) cita os ataques de grupos neopentecostais a adeptos, símbolos e lugares sagrados do Candomblé ou da Umbanda. Mas não só os terreiros sofrem agressões e vandalismos por serem símbolos de linhas de “esquerda”. Recentemente, uma mesquita em São Paulo foi invadida e o Alcorão foi queimado. Situações como estas ajudam a cartografar a intolerância religiosa no Brasil.

do neopentecostalismo, mas também do catolicismo, enquanto uma das crenças majoritárias, pois ambos os segmentos se incomodam, a seu modo, com os repertórios de matriz africana.

Contudo, as mediações mágicas e as experiências de transe tanto estão presentes nas igrejas neopentecostais como no movimento carismático católico, “reproduzindo uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista” (SILVA, 2006, p. 209). Propõe o autor que combater essas religiões pode ser, portanto, menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento, embora também tenha esse efeito, e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão dominante. Nesse viés, as condições para o antagonismo religioso estão postas: 1. Identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2. Libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue “seco” ou “fétido” da iniciação dos adeptos ou das oferendas); 3. Em consequência da libertação, a conversão religiosa é indicada aos desviantes.

Os tensionamentos decorrem de negações, invisibilidades e silenciamentos que classificam as práticas como “coisas de negro ou de pobre”. Os adeptos são alvos de olhares enviesados, apontados como “macumbeiros<sup>7</sup>” num teor depreciativo, e nunca elogioso ou respeitoso. Oliveira (2011) entende que essas crenças influenciam diretamente as transformações culturais, refletindo-as, e chamando atenção às questões multiétnicas e socioeconômicas que se diluem no interior do espaço coletivo, o que favorece a expansão dos preconceitos. Noutras palavras, a liberdade de escolhas religiosas tem marcado os novos tempos, mas não tem conseguido inibir a intolerância com os “diferentes”, que continuam tratados como estranhos ou exóticos pelas liturgias majoritárias. No que se reporta à Umbanda, os integrantes lutam diariamente para desconstruir a hostilidade coletiva sobre uma suposta prática do mal que lhe é atribuída, em função da natureza dos rituais ou das entidades cultuadas. O sentimento hostil se traduz em intolerâncias e violências, embora a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto 6.040 de 2007) estabeleça que Povos e Comunidades Tradicionais “são entendidos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas

---

<sup>7</sup> Seguidores da Umbanda e do Candomblé são estereotipados como “macumbeiros” de modo ofensivo. No entanto, a origem do termo remete a uma árvore africana. Os instrumentos musicais recorrentes nas religiões afro-brasileiras são associados à macumba, em função dos elementos de madeira que os compõem, fazendo o estigma se expandir e adquirir conotações distorcidas, sobretudo por que a proximidade dessas vertentes com o universo indígena e as práticas de pajelança costuma ser associada também à feitiçaria ou ao charlatanismo.

próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2003; 2007). O Artigo 23 da Lei 12.288, de 12 de julho de 2010, chamada de “Estatuto da Igualdade Racial”, determina que é “inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias”.

Na esteira do preconceito e da intolerância, sob a ótica de Bauman (2017) são discutidas as condições de ódio, medo e rejeição a que são submetidos indivíduos destoantes, os que mais estão vulneráveis a violências e violações de cidadania. Os comportamentos se tornam “hábitos” (in)conscientes do pensamento hegemônico social de “culpar os mensageiros pelo conteúdo da mensagem de que são portadores” (BAUMAN, 2017, p. 21), o que gera exclusões, estigmas, suspeitas e desconfianças, sentimentos comuns aos indivíduos de locais periféricos, julgados como invisíveis, “fracos, quase submersos em termos políticos, econômicos e de proteção (...), e que provocam guerras tribais, sectárias e o banditismo do ‘salve-se quem puder” (BAUMAN, 2017, p. 11). Vemos que a intolerância social carrega conotações superlativas produzindo animosidades e uma série de abusos contra pessoas e práticas. O autor alerta que o cenário de opressão e apagamento suscita oportunismo político no mundo inteiro, ampliando vários discursos xenófobos e racistas<sup>8</sup>, exemplo da expansão de movimentos anti-islâmicos na Europa, que tem avançado pelo mundo, estimulados pela repulsa e ressentimento a esse grupo religioso, como se fosse formado apenas por terroristas.

O fanatismo religioso, muitas vezes, origina múltiplas atrocidades que são cometidas mundo afora, em nome de Deus, e que aglutinam desde convocações e adesões ao neonazismo, terrorismo, fundamentalismo, com propósitos de destruição em massa, até mesmo a circulação de *fake news*, dispositivos que desinformam e disseminam ideias de ódio e segregação em relação a certas denominações, especialmente quando emitem retóricas de superioridade religiosa. Tais fatores, imbricados, suscitam graves conflitos na sociedade contemporânea. Assim, as violências advêm de fronteiras político-econômicas e de reações étnicas extremas, incluindo, ainda, embates entre regionalismos e mestiçagens. Tensões dessa natureza configuram ameaças à humanidade, pois, como esclarece Schiavo (2008), a

---

<sup>8</sup> A aversão, satanização e repugnância aos muçumanos ou à fé islâmica, propriamente dita, é denominada de Islamofobia. Embora já existisse, o repúdio social avançou, consideravelmente, após os ataques de 11 de setembro de 2001 ocorridos nos Estados Unidos. Desde então, a religião é vista, no mundo globalizado, como uma ameaça à segurança e à integridade do Ocidente, uma vez que seus membros sofrem a suspeita de serem bárbaros e irracionais, o que embasa a ortodoxia do fundamentalismo.



intolerância expressa ideias fanáticas e extremistas, denotando um instrumento potencial de ameaça à afirmação da solidariedade grupal: “Por trás de qualquer fundamentalismo do gênero existe o anseio pela pureza racial, o nacionalismo étnico, a ortodoxia religiosa e o apelo às identidades culturais homogêneas” (SCHIAVO, 2008, p. 175).

De acordo com Oliveira (2011), um país heterogêneo e que continua apresentando problemas de aceitação da negritude, mesmo no século XXI, torna-se um território fértil para a hegemonia de umas crenças sobre outras. Numa sociedade preconceituosa como a brasileira circulam discursos em torno da laicidade, mas que, na verdade, articulam uma democracia racial falaciosa. Por esses contornos, as discriminações e desigualdades religiosas persistem. A autora supracitada reconhece que essas crenças, embora constituam fontes de herança cultural do povo brasileiro, sofrem exclusão e diversos preconceitos racistas que culminam na desvalorização, discriminação e demonização social de outros grupos religiosos. “O preconceito que as enxerga como ‘menores’ se fundamenta na perspectiva de que se uma religião é verdadeira, as outras são falsas. Isso desemboca na ideia da unicidade de crenças e, portanto, na exclusão do que é diferente” (OLIVEIRA, 2011, p. 123).

Em consequência do contexto, a estigmatização gera o absolutismo de pensamentos e provoca a invisibilidade do outro. As vertentes advindas de muitas cosmologias são tidas como expressões de magia, atraso e superstição, silenciadas em suas questões e desmotivadas a reafirmar seus pertencimentos ancestrais, por isso chegam a ocultar suas filiações religiosas no espaço público. Apesar da passagem dos séculos, o povo de terreiro continua invisibilizado, diminuído, bem como exposto à violência da polícia, preso e violentado em seus corpos e lugares sagrados. Os seus símbolos divinos causam temores, e quando são expostos em museus ou instituições escolares funcionam como representações do folclore nacional. Em linhas gerais, o bojo desta discussão sinaliza um racismo estrutural e o medo que se tem da cultura negra.

Martino (2016) explica que no vocábulo “religiosidades” reside o significado implícito de espalhar ou de pulverizar algo, o que hoje exemplifica a configuração de inúmeras experiências fora das igrejas, grupos ou denominações institucionais estabelecidas. Entre complexidades e globalizações, a Umbanda tem sido uma opção para o trânsito religioso característico do paradigma multiculturalista, que pode ser percebido pelas misturas, intersecções ou sobreposições de uma fé plural e cada dia mais individualizada.

Para além da legitimidade do *ethos* cristão, uma sociedade multicultural já carrega em si mesma a prerrogativa de uma miscelânea de correntes e doutrinas derivadas da imbricação de grupos e etnias diversas, forjando os “mutantes religiosos” (NEGRÃO, 2009), indivíduos

de multipertencimento, ou que transitam de uma prática para outra, em posturas de experimentação e aglutinação de crenças para além das ancestralidades<sup>9</sup>. O espírito de “troca” prova que as culturas se transformam ao longo do tempo, justificando a mutação de fé, ao mesmo tempo em que os fluxos rivalizam com o tradicionalismo religioso para se contrapor aos demais universos simbólicos.

Ainda que a liberdade religiosa seja um direito contra a violação de templos e agressões aos adeptos afro-brasileiros, os fatos ainda ocorrem, ignorando as diretrizes legais. Steil (2008) diz que o contexto multicultural se opõe ao pressuposto de que a tradição religiosa das famílias deveria permanecer inscrita numa raiz geracional imutável, através da qual, pais e filhos seguiriam as mesmas normativas de fé ao longo da história, como havia no passado. Em desafio à ascendência natural, que delineou uma identidade religiosa uniforme, a sociedade passou a identificar uma heterogeneidade de práticas que resultou no surgimento de famílias “plurirreligiosas”, e até mesmo “sem religião”. Nesse horizonte, a adesão à Umbanda tornou-se flexível, na ótica de Negrão (2009), como uma religião de “retorno”, e não somente uma prática “de passagem”, já que o ir e vir dos simpatizantes e adeptos não a desintegra, nem é capaz de extinguir a fé nos orixás e nos lugares sagrados, pois se trata de uma religião que não discrimina ninguém, segue atraindo aqueles com necessidades de apoio espiritual e acolhimento, indistintamente, para além das crenças ou orientações sexuais que possuam<sup>10</sup>, o que ratifica seu caráter de inclusão.

#### **4. Narrativas de si: vozes, escutas e redes de significados**

Cada uma das nossas narrativas tem uma história a contar, algo que diz respeito a nós, ao tempo em que foram construídas e que vivemos, a valores ancestrais, a regras culturais e sociais que nos aproximam” (FARIAS, 2006, p.33). Dessa maneira, as falas são instrumentos de afirmação de cidadania e vetores de construção de subjetividades porque, nelas, os sujeitos podem pensar sobre si, forjar identificações, expressar ideias, rompendo os estigmas, os espectros dos preconceitos, o apagamento de si e o silenciamento social “com o propósito de propiciar reconhecimento e fazer a pessoa tornar-se ‘visível’ para ela mesma” (CUNHA, 1997, p.188).

<sup>9</sup> O multiculturalismo religioso inclui, além de influências do Candomblé e do Espiritismo, o Batuque, Tambor de Mina, Xangô, Xambá, Omolocô, Jurema, Quimbanda, entre outras expressões.

<sup>10</sup> Religiões como a Umbanda e o Candomblé possuem homossexuais em suas hierarquias e entre os membros. Dessa forma, ser gay nas vertentes de matriz africana não constitui entrave, o que se torna positivo, quando sexualidade e religião parecem trilhar direções antagônicas ao longo da historicidade. Enquanto as igrejas cristãs defendem a cura gay e praticam aceção/exclusão de pessoas, nos terreiros qualquer indivíduo recebe acolhimento e pode exercer sua fé sem ser submetido a preconceitos nesses espaços religiosos.

Em similitude, Macedo (2006), defende que o ato de narrar representa um forte fator de mediação para a apreensão de uma dada realidade, e não se restringe apenas à noção de verbalização. A percepção do real acerca de si ou de um contexto é sempre resultante de uma conceituação que se traduz em palavras e significados: “O mundo é aquilo que pode ser dito, é um conjunto ordenado de tudo que tem nome, e as coisas só existem mediante os sentidos e as denominações que lhes são emprestadas” (MACEDO, 2006, p. 104). Nessa racionalidade, evocamos a inserção de significados, a expressão de sentimentos, a memória de lugares, grupos ou situações que marcaram uma dada história de vida no “esforço de apreender experiências que marcam de maneira significativa as pessoas e que, por isso mesmo, requerem a ‘definição’ dessas pessoas” (MACEDO, 2006, p. 105).

No momento em que os depoimentos apresentam vivências e pensamentos dos indivíduos, estes são também estimulados a refletir sobre o que está sendo lembrado e narrado, atribuindo novas leituras e consequências às suas trajetórias. Há, nessa lógica, a construção de uma memória crítica de um grupo, embora representada por um indivíduo, uma vez que a autorreflexão indica um aspecto essencial de formação dos outros, que também o constitui, fortalecendo identidades e atuando na reelaboração de pertencimentos. Portanto, na dimensão de escuta do outro está incluída a escuta de si.

A aproximação e o contato direto dos adeptos com o terreiro, com os símbolos que alimentam os saberes, oferecem relevo e conteúdo à tradição oral e à cultura negra. Sobretudo porque, como ilumina Sodré (2017), “(...) na base de toda aprendizagem prática está o *ethos* grupal, ou seja, a vinculação comunitária, que corresponde a formação das crenças” (SODRÉ, 2017, p. 138) Isso nos conduz a pensar que, apesar da névoa de preconceito que recobre qualquer tradição afro, seja pela modernidade ou por outros dispositivos ligados a ela, o fluxo narrativo dos integrantes ainda permite atribuir vitalidade ao seu mundo de fé, pois “(...) os seres humanos são comunicantes, não só porque falem (...), mas porque relacionam ou organizam mediações simbólicas de modo consciente ou inconsciente em função de um saber comum a ser partilhado” (SODRÉ, 2017, p. 129).

Para o pai de santo Ediginaldo, a descoberta da mediunidade, a iniciação aos ritos e aos costumes provocaram uma ruptura em sua infância, processo que denominou, após tornar-se adulto, de “início do desenvolvimento mediúnico”. Na sua visão, essa faculdade espiritual pode ser de nascença, ou pode ser despertada e orientada pela frequência ao terreiro, absorvida pelo magnetismo da religião da Umbanda. Lá também se desmistifica os temores acerca do trabalho espiritual desenvolvido nas casas religiosas. O espaço litúrgico do terreiro abriga o visível e o invisível em sua estrutura física e simbólica, cuja partilha sensível do

vivido se entrelaça ao narrado e se inscreve nos saberes da tradição preservando suas histórias.

Pai Edigialdo, narra como foi “criando mais amor” pela Umbanda à medida que foi se aprofundando no conhecimento da religião, principalmente. Ao narrar a enfermidade advinda do espírito em forma de lesões em sua pele, nosso pai de santo rememora a sua mediunidade precoce e enaltece a força de seus ancestrais nos saberes aprendidos pelos

(...) caboclos, pelos pretos velhos, das minhas bisavós, das minhas avós, da minha mãe, enfim. E devido a esse tratamento espiritual que eu tive que fazer, fui passando a criar mais amor, fui achando uma coisa mais bonita, uma coisa mais interessante, e fui me aprofundando, assim... fluindo, fluindo, e quando pensei que não, já estava no miolo da dança, então, não dava pra fugir, correr, né? Mas não teve mais escapatória. É uma religião muito boa, é uma prática do bem, mas requer muita doutrina, requer muita cautela, requer, principalmente, o respeito (PAI EDIGIALDO NARRATIVA REGISTRADA EM 15 /11/2021).

A Umbanda foi sendo revelada para o Babalorixá, à medida que se aprofundava no conhecimento da tradição oral, num saber de Axé que, hoje, ele já pode compartilhar com seus discípulos e os interessados. Em essência, como destaca Sodré (2017) “(...) falar sobre religião é ‘passar axé’. O que é dito, o lugar, a hora e o momento apropriado articulam-se de forma indissociável” (SODRÉ, 2017, p. 60).

Figura 1: O Babalorixá na festa de Erês



Fonte: Arquivo pessoal: pai Edigialdo

Na dimensão espiritual, o corpo inteiro é veículo de Axé, porque serve de canal para os trabalhos de incorporação mediúcnica, ganhando significados especiais e uma nova estética dentro dos espaços sagrados. Longe de ser apenas uma matéria a transitar nos símbolos e mitos dos terreiros, o corpo perpassa esses territórios, levando consigo fragmentos (vestes,

adornos, ritmos, tradições, hábitos) para onde seus adeptos se deslocarem. Assim, nos parece apropriado pensar que a importância do corpo nos terreiros é, também, a expressão dos lugares humanos: corpo e geometria de relações; arquiteturas de almas em interação. Fora do terreiro, o pai de santo não invisibiliza sua missão religiosa, conforme observamos na imagem supra indicada: suas vestes brancas aparecem acompanhadas de guias protetoras e o turbante sinaliza adesão à fé dos orixás. Essa peça é denominada de “ori” e, entre os seguidores das religiões de matriz africana, significa “cabeça” na língua Iorubá. Enfim, as representações da religião transcendem o espaço físico dos cultos para comunicar o senso de pertencimento a partir de seus símbolos e códigos móveis no espaço social (CHARTIER, 1991).

As insinuações pejorativas acerca dos objetos e símbolos sagrados associam a denominação de “macumbeiros” aos praticantes até mesmo pela cor branca que vestem. Motta (2013) declara que tais leituras e representações sociais se transformam em estereótipos e estigmas que povoam o imaginário coletivo, estabelecendo elementos de sentido, sobretudo, porque se disseminam como “substâncias simbólicas que circulam, se entrecruzam e se confrontam impregnando nossas relações” (MOTTA, 2013, p. 18).

Os estudos de Roger Chartier oferecem pistas para compreendermos, a partir da historicidade, como os símbolos e signos da cultura dominante, de cunho eurocêntrico, foram sendo impostos às sociedades de forma perversa, anulando e silenciando qualquer sujeito que não atendesse aos estereótipos “brancos”, incluindo as práticas de religiosidades, numa reverberação de valores que impacta o universo afrodescendente:

As formas de teatralização da vida na sociedade do Antigo Regime dão o exemplo mais manifesto de uma perversão da relação de representação. Todas visam, de fato, a fazer com que a coisa não tenha existência a não ser na imagem que exhibe, que a representação mascare, ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente (CHARTIER, 1991, p. 14).

Nesse raciocínio, o pensamento e a conduta europeia produziram um ambiente social confortável para poucos, em terras colonizadas, ao passo em que muitos tiveram sua cultura invisibilizada, minimizada, seus valores deturpados, seus costumes e crenças demonizados, em meio às manifestações latentes de discriminação e intolerância. Ao menor sinal de adesão às religiões<sup>11</sup> de matriz africana, seja através de posturas ou dos símbolos que carregam, os praticantes podem se tornar vítimas de pilhérias e desconfianças, sinônimos de fetiches ou

---

<sup>11</sup> No caso dos cultos afro-brasileiros, [religião] trata-se mesmo de estratégias religioso-mítico-históricas (operações ritualísticas que cultuam tanto os princípios cosmológicos quanto os ancestrais) sobrepostas com o objetivo de assegurar a continuidade simbólica de um agrupamento humano nas condições adversas da diáspora escrava (SODRÉ, 2017, 134).

elementos catalisadores de estigmas, que forjam e potencializam novas atitudes de exclusão social ou violência aos seus locais sagrados.

O Pai Ediginaldo finaliza seu relato, expondo que não sofreu diretamente preconceitos por sua escolha religiosa, em função do apoio dos orixás e de sua família, mas declara que o terreiro sofre agressões. Um episódio, em especial, torna-se pertinente à nossa reflexão. Segundo ele, já houve dia de gira em que alguém da comunidade atirou, no local, um tipo de fogo de artifício, conhecido como bomba-bujão, para interromper a celebração, o que os obrigou a acionar a polícia.

## **5. Considerações Finais**

O percurso realizado nos mostrou que, numa sociedade midiaticizada e diversa, a dimensão empírica das narrativas de si aponta processos de alteridade, de respeito pelas culturas e simbologias religiosas. Em síntese, nos foi possível aprender que as falas traduzem o aprofundamento de raízes e a preservação da tradição umbandista como formas de resistência e enfrentamento de preconceitos. Com isso, nossos horizontes de apreensão do mundo social se alargam, trazendo a compreensão do racismo, herança dos discursos colonizadores que até hoje buscam desqualificar os ritos afro-brasileiros como tradições periféricas, superstições de povos atrasados, mediante construções estereotipadas que só reforçam a inferioridade dos negros no imaginário social.

Sob essa consciência, a intolerância religiosa, que pode até ser tratada como um fenômeno social recente, não o é, já que os atos de retaliação reapropriam as perseguições do passado, revivendo a violência que afeta os terreiros e seus membros, o que torna a problemática um interesse não apenas de etnógrafos, historiadores, sociólogos ou antropólogos, mas de todos que, na seara acadêmica, trabalham em prol de um conhecimento emancipatório. Reverberar a voz dos sujeitos discriminados possibilita dar um passo na direção de valorizar suas histórias, suas tensões e interditos, bem como colaborar com a criticidade da esfera pública, apelando à necessidade de se reconhecer o outro em sua liberdade. Isso pode ser operado a partir de estratégias de recusa à indiferença e às ações de marginalização que diminuem a fé dos “diferentes” por convicções religiosas, além do questionamento de segregações raciais por quaisquer retóricas de superioridade, seja de crenças religiosas ou ideologias.

Em suma, cremos ser significativo ler as entrelinhas dos arranjos sociais e seus subtextos; compreender o fenômeno religioso em sua pluralidade, para além das

religiosidades majoritárias, estranhamentos, confrontos e enquadramentos reducionistas, no propósito de discutir a exclusão que fomenta as discriminações e violências para com os integrantes e símbolos das denominações afros. Tal conjuntura só poderá ser superada a partir do respeito à identidade das religiões e de seus direitos de existência. Assim, urge instigar encontros *com* o outro, alimentar empatias, sociabilizar vozes, identificar tensões, interpretar performances, redes de histórias, sensações, afetos, pertencimentos e memórias. Porque, como considera Silva (2007), as estratégias de sobrevivência e diálogo são marcas louváveis de religiões resilientes em meio às condições adversas. Precisamos, pois, atentar para as implicações das intolerâncias, uma vez que estas ultrapassam os espaços sagrados dos terreiros e, diretamente, afetam a condição humana. Sempre que as subjetividades do outro e de fé são negadas, invisibilizadas e violentadas, a dignidade humana é comprometida.

### Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. Investigação qualitativa em Educação: fundamentos, métodos e técnicas. In: *Investigação qualitativa em educação*. Portugal: Porto Editora, 1994, p. 15-80.
- BRASIL. Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Brasília, 2007.
- BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. *Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis N°s 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347 de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003*.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. Investigação qualitativa em Educação: fundamentos, métodos e técnicas. In: *Investigação qualitativa em educação*. Portugal: Porto Editora, 1994, p. 15-80.
- CHARTIER, Roger. *O Mundo como Representação*. Revista das revistas: Estudos avançados, vol.5, n.11, p. São Paulo Jan/Abr, 1991.
- CUNHA, Maria Isabel. Conta-me agora! As narrativas como alternativas pedagógicas na pesquisa e no ensino. Revista da Faculdade de Educação, São Paulo, v.23, n.1/2, p.185-195, jan/dez., 1997.
- FARIAS, Carlos Ademir. *Alfabetos da alma: histórias da tradição na escola*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- JURUÁ, Padrinho. *A manifestação do espírito para a caridade- O que é umbanda I*– São Caetano do Sul, 2013. [Livro digital.]

LIMA, Antonio Ailton de Sousa. *As práticas de cura na Umbanda em Redenção* - CE Monografia. Curso de Humanidades, Instituto de Humanidades e Letras. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2016.

MACEDO, Roberto Sidnei. *Etnopesquisa crítica, etnopesquisa-formação*. Brasília: Líber Livro Editora, 2006.

MARTINO, Luís Mauro. *Mídia, religião e sociedade*. Das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016.

MOTTA, Luiz Gonzaga. *Análise crítica da narrativa*. Brasília: Faculdade de Brasília, 2013.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: USP, 2009.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileiras e etnicidade: novas sensibilidades num mundo multicultural. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, Sandra Duarte de. (Orgs). *Religião, transformações culturais e globalização*. Goiânia: PUC, 2011.

PAIVA, Cláudio Cardoso de. *Dionísio na Idade Mídia: estética e sociedade na ficção televisiva seriada*. João Pessoa: EDUFPB, 2010.

ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn. Curimbas: o som das almas. In: CONTINS, Marcia; PENHA-LOPES, Vânia; MORETZSOHN, Carmem Silvia (Orgs). *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

SCHIAVO, Luigi. Síntese e perspectivas. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de (Orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*. Revista MANA 13 (Ed1), p. 207-236, 2007.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de (Orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.



## **Narrativas del outro: entre ecos y silencios, pertenencias y alteridades de la Umbanda**

### **Resumen**

La dinámica del abordaje destaca las raíces de la Umbanda, una tradición brasileña caracterizada por un intenso movimiento de unión, performances e hibridismos, que es blanco constante de la intolerancia religiosa. En una aproximación a los ensamblajes de significados sobre el problema, las narrativas de un sacerdote de Umbanda destacan experiencias y resiliencias de afirmación y valoración de la pertenencia religiosa. En medio de los desafíos de una sociedad excluyente y discriminatoria, sus palabras corroboran la fundamentación teórica articulada, sugiriendo reflexiones sobre cosmologías matrices africanas.

Palabras clave: Umbanda; narrativas; Intolerancia religiosa; actuaciones

## **Récits de l'autre: entre échos et silences, appartenances et altérités de l'Umbanda**

### **Résumé**

La dynamique de la démarche met en lumière les racines de l'Umbanda, une tradition brésilienne caractérisée par un mouvement intense de jonctions, de performances et d'hybridations, qui est une cible constante de l'intolérance religieuse. Dans une approche des assemblages de significations du problème, les récits d'un prêtre Umbanda mettent en évidence les expériences et la résilience de en l'affirmation et l'appartenance religieuse. Au milieu des défis d'une société excluante et théorique articulé, suggérant des réflexions sur les cosmologies matricielles.

Mots clés: Umbanda; récits; Intolérance religieuse; les performances

## **Narratives of the:between echoes and silences, belongings and alterities of Umbanda**

### **Abstract**

The dynamics of the approach highlights the roots of Umbanda, a Brazilian tradition characterized by an intense movement of junction, performances and hybridisms, which is a constant target of religious intolerance. In an approximation with the assemblages of meanings about the problem, narratives of an Umbanda priest highlight experiences and resilience of affirmation and appreciation of religious belonging. In the midst of the challenges of an excluding and discriminatory society, his words corroborate the articulated theoretical foundation, suggesting reflections on African matrix cosmologies.

Keywords: Umbanda; Narratives; Religious intolerance; Performances.